

Ullstein Materialien

Ullstein Buch Nr. 35156

im Verlag Ullstein GmbH,

Frankfurt/M Berlin – Wien

Für die Taschenbuch Edition

wurden die drei Bände

in einem Band versammelt

Umschlagentwurf:

Kurt Weidemann

Printed in Germany 1982

Druck und Verarbeitung:

Ebner Ulm

ISBN 3 548 35156 5

Januar 1983

CIP Kurztitelaufnahme der

Deutschen Bibliothek

Yüan-wu:

Bi-yän-lu: Meister Yüan-wu's Niederschr.

von d. Smaragdenen Felswand; verf. auf

d. Djia schan bei Li in Hunan zwischen

1111 u. 1115; im Dr. erschienen in

Si-tschuan um 1300; 1. Bd., 2. Bd., 3. Bd./

verdeutscht u. erl. von Wilhelm Gundert. -

Vollst. Ausg. Frankfurt/M; Berlin;

Wien: Ullstein, 1983.

(Ullstein Buch; Nr. 35156: Ullstein-

Materialien)

Einheitssacht.: Pi yen lu «dt.»

Kommentar zu e. Werk von Hsüeh tou

ISBN 3 548 35156 5

NE: Gundert, Wilhelm [Übers.];

Hsüeh-tou [Begr.]; GT

BI-YÄN-LU

Meister Yüan-wu's

Niederschrift von der

Smaragdenen

Felswand

Verfasst auf dem

Djia-schan bei Li in Hunan

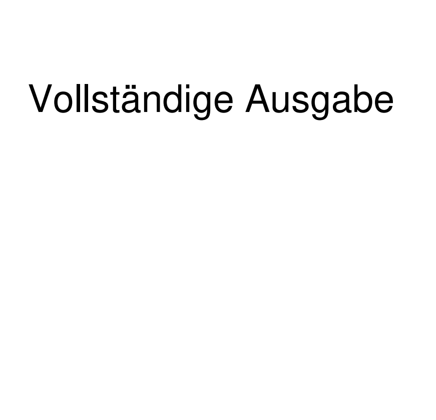
zwischen 1111 und 1115.

Im Druck erschienen

in Sitschuan um 1300

Verdeutscht und erläutert

von Wilhelm Gundert



Vollständige Ausgabe

Ullstein Materialien

Inhaltsverzeichnisse finden sich am

Schluss der jeweiligen drei Bände

BI-YÄN-LU

Meister Yüan-wu's

Niederschrift

von der

Smaragdenen Felswand

verfasst

auf dem Djia-schan

bei Li in Hunan

zwischen 1111 und 1115

im Druck erschienen

in Si-tschuan

um 1300

verdeutscht und erläutert

von

Wilhelm Gundert

1. Band

Kapitel 1-33

INHALT [BAND I]

INHALT [BAND 2]

INHALT [BAND 3]

[image]

YÜN-MËN WEN-YÄN

864-949

der in den Beispielen des Bi-yän-lu

am häufigsten auftretende Meister

Bildnis von der Hand des japanischen

Meisters Haku-in aus dem

18. Jahrhundert

(Näheres siehe Beispiel VI, Seite 123)

Vorbericht

Die »Niederschrift von der Smaragdenen Felswand«, von welcher hier zunächst einmal das erste Drittel der Deutsch lesenden Öffentlichkeit vorgelegt wird, enthält den Niederschlag einer geistigen Bewegung, die im Schoße des chinesischen Buddhismus vor vierzehnhundert Jahren aufgekeimt ist, sich etwa seit dem Jahre 700 in jugendlicher Kraft entfaltet, dann wohl ein Dutzend Generationen hindurch die ernstesten und besten Geister Chinas in ihren Bann gezogen und eine lange Reihe ungewöhnlich freier, in sich gefestigter Persönlichkeiten hervorgebracht hat, die ungezählten anderen zu Führern und zu gesuchten Meistern geworden sind.

Es waren dieser Bewegung einige Jahrhunderte der Vorbereitung vorausgegangen, in welchen der Buddhismus, von indischen Mönchen verkündet und vorgelebt, erstmals auf chinesischem Boden Fuß gefasst hatte. Die heiligen Schriften oder Sutren waren durch groß organisierte Zusammenarbeit zwischen Indern und Chinesen in die Landessprache übertragen worden, Söhne des Landes waren in den Mönchsstand eingetreten, Klöster waren hin und her entstanden, Meister übten ihre Schüler in der strengen Zucht der Ordensregel, Priester predigten dem Volk und weihten es durch Feiern von geheimnisvollem Prunk in die Wunder eines höheren Lebens ein, und gelehrte Mönche schrieben lange Kommentare zu den heiligen Schriften und mühten sich mit Fleiß und Scharfsinn, deren Lehren in dogmatische Systeme von erstaunlicher Dimension zu ordnen.

Aber erst in der Bewegung, von der hier die Rede ist, hat der chinesische Geist das Buddhatum in seinem innersten Kern begriffen und verwirklicht. Dies aber wiederum auf seine eigene, echt chinesische Art, und das heißt praktisch, mit entschlossener Beschränkung eben auf den Kern, die Sache selbst, und mit Verzicht auf alles andere Drum und Dran. Diese Sache aber ist von einer Art, die alles, was man sonst an »praktischen Belangen« nennen mag, unendlich übersteigt. Was jene Männer innerlich erfüllte, das war, wenn man ihm eine Etikette geben will, gewiss Buddhismus. Aber was

sie selbst nun unter Buddhatum und Buddhaschaft verstanden, innerlich besaßen und ausstrahlten, war so hoch, so weit, so tief, dass es durch Namen und durch unterscheidende Begriffe mehr verdeckt wird, als beschrieben werden kann. Diese Männer sind ein Beispiel dafür, dass eine Religion, wenn sie das, was sie zu wollen vorgibt, nur in vollem, ganzem Ernste will, über ihren eigenen, geschichtlich bedingten und durch Namen bezeichneten Rahmen hinauswächst in ein unnennbares, unfassbares und doch ganz konkretes, praktisch wirksames Glück, in dem man nicht mehr »nach der Pforte fragt«, durch welche man »hereingekommen« ist. Sie sind alles andere als Christen, ja als Theisten überhaupt. Aber ich, soweit ich christlich denke und empfinde, kann, wenn ich ihren Geist verspüre, gar nicht anders als bekennen: diese Männer haben Gott - obwohl sie jeden solchen Namen streng verwerfen und

sie den theologischen Gottesbegriff erbarmungslos zerpflücken würden. Sie sind nun einmal von der »Sache«, die sie haben, dermaßen besessen, dass sie in jedem Wort, mit dem man diese nennen möchte, fast einen Frevel sehen, weil Worten stets die Neigung innewohnt, sich alsbald zwischen jene Sache und den, der sie begreifen und ergreifen möchte, trennend einzuschieben und ihm auf diese Weise einen Besitz vorzutäuschen, den er gar nicht hat.

Der Ort aber, wo diese Sache ihren Sitz hat, wo sie sich offenbaren und bewähren kann, der ist nirgendwo zu suchen, als in der eigenen Brust. Mag einer auch von Himmeln oder Höllen reden, sie alle sind nur Bilder, sind nur Formen, aufgestiegen aus dem Grund der hin und her bewegten Seele. Sei es ein Gott, sei es ein Buddha: er wird immer nur im Geiste eines Menschen festzustellen sein, sonst nirgends. Geist, Seele, Herz - es ist chinesisch stets dasselbe »hsin«, das ist für diese Menschen mehr als die andere sogenannte Wirklichkeit. Denn nur im Geist wird alle Wirklichkeit erlebt, erfahren und erkannt. Der Geist, das Herz ist darum dasjenige Feld, das zu beackern jedem Menschen mehr als alles andere nottut. Nicht theoretische Probleme irgendwelcher Art sind wichtig, nicht das, was wir von diesem oder jenem Menschen halten, hat Belang, wichtig ist immer nur die Frage, was ich selber bin. Denn aus mir selbst kommt aller Streit und alle Qual des Daseins. Und in mir selbst ruht ganz zuunterst jener Friede, in dem aller Streit versinkt. Und die Erfahrung dieser Menschen ist es, dass der Friede, dass die Buddhaschaft, wie sie es nennen, jeden Augenblick ergriffen werden kann, dass damit an die Stelle meines kleinen engen Ichs ein anderes tritt, das keine Grenzen hat und mich mit jedem Du und jedem Ding in Eins zusammenschließt, so dass alle Weltenräume, alle Zeiten, fernste Vergangenheit und letzte Zukunft, im Geiste gegenwärtig greifbar sind. Sein oder Nichtsein ist hier keine Frage; der Standort ist jenseits von Tod und Leben.

Deshalb ist es diesen Menschen nur darum zu tun, für diese Dinge aufgeschlossen, reif und frei zu werden. Dazu üben sie sich selbst und lehren andere, sich zu üben in stiller Andacht oder Selbstversenkung, wie es der Buddha tat, bis ihm das Licht der Freiheit und Erlösung aufging, und wie er es auch nachher übte, um im Licht zu bleiben und zu wachsen. Diese Übung stillen Sitzens in Versenkung, bei der es gilt, sich seiner selbst und aller Dinge zu entäußern, heißt in Indien Dhyâna. Dafür sagen die Chinesen Tschan-na, die Japaner Zen-na,

und kürzen diese Worte ab zu Tschan und Zen. Weil die Bewegung, welche diese Menschen treibt, im Tschan bzw. Zen die eigentliche Quelle ihrer Kraft erkennt, deshalb nennt sie sich mit diesem Namen. Da sich im Abendland durch viele Bücher bereits der Name Zen hinreichend eingebürgert hat, wird auch in diesem Buch die japanische Form des Wortes Dhyâna beibehalten.

Im übrigen ist unsere Aufgabe nicht, weiter über Zen zu reden. Das haben andere schon in reichem Maß getan. Das Schriftenverzeichnis am Ende unseres Buches gibt darüber Auskunft. Unter den dort genannten

Büchern verdienen diejenigen von Suzuki besonders hervorgehoben zu werden, ebenso die erste zusammenfassende Darstellung von Dumoulin und die kleinen, aber von Entdeckerlust erfüllten Büchlein des Philosophen Eugen Herrigel. Hier in diesem Buch dagegen sollen die chinesischen Meister aus der klassischen Zeit der Zen-Bewegung selbst zu Worte kommen. Denn was immer über Zen geschrieben worden ist, das geht auf sie und im besonderen auf diese unsere Schrift zurück. Nur von ihr, ihrer Entstehung, ihren Verfassern, ihrem Aufbau haben wir noch Genaueres zu berichten.

Erstes Erscheinen der heutigen Textform des Bi-yän-lu

Es war ungefähr im Jahre 1300 oder wenig später, als ein hochgesinnter Laienanhänger der Zen-Lehre in Schu, der heutigen Provinz Si-tschuan, namens Dschang Ming-yüan sich der Mühe unterzog, von einem fast vergessenen Buche älterer Zeit die wenigen Drucke und Abschriften, deren er habhaft werden konnte, zu sammeln, zu vergleichen und daraus den ursprünglichen Text so vollkommen, als es der schadhafte Zustand der alten Hefte erlaubte, wiederherzustellen. Er gab einen Blockdruck davon heraus, denn gerade in seiner Provinz Schu war die Kunst des Buchdrucks schon seit einigen Jahrhunderten gut entwickelt, und der Titel, mit dem er das Buch den Lesern anpries, lautete: »Vornehmste Schrift der Lehre unseres Glaubens - Yüan-wu's Beispielsammlung von der Smaragdenen Felswand« (Dsung-men di-i-schu Yüan-wu Bi-yän-dji, japanisch Shû-mon dai-ichi no sho En-go Heki-gan-shû). Neben der Form Bi-yän-dji hat sich auch der Titel Bi-yän-lu, japanisch Heki-gan-roku, eingebürgert und ist heutzutage der gebräuchlichere. Lu (roku) bedeutet Niederschrift oder Bericht, Bi-yän-lu also: die Niederschrift von der Smaragdenen Felswand.

Mit der Bezeichnung »Vornehmste Schrift der Lehre unseres Glaubens« hat der Herausgeber Dschang Ming-yüan bis heute recht behalten. Die Schrift nimmt in der Tat innerhalb der ostasiatischen Zen-Schulen und vor allem in Japan, wohin sie noch in demselben

Jahrhundert gelangt ist, als Übungsbuch für Zen-Beflissene den ersten Rang ein. Merkwürdig ist nur, dass sie nach ihrer Abfassung durch Yüan-wu im zweiten Jahrzehnt des 12. Jahrhunderts keine weitere Verbreitung gefunden hat, ja im Gegenteil beinahe in Vergessenheit geraten ist. Zu einem Teil erklärt sich dieses Schicksal allerdings aus den ungeheuren Stürmen, welche in der Zwischenzeit über das chinesische Reich und sein leidgewohntes Volk hinweggegangen sind. 1126, noch zu Lebzeiten Yüan-wu's, war das große Sung-Reich unter den Schlägen der von Nordosten eingefallenen Dschurdschen, eines tungusischen Stammes, der sich den Reichsnamen Kin (Gold) beilegte, zusammengebrochen. Zwar konnte sich im Süden des Yangtsekiang noch ein chinesischer Rumpfstaat unter der sogenannten »Südlichen Sung-Dynastie« halten, und die Furcht des Kin-Reichs

vor der im Nordwesten aufsteigenden Macht der Mongolen verschaffte ihm trotz innerer Schwäche noch ein Jahrhundert Ruhe. Nachdem aber die Mongolen in zermürbenden Kämpfen die Kin-Herrschaft 1234 vernichtet und damit ganz Nordchina erobert hatten, waren die Tage der Südlichen Sung-Dynastie trotz einer ihnen gewährten Gnadenfrist gezählt, und nach vielen verlorenen Schlachten nahm das Reich 1279 ein trauriges Ende. Im Jahre darauf legte sich Hubilai (Kubilai Khan), der Sieger, als Kaiser von ganz China für sein Haus den Namen Yüan bei. Ihm folgte 1295 sein Enkel Temür, als Yüan-Kaiser Tscheng-dsung genannt, und es lässt sich wohl denken, dass zu seiner Zeit von Büchern aus dem vorigen Jahrhundert nicht gar viel mehr übrig war.

Doch die Verwüstungen der vielen Kriege sind für das Schicksal, das die »vornehmste Schrift« der Zen-Lehre nach dem Tode ihres Verfassers betroffen hat, nicht der Hauptgrund. Weit verhängnisvoller war, dass Yüan-wu's eigener Schüler, den er als besten seiner Nachfolger bezeichnet hatte, nachdem er selbst Meister eines großen Schülerkreises geworden war, eines Tages erklärte, die Schrift von der smaragdenen Felswand sei für die heranwachsende Generation gefährlich, und den Befehl ausgab, alle erreichbaren Abschriften derselben zu sammeln und im Klosterhofe unbarmherzig zu verbrennen. Um diese erstaunliche Maßnahme einigermaßen zu verstehen und richtig zu beurteilen, bedarf es freilich einer gewissen Einsicht in das Wesen des Zen überhaupt und besonders in den Charakter der von der Verbrennung betroffenen Schrift, und so sind wir genötigt, zunächst weiter auszuholen und den Ursprüngen nachzuforschen, aus welchen dieses eigenartige literarische Erzeugnis des chinesischen Buddhismus hervorgegangen ist.

Wir müssen zu diesem Zweck auch hinter den als Verfasser genannten Zen-Meister Yüan-wu noch um etwa achtzig Jahre weiter zurückgreifen, denn dieses Mannes Werk ist keineswegs eine ursprüngliche und in sich einheitliche Schöpfung, sondern nur sein allerdings bedeutender Kommentar zu einer älteren Schrift, welche den eigentlichen Grundstock des vorliegenden Buches bildet.

Der Leser wird bald bemerken, dass es auch mit diesem Rückgriff noch lange nicht getan ist, dass unter dieser zweiten Schicht noch

ältere liegen, dass er es also bei der Lektüre dieses Buches nicht nur mit Ideen zu tun bekommt, sondern mit einer »Wolke von Zeugen«, deren jeder ganz seine eigene Art, sein eigenes Profil hat und zugleich doch mit der Gesamtheit durch sehr bestimmte unzerreißbare Fäden genau verbunden ist. Es sind die Fäden der Überlieferung im vollen Sinn des Wortes, d. h. der Weitergabe höchsten Gutes von der Person des Meisters auf den Jünger. Die unbegreifliche Verschlingung zwischen einem Gut, das, über alle Zeit erhaben, immer gegenwärtig ist, mit dem Ablauf menschlicher Geschichte von Geschlecht zu Geschlecht ist eine der fundamentalsten Paradoxien, die den Lebensnerv jedes echten Glaubens ausmachen und in der Zen-Gemeinschaft wohl besonders kraß entwickelt sind.

Hsüä-dou Dschung-hsiän,

Sammler der Beispiele und Dichter der Gesänge

Bleiben wir aber zunächst bei dem Manne stehen, der zu dem Buch Yüan-wu's den Grund gelegt hat, bei dem Meister »vom Schneemuldenberg«, chinesisch Hsüä-dou-schan, der, seitdem er dort gewirkt hat, selbst den Namen Hsüä-dou[1] trägt. Auch er ist, wie Yüan-wu, unter der Sung-Dynastie geboren, aber zu einer Zeit, da diese noch in frischem Aufstieg begriffen war und alles Volk noch freier atmete, als in der Bedrängnis späterer Zeit. Auch seine Heimat war in Schu, der von hohen Gebirgen umgrenzten westlichen Provinz Si-tschuan, aus der dem Yangtsekiang so viele Ströme zufließen. An einem dieser Flüsse, dessen Wasser in Dschung-king den großen Strom erreicht, ist er im Jahr 980 im Bezirk der Stadt Sui-ning als Sohn einer Familie Li geboren, zeigte sich schon früh allem Gemeinen abgeneigt, wanderte noch jung nach der Hauptstadt der Provinz, Tschengtu, um in ein Kloster einzutreten. Dass es ein Zen-Kloster gewesen ist, wird nicht ausdrücklich vermerkt. Doch darf man dies bestimmt annehmen, weil in der Sung-Zeit der Buddhismus überhaupt fast nur noch von Zen-Mönchen getragen wurde, nachdem die andern einst so blühenden buddhistischen Sekten in den Verfolgungen der späteren Tang-Zeit so gut wie ausgestorben waren. In diesem Kloster also hat der junge Li schon mit neunzehn Jahren das Mönchsgelübde abgelegt, und der neue Name Dschung-hsiän, d. h. Gewichtig-glänzend, den ihm der Abt dabei verlieh, lässt die Erwartungen erkennen, die dieser auf ihn setzte.

Wie jeder echte Zen-Mönch ging Dschung-hsiän nun auf die Wanderschaft, für Nahrung, Kleidung, Übernachtung, wie für das sittliche Verhalten an strenge, heilige Gelöbnisse gebunden, aber in der Wahl der Orte und der Meister, die er kennen lernen wollte, völlig frei. Er war nun, wie der Ausdruck lautete, ein Yün-schui (japanisch Unsui), d. h. Wolke und Wasser, ohne Heimat, ohne festen Ruhepunkt, ein Freund der Winde und des Mondes, der Berge und Gewässer. Er konnte sich aus den Verkrümmungen der heimatlichen Bande lösen, aber dafür gleichgesinnte Freunde finden und vor allem

einen Meister, dem sich dauernd anzuschließen ihm die innere Stimme anbefehlen mochte. Wie von selbst wurde der begabte Dschung-hsiän auf diesen Wanderungen auch zum Dichter, und da in China jeder Künstler seinen Künstlernamen trägt, wählte auch er sich einen solchen. Unter den Meistern der Vergangenheit, von denen sich die späteren großen Lehrer herleiteten, hatte einer es ihm besonders angetan, der sogenannte Sechste Patriarch, Hui-nëng, dem wir in diesem Buch noch oft begegnen werden. Der hieß von Haus aus Lu und war als armer Pilger einst zu seinem Meister, dem Fünften

Patriarchen, gekommen, um dann ganz überraschend dessen Nachfolger zu werden. So nannte sich der dichtende Dschung-hsiän also den »Herrn Lu«; davon wird im 20. Kapitel die Rede sein. Seine Pilgerfahrt führte den Wandermönch, wie zu erwarten, yangtseabwärts nach der Provinz Hupe nördlich des großen Dung-ting-Sees, und auf der Wanderung in den Norden dieses Landes fand er nun in Sui-dschou einen Meister, dessen hochgesinntes Wesen solchen Eindruck auf ihn machte, dass er beschloss, bei ihm zu bleiben. Der Zen-Hof, den der Meister leitete, hieß Dschi-men[1], d. h. Wissenstor, und darnach wird in der Tradition auch dieser Meister selbst genannt[2]. Bei Dschi-men nun begann für Dschung-hsiän die Zeit eindringenden Übens bis zum Durchbruch unter ständiger Leitung durch den Meister, der sich um den hoffnungsvollen Schüler mit besonderer Sorgfalt annahm. Aus dem Verkehr der beiden miteinander ist uns eine für den Schüler wichtige Unterredung überliefert.

Sie kreiste, wie es scheint, um die Erhebung über alle einzelnen Gedanken und Gefühle, aus denen Unterscheidungen und Gegensätze und damit Wirrnisse entstehen, also um die innere Stille, die in der Versenkung als deren schönste Frucht gefunden wird. Im Laufe des Gesprächs warf Dschung-hsiän selbstsicher eine Gegenfrage auf: Wie sollte es da, wo man keinen bestimmten einzelnen Gedanken mehr erstehen lässt, noch so etwas wie Schuld und Fehle geben? Dschi-men sagte ruhig: Komm einmal näher her! Dschung-hsiän trat dicht vor den Meistersessel. Da griff Dschi-men zu seinem Jakschweif (einem Fliegenwedel, Abzeichen seiner Würde), schwang ihn über Dschung-hsiän in die Luft und schlug ihn damit auf den Kopf. Dschung-hsiän, seiner Sache sicher, stand aufrecht, ohne nur zu zucken, und machte eben Miene, etwas zu entgegnen, als der Meister noch einmal den Jakschweif auf ihn niedersausen ließ. In diesem Augenblick durchzuckte den Getroffenen die große Einsicht, was es mit der viel berufenen Erhebung über alle einzelnen Gedanken und Gefühle in Wahrheit auf sich habe, und von diesem Tage an behandelte der Meister ihn als einen, der den Weg gefunden hat.

Gleichwohl blieb Dschung-hsiän noch weitere fünf Jahre bei Dschi-men, war als Diener täglich um ihn und lernte so des Meisters Innerstes erst recht verstehen. Dann ging er noch einmal auf Pilgerfahrt; denn wer selbst ein Meister werden will, der muss auch, wenn er die Einsicht schon gewonnen hat, noch lange üben und sich

mit vielen andern messen, um hinzuzulernen und zu reifen. Unterwegs traf er mit einem fein gebildeten und der Dichtung zugetanen Mandarin namens Dseng Hui zusammen, mit dem er schon von früher her eine literarische Freundschaft hatte. Der empfahl ihm, einmal das berühmte Kloster Ling-yin-si, »zum Geistgeheimnis«, im Gebiet der großen Hafen- und Handelsstadt Hang-dschou aufzusuchen, und da er um die Zukunft seines jungen Freundes Sorge

trug, gab er ihm gleich auch an den dortigen Meister Schan (d. h. Koralle) ein Empfehlungsschreiben mit, damit ihm dieser helfe, eine Stellung irgendwo als Leiter eines Zen-Klosters zu finden. Dschung-hsiän griff den Vorschlag gerne auf, ging hin, ließ sich, wie jeder andere Wandermönch, in die Bruderschaft einreihen und gab sich lange Zeit den Übungen und Arbeiten des Klosters hin. Nach zwei Jahren kam Dseng Hui ins Kloster auf Besuch und fragte dabei auch den Meister Schan nach dem Mönche, den er ihm empfohlen habe. Schan aber wußte davon nichts und ließ nun Dschung-hsiän holen. Ob er den Empfehlungsbrief denn unterwegs verloren habe, fragte der Besucher. Keineswegs, erwiderte der Mönch und zog das alte Schreiben aus der Busenfalte; er sei dafür sehr dankbar und bewahre es gut auf; nur sei er jetzt zur Übung hier als Yün-schui (Wolke und Wasser), und einem solchen stehe es nicht an, Postbotendienste zu verrichten. Die Verblüffung löste sich in frohes Lachen auf, der gelehrte Gönner wiederholte die Empfehlung vor dem Meister mündlich, und dieser wußte alsbald Rat. Im Bezirk von Su-dschou auf dem wunderschönen Inselberge Dung-ting in dem dortigen Tai-hu oder Großen See war ein Kloster, das gerade einen Leiter suchte. Wie der »Herr Lu« den Tag besang, an welchem er dort einziehen konnte, wird im 20. Kapitel dieses Buches zu lesen sein.

In dem Kloster auf der Insel Dung-ting bewährte sich Dschung-hsiän als Leiter und Seelsorger so, dass sich sein Ruf in kurzer Zeit verbreitete. Doch auch hier bemühte er sich nicht, seine bescheidene Stellung durch eigene Schritte zu verbessern. Wieder war es sein literarischer Freund und Gönner, der Beamte Dseng Hui, der ihm weiterhalf. In dem Landkreis (um die Hafenstadt Ningpo in Tschekiang), welchen er nach einigen Jahren zu verwalten hatte, befand sich ein altberühmter Gebirgsstock, der Vierhellenberg (Siming-schan) genannt, auf dem schon manche bedeutende buddhistische Meister gelehrt hatten. Dorthin beschloss Dseng Hui nun seinen Freund zu rufen, und zwar auf eine Höhe, die den Namen Schneemulde, Hsüä-dou, führte. Hier sollte er nicht nur ein kleines Kloster leiten, sondern als öffentlicher Lehrer in die Weite wirken. Wir wissen nicht, in welchem Jahr Dschung-hsiän diese Stelle antrat, doch wird er kaum viel älter als vierzig Jahre gewesen sein. Setzen wir als ungefähren Zeitpunkt das Jahr 1020, so hätte er daselbst noch mindestens 32 Jahre lang gewirkt, bis er mit 72 im Jahr 1052 »in die Verwandlung einging«. Seitdem heißt er nach dieser Stätte seines

Wirkens Hsüä-dou Dschung-hsiän. Viele Schüler sind ihm dort von weither zugeströmt, mehr als siebzig wurden später als bedeutende Meister genannt. Hsüä-dou's größte Wirkung aber geht von seinen hinterlassenen Schriften aus. Es werden deren acht genannt. Unter ihnen ragen besonders seine Gesänge hervor, von denen eine Sammlung von über 250 Gedichten unter dem Namen Dsu-ying-dji (japanisch So-ei-shû), d. h. Gesammelte Gesänge von den Helden, unsern Vätern, heute noch im Umlauf ist. Sie wird an Bedeutung aber noch von einer andern Sammlung überragt,

und diese ist es, welche zu der Sammlung Yüan-wu's »Von der Smaragdenen Felswand« den Grundstock und das Rückgrat bildet.

Hsüä-dou's »Beispiele der Alten mit Gesängen«

Die Schrift ist ein echtes Werk der Sung-Zeit, einer Zeit, in der nach langen Jahren der Verwirrung und Verwüstung wieder Ordnung herrscht und neues Wachstum einsetzt, auch auf dem Boden des so sehr geschwächten Buddhatums. Nichts war in solcher Zeit natürlicher, als den Blick rückwärts zu richten auf die unvergessene Blüte, die dem Niedergang vorangegangen war, also auf die Tang-Zeit. Sie war auch für das Zen das klassische Zeitalter seiner großen Meister, angefangen mit dem »Sechsten Patriarchen« Hui-nëng (japanisch Enô, 638-713) bis herab zu jenen großen Meistern, die noch in der Zeit der Auflösung die Fahne ihres Glaubens hochgehalten hatten, so dass im Unterschied zu anderen buddhistischen Sekten wenigstens die Zen-Schulen die schwere Krise überstehen und sich nun in neuer Kraft erheben konnten. So lag es nahe, die geistig Suchenden der jungen Generation auf jene Alten hinzuweisen. Denn an ihrem Beispiel ließ sich bei gründlicher Betrachtung das Erkennen, was ihres Lebens innerster Besitz, ihr Licht und ihre Kraft gewesen war, und was sie doch nie für sich selbst allein in Anspruch genommen, sondern jedem mitzuteilen gewünscht hatten, dem es damit ernst war. Es bedurfte dazu keiner langen Reden, denn es handelte sich nicht um Lehren. Ein einziges geisterfülltes Wort solch eines alten Meisters konnte, wenn der Schüler richtig vorbereitet war, einschlagen wie ein Blitz und ihm ein für allemal das Tor zu einem neuen Leben öffnen. Meisterworte dieser Art gingen schon zur Tang-Zeit in den Zen-Klöstern von Mund zu Mund, sie wurden vielfach aufgezeichnet, es entstanden die verschiedensten »Berichte von Worten« dieses oder jenes Meisters, Yü-lu (japanisch Go-roku) genannt. Die »Geschichtsschreiber« der Zen-Schulen fassten solche Berichte zusammen; ihre sogenannten »Meisterbiographien« sind

kaum viel mehr als eine Aneinanderreihung eindrucksvoller Worte und Gespräche. Das umfassendste Werk dieser Art entstand zu Lebzeiten Hsüä-dou's in der Ära Djing-dö (1004-1007), genannt »Bericht von der Weitergabe der Leuchte[3]«, und es kann wohl sein, dass er es gerne benutzt hat, obwohl es an geschichtlicher Treue älteren Berichten nachsteht. ë

Wie dem nun sei, so begannen in der Sung-Zeit jedenfalls verschiedene Meister, Aussprüche der Alten für die Unterweisung ihrer Schüler zu verwenden; manche schrieben ihre Vorträge über solche Aussprüche auch nieder. Etwas Neues war, dass bald auch einige diese Aussprüche dichterisch behandelten, in geringerem Umfang zunächst Hsüä-dou's

eigener Meister Dschi-men, in größerem der Meister Schan-dschau von Fën-yang**4** in der nördlichen Provinz Schansi, ein wohl etwa zwanzig Jahre älterer Zeitgenosse Hsüä-dou's und ein großer Systematiker der Lin-dji- (japanisch Rinzai-) Schule. In großem Stil aber hat dies erst Hsüä-dou unternommen. Sein bleibendes Werk besteht darin, dass er aus den Berichten über Worte und Gespräche der alten Meister hundert kurze Anekdoten sammelte, die ihm als Muster oder Beispiel für den echten Geist des Zen geeignet schienen, und zu jedem dieser Beispiele einen Gesang dichtete, der das Wesentliche jeder Anekdote mit ebensoviel Scharfsinn wie mit rühmender Begeisterung herausstellt.

Die Anekdoten in der Sammlung Hsüä-dou's heißen Dsö (japanisch Soku), d. h. Muster oder Beispiel. Da sie von den »Alten« (zumeist denen aus der Tang-Zeit) handeln, heißen sie auch Gu-dsö (japanisch Ko-soku), d. h. Beispiele der Alten. Sie enthalten Stück für Stück, dem verschlossenen Blick verborgen, dem geöffneten dagegen offenbar, das Geheimnis ewiger Wahrheit, erheben darum Anspruch auf die höchste Autorität. In diesem Sinn nennt man sie nun auch Gung-an (japanisch Kô-an), d. h. öffentlicher Aushang, nämlich von kaiserlichen Bekanntmachungen und Erlassen. (Der Ausdruck »Problem«, der für das japanische Kô-an in Europa umgeht, bringt nur die eine Hälfte der Bedeutung dieses Worts zum Ausdruck. Es schließt auch den Begriff der höchsten Offenbarung ein.) Die Gesänge heißen Sung (japanisch Ju), nach dem Muster einer Gattung weltlicher chinesischer Dichtung, die man etwa Oden nennen kann. In ihnen ist der starke, warme Pulsschlag Hsüä-dou's ganz unmittelbar zu spüren. So knapp sie sind, so kühn die Sprünge der Gedanken, so hart der Wechsel seiner Bilder, so heben sie doch stets gerade das, worauf es für das Verständnis des Beispiels ankommt, scharf zugespitzt heraus. Sie sind deshalb noch immer zu den Beispielen der beste Kommentar, nur dass sie selbst erst noch verstanden sein wollen.

Wir wissen nicht, wann Hsüä-dou seine hundert Beispiele der Alten mit Gesängen abgeschlossen und herausgegeben hat. Aber man darf sicher sein, dass dieses Werk ihn jahrelang beschäftigt hat. Schon der Auswahl aus der reichen Fülle überlieferter Gespräche und Aussprüche alter Meister muss ein langes Studium vorausgegangen sein. Und die Quintessenz auch nur eines dieser Beispiele in Gesänge von oft bloß vier Versen einzuspannen, konnte nur hingebender

Vertiefung in den Geist der »Alten« möglich sein. Wohl läuft sie letzten Endes immer auf denselben Sinn hinaus, aber jedes dieser hundert Beispiele hat seinen eigenen Ausgangspunkt und seinen eigenen oft gewundenen Weg. Hsüä-dou's Leistung verdient in der Tat Bewunderung.

Yüan-wu Ko-tjin,

Ausleger der Beispiele und Gesänge Hsüä-dou's

Diese Leistung ist es denn auch, die rund achtzig Jahre später den Meister Yüan-wu so begeisterte, dass er es unternahm, seiner Hörerschaft die

hundert Stücke Hsüä-dou's mit Gesängen zur Betrachtung vorzulegen und sie auf seine eigene kraftvolle Weise zu erläutern**5**. Vielleicht hat dazu auch der Umstand beigetragen, dass er ein Landsmann Hsüä-dou's war. Auch er ist in der Provinz Si-tschuan geboren, und zwar im Jahr 1063 in der Nähe der Provinzhauptstadt Tschengtu als Sohn einer Familie Lo, deren Oberhäupter seit vielen Generationen konfuzianische Lehrer waren, so dass auch er schon in früher Jugend die klassischen Schriften Altchinas auswendig konnte. Im Buddhatempel seines Ortes aber blätterte der Knabe gerne auch in Sutrenheften, und deren Worte machten auf ihn solchen Eindruck, dass es ihn bald zum Mönchtum hinzog. Er trat in jenem Tempel als Novize ein, lernte nun die Sutren richtig lesen und suchte bald in Tschengtu bessere Lehrer auf Dort war es wohl auch, dass er das endgültige Mönchsgelübde ablegte und dabei den für ihn so sehr bezeichnenden Namen Ko-tjin, Überwindungsfleiß, annahm. Eifrig studierte er von nun an eine Sutrenschrift nach der andern, ohne doch die innere Ruhe, die er sich davon versprach, zu finden. Eine Krankheit brachte ihn dem Tode nah, und auf der Grenze dieses Lebens wurde ihm mit einem Male klar: der echte Weg des Buddha, das Nirvâna, welches er einst fand und predigte, ist im Wortlaut dieser Schriften nicht zu finden; die verstandesmäßige, dogmatische Deutung führt zu nichts. Ko-tjin musste Menschen finden, die es in sich selber hatten, Meister in der langen Reihe, in welcher sich der Geist des Buddha von Mensch zu Mensch lebendig weiterpflanzt. So nahm er Binsenhut und Pilgerstab und ging als Yün-schui (Wolke und Wasser) auf die weite Wanderung. Der erste Meister, bei dem sich Ko-tjin eine Weile aufhielt, schien Vertrauen in ihn zu setzen, und eines Tages, als sie unter vier Augen waren, schnitt er sich in den Arm, wies auf den Blutstropfen, der herauskam, und sagte zu dem jungen Mönch: Das ist ein Tropfen aus dem Tsau-Bach. (Am Tsau-Bach in der Tsau-Schlucht der Kanton-Provinz hatte einst um 700 der Sechste Patriarch Hui-nëng gewirkt, von dem alle späteren Zen-Schulen sich herleiten. Der Meister wollte sagen: Hier hast du den reinen Geist des alten Patriarchen; den übergebe ich dir.) Ko-tjin starrte ihn nur an und brachte nicht ein Wort heraus. Schien ihm etwas an dem Meister nicht ganz echt, oder hielt er sich selbst noch nicht für reif, oder war es beides – auf jeden Fall nahm er am nächsten Tag seinen Abschied und ging weiter, entschlossen, nicht zu ruhen, bis er den Mann gefunden haben würde, von dem er zuinnerst überzeugt wäre, dass er den richtigen Geist habe. Es war eine lange, mühevolle Fahrt nach Mittel-, Ost- und

Südchina. Einen alten Meister um den andern suchte Ko-tjin auf von keinem war er ganz befriedigt. Endlich wies ihn ein älterer Weggenosse an den Meister Fa-yän[6], einen bedeutenden Meister aus der Lin-dji-Schule (japanisch

Rinzai-shû), der wie er selbst aus dem fernen Si-tschuan stammte, jetzt aber in der Provinz Anhui im heutigen Anking am Yangtsekiang lehrte. Aber Ko-tjin trug zu jener Zeit den Kopf noch hoch und ließ, als er vor den Meister trat, die ihm eigene Beredsamkeit allzu selbstbewusst glänzen. Dieser warnte ihn, solche Reden hülfen auf dem Sterbelager gar nichts; aber Ko-tjin schlug die Warnung in den Wind und wanderte weiter. Noch einmal befiel ihn eine schwere Krankheit, er ging in sich, kehrte um zu Fa-yän, bekannte seinen Fehler, und nun wurde er von diesem nicht nur aufgenommen, sondern auch zu seinem Anwärter bestellt und blieb jahrelang in seinem Dienst. Nach ein paar Wochen hatte Fa-yän Besuch von einem Landsmann aus Schu, einem Polizeibeamten, der vor der Rückkehr nach der Heimat gerne noch von der Erkenntnis des berühmten Meisters etwas mitbekommen hätte. Fa-yän sagte ihm, das sei gerade wie in jenem Liedchen, wo es heiße:

Sie ruft und ruft der kleinen Perle

und will doch nichts von ihr,

nur, dass der Liebste an der Stimme

es höre: Ich bin hier.

Der Polizeibeamte schien von dieser Erklärung nicht so recht befriedigt. Den Aufwärter Ko-tjin dagegen durchzuckte es plötzlich, und nachdem der Gast sich entfernt hatte, fragte er den Meister: Hat der Herr den Vers wohl richtig verstanden? Fa-yän brummte: Er hat bloß die Stimme aufgefasst. Der Aufwärter versetzte: Ist denn das nicht genug? Warum ist das noch nicht das Richtige? Da sagte Fa-yän mit erhobener Stimme, so, als legte er sich selber eine Frage vor: Was ist es um den Sinn, den uns der Patriarch vom Abendland gebracht hat? Und gab nun darauf selbst die Antwort: Die Eiche da im Garten! Da, die, die! Dem Aufwärter war es, als schnellte in seinem Innern eine Sprungfeder auf. Ohne zu wissen, was er tat, rannte er hinaus und rief: Oh, das ist es; das ist sie ja, die Stimme! Dann fasste er sich, schrieb ein kleines Gedicht nieder, das sein Erlebnis ausdrückte, nahm ein

Weihrauchstängchen, trat vor Fa-yän, dankte und zeigte ihm sein »Findelied«. Fa-yän erwiderte: In das Große, was der Buddha und die Patriarchen haben, finden kleine und aufs Niedrige gerichtete Gemüter schwer den Weg. Ich will Gehilfe deiner Freude sein. Und zu den alten Mönchen, die im Kloster lebten, sagte er: Mein Aufwärter hat das Zen begriffen.

Ko-tjin blieb bei Fa-yän auch, als dieser auf den Berg der Gelben Pflaumenblüten, Huang-me-schan (nur wenig nördlich von der am Jang-tsekiang gelegenen Stadt Kiukiang) berufen wurde, auf dem im 7. Jahrhundert der Fünfte Patriarch, Hung-jen (japanisch Kônin, 602-675), der Lehrer des Sechsten, gewirkt hatte, und der darum auch der »Berg des Fünften Patriarchen« heißt (chinesisch Wu-dsu-schan, japanisch Go-so-san). Fa-yän führt darum auch den Namen Wu-dsu Fa-yän (japanisch Go-so Hô-en; er ist 1104 gestorben). Im jahrelangen engen Umgang mit

dem Meister ist Ko-tjin selbst herangereift, bis er um die Zeit von Fa-yän's Ende beschloss, nach Schu zurückzukehren, wo seine alte Mutter auf ihn wartete. In Tschengtu wurde er vom Regierungspräsidenten mit hohen Ehren empfangen und erhielt alsbald den Ruf, ein angesehenes Kloster als Abt zu leiten, kurz danach auch den Auftrag, in einem andern Kloster allgemeine Vorträge für das Volk zu halten.

Nach etwa sieben Jahren nahm sein Leben eine neue Wendung. Unerwartet traf er nämlich im Jahr 1111 auf einer Stromfahrt yangtseabwärts in King-dschou, Provinz Hupe, mit dem Staatsmann Dschang Schang-ying zusammen. Dieser hatte es 1110 als Kanzler an dem korrupten und genusssüchtigen Hof des Kaisers Hui-dsung gewagt, den Maßnahmen des vor mehr als drei Jahrzehnten gestürzten Sozialreformers Wang An-schi zum Schutz der Bauern und Kleinhändler noch einmal Geltung zu verschaffen, hatte aber schon nach einem Jahr dem erbitterten Widerstand des Reis- und Teegroßhandels weichen müssen und sollte nun ein hohes Verwaltungsamt in Hunan antreten. Wahrscheinlich war Yüan-wu, der ohne Frage auf der Seite des gedrückten Volkes stand, ein Mann nach seinem Herzen, und so forderte er diesen auf, im Bezirk der südlich des Yangtse nicht gar weit von King-dschou gelegenen Stadt Li (zur Provinz Hunan gehörig) die Leitung des Zen-Hofes »zum Wunderquell« auf dem »Klammberg« oder Djia-schan zu übernehmen, einem Berg, auf dem schon in der Tang-Zeit bedeutende Zen-Meister gewirkt hatten. Und dies ist der Ort, an dem der Meister Ko-tjin sich durch sein Auftreten nicht nur die Bewunderung der Zeitgenossen verdiente, die ihm dann den Ehrennamen Yüan-wu eintrug, sondern auch das Werk schuf, welches seinen Namen bis in unsere Zeit hereinträgt. Denn hier hat er seiner großen Hörerschaft die hundert Beispiele von alten Meistern, die Hsüä-dou gesammelt und je mit einem Gesang gerühmt hatte, zur Besinnung vorgelegt, in bunter Mannigfaltigkeit erläutert, herzandringend eingeprägt und dieses Ganze dann in dem »Bericht von der Smaragdenen Felswand«, dem Bi-yän-lu, der Nachwelt schriftlich hinterlassen.

Wir kennen nicht genau die Dauer seines Aufenthaltes auf dem Djia-schan oder Klammberg. Wir wissen nur, dass er einige Jahre später noch weiter südlich auf dem in der Geschichte des chinesischen Buddhismus altberühmten Heng-schan (oder Hong-schan), einem

Gebirgsstock mit »72 Gipfeln«, gewirkt hat, wo ihm vom kaiserlichen Hof der Ehrentitel Fo-guo (indisch Buddhaphala, d. h. der die Frucht der Buddhaschaft erlangt hat) verliehen worden ist, und dass ihm anschließend die hohe Ehre zuteil wurde, vom Kaiser Hui-dsung in eines der berühmtesten Klöster des Reiches berufen zu werden, nämlich nach dem Goldhügel, der in der Tang-Zeit der südlichen Hauptstadt- den Namen gegeben hatte und der jetzt der Lolchberg oder Glockenberg hieß und die heutige Stadt Nanking im Nordosten überragt. Dort wirkte der Meister etwa sieben Jahre lang, und auch die großen Räume, welche er hier vorfand, sollen sich für die Menge seiner Hörer zu klein erwiesen haben. Die höchste weltliche

Ehre endlich erfuhr er 1124, als derselbe Kaiser ihm in seiner eigentlichen Residenz, der heutigen Stadt Kaifeng, südlich des Gelben Stroms gelegen, die Leitung des bedeutendsten Klosters daselbst übertrug und des Kaisers neunter Sohn, derselbe Prinz, der sich aus dem bald nachher erfolgten Zusammenbruch der Dynastie nach Süden retten konnte, ihn sogar zur Predigt innerhalb des Palastbezirks einlud.

Inzwischen aber zog sich über dem Hause Sung das vernichtende Gewitter zusammen. Der Kaiser Hui-dsung (reg. 1100-1126), in der Kunstgeschichte hochberühmt als Maler von edelster Naturtreue, auch als Dichter anerkannt und nur allzu verschwenderischer Förderer der Künste und Unternehmer kostspieliger Bauten, in seinem Glauben ganz der Lehre und den Praktiken der Dau-Priester (Taoisten) ergeben, deren er in seinem Palastbezirk über zwanzigtausend unterhielt, war als Regent der inneren Zerrissenheit des Staates, die ihm seine Vorgänger hinterlassen hatten, der Zerrüttung der Finanzen und der steigenden Empörung des ausgesogenen Volkes nicht gewachsen. Wäre das von den Tungusen regierte Khitanreich im Norden nicht vom Rücken her durch einen anderen Tungusenstamm, die Dschurdschen, bedroht gewesen, so wäre sein Staat gewiss schon bald ein Opfer dieses gefährlichen Gegners geworden. Als aber nun die Dschurdschen im Jahr 1125 zum Schlag gegen Khitan ausholten und das Sung-Reich daraufhin ebenfalls ein Heer gegen die Khitan entsandte, da brach diese innerlich korrupte Streitmacht vor den Khitan jämmerlich zusammen, während die Dschurdschen nach dem Siege über denselben Gegner nun nicht zögerten, sofort im Sung-Reich einzurücken. Im Herbst 1126 nahmen sie die Hauptstadt Kaifeng ein und führten bald den abgedankten Kaiser samt seinen Söhnen und dem ganzen Hofstaat nach Norden ab. Die Macht des Sung-Reichs war aus höchster kultureller Blüte mit einem Schlage in den Staub gesunken. Nur den Yangtsekiang wagten auch die Sieger nicht zu überschreiten, und dort gelang es dem neunten Sohne Hui-dsung's, welcher der Gefangennahme entronnen war, wenigstens in Südchina die Ordnung wiederherzustellen, was um so leichter möglich war, als der wirtschaftliche und politische Schwerpunkt des Sung-Reichs schon bisher im Süden gelegen hatte.

Auch der Meister Ko-tjin wurde von diesen Wirren wieder nach dem Süden verschlagen und konnte sich noch im Jahr 1127 in der östlich

von Nanking am Yangtse gelegenen Stadt Tschinkiang niederlassen. Er genoß nun allgemein als erster Zen-Meister höchstes Ansehen. Der Kaiser, der ihn schon als Prinz in Kaifeng gefördert hatte und jetzt unter der Bedrohung von Norden seinen Aufenthalt wiederholt wechseln musste, lud ihn Anfang 1128 zu persönlicher Audienz und einem Predigtvortrag vor dem Hofe nach Yang-dschou auf der Nordseite des Stromes ein, und bei dieser Gelegenheit verlieh er ihm den Ehrentitel, nach welchem er seitdem zumeist genannt wird, nämlich Yüan-wu (japanisch En-go), d. h. Vollrund Erleuchtet. Er war nun 63 Jahre alt und fühlte, wie es scheint,

die Last des Alters. So verschaffte ihm der Kaiser einen Aufenthalt in der besonders schönen Berglandschaft westlich des Poyang-Sees, in einem Zen-Hof bei der Stadt Nankang. Ihn aber zog es in die alte Heimat Schu, und auf sein Gesuch erhielt er die Genehmigung zur Rückkehr. In Tschengtu nahm ihn der Regierungspräsident mit hohen Ehren auf und stellte ihm alsbald das Kloster, das er bis 1111 geleitet hatte, zur Verfügung. Auch dort empfing ihn eine Fülle von Aufgaben, denen er sich ohne Rücksicht auf das eigene Ruhebedürfnis hingab. Als ihn aber im Spätsommer 1135 eine leichte Erkältung befiel, erklärte er seinen versammelten Schülern: Mein Leben geht zu Ende. Nehmet das, was ich alltäglich geredet und getan habe, für euch als das Gesetz des Buddha auf und übet unablässig! Durch die bestürzte Hörerschaft ging eine hörbare Bewegung; dem Aufwärter traten Tränen in die Augen und er bat den Meister, er möge ihnen noch ein Scheidelied hinterlassen, wie das bei Versgeübten sonst der Brauch war. Er lächelte, nahm den Pinsel und schrieb:

Mir sank das Wirken in die Nacht.

Kein schönes Lied wird euch vermacht.

Die Stunde ruft; da muss ich mit.

So lebet wohl! Gebt auf euch acht!

Dann legte er den Pinsel zur Seite, hielt hart den Atem an und war hinüber. Im folgenden Frühjahr verlieh ihm der Kaiser einen dritten Ehrentitel. Eine stattliche Reihe tüchtiger, zum Teil bedeutender Meister ist aus seiner Schule hervorgegangen. Sie reden von ihm mit der höchsten Verehrung. Wie in seinen Schriften, heißt es, so zeigte er sich auch im Reden und Unterrichten von hoher Bildung, geist- und kraftvoll, viele rührte er zu Tränen. Ungezählte Menschen, höchste sowie niedrigste, suchten bei ihm Rat und Hilfe; er war ständig umlagert und redete vertraulich oder öffentlich bis in die tiefe Nacht, um dann noch lange Zeit Sutrenschriften zu studieren. Der »überwindende Fleiß«, von dem sein Name redet, war bei ihm Tat und Wahrheit. Im Umgang mit den Menschen zeigte er sich stets

versöhnlich, unbeschwert, »machte aus keiner Sache eine Sache«, behandelte alles kurz und sachlich. Stramme Konfuzianer legten ihm gelegentlich nahe, würdiger und strenger aufzutreten. Dem hielt er entgegen, mit welcher Milde der Buddha ohne Unterschied des Standes jedermann begegnet sei, wer dem als Jünger folgen wolle, der dürfe nie hartherzig, kalt und streng sein. Im übrigen gibt es für uns kein besseres und deutlicheres Zeugnis für den Charakter dieses Mannes, als seine Schrift von der smaragdenen Felswand. Hier fühlen wir in jedem Wort sein heißes Herz, seinen Eifer um die Wahrheit, die treue, väterliche Sorge um die ihm anvertrauten Schüler. Wir lernen dabei auch einen echten Chinesen kennen, chinesisch durch und durch vom Scheitel bis zur Sohle, stets mit dem Schalk im Nacken, sarkastisch, derb, und doch voll Güte.

Die Niederschrift von der Smaragdenen Felswand

Doch das ist nicht das einzige, woran der Leser sich erst wird gewöhnen müssen. Er wird bald merken, dass er kein Buch wie andere vor sich hat, die man von Anfang bis zu Ende ohne Anhalt durchliest, um sie zuletzt befriedigt zuzuklappen. Diese Schrift hat einen komplizierten Aufbau und der hat seinen Grund schon in dem Gegenstand, den sich Yüan-wu für seine Reden in dem Zen-Hof »zum Wunderquell« auf dem Djia-schan oder Klammberg bei Li in Hunan gewählt hat. Das war zunächst die von, seinem Vorgänger Hsüä-dou veranstaltete Sammlung von hundert Beispielen der Alten mit dessen Gesängen zu jedem einzelnen derselben. Der Grund aber, warum er sich diesen Gegenstand auswählte, war derselbe, welcher Hsüä-dou achtzig Jahre früher zu seiner Sammlung veranlasst hatte, nämlich seine Liebe zu dem Geist der Alten, sein Verlangen, den eigenen Zeitgenossen diesen Geist des echten Buddhatums, des Zen, zu übermitteln, und das nicht allein durch Worte, sondern, wenn es möglich wäre, durch eine innere persönliche Begegnung mit den Alten und durch diese mit sich selber in dem letzten, wahrsten, kaum fassbaren Sinn des tiefen Wortes »Selbst«. Dazu konnte es niemals genügen, dass der Hörer hörte, der Leser eben las. Dazu gehörte intensivste Mitarbeit des Hörers und des Lesers. Diese Mitarbeit geschah durch Zen, durch alles von sich weisende Versenkung in das Eine, was geheim in jedem Beispiel von den Alten irgendwie enthalten war. Nur für diesen Zweck ist, was in diesem Buch geschrieben ist, geredet worden, nur in diesem Sinn will es auch aufgenommen sein, und darum ist die Schrift kein Lesebuch, sondern eine Anleitung zu innerer Besinnung. Und weil sich dieser überzeitliche Gehalt merkwürdig paradox doch als ein Gut bestimmter Überlieferung von Vätern auf die folgenden Geschlechter darstellt, ist auch der Aufbau nicht ganz einfach, sondern ist dreifach geschichtet. Zunächst begegnen wir in diesem Buch seinem letzten Verfasser, Yüan-wu. Er aber führt uns weiter zurück zu Hsüä-dou, dem Überlieferer und Sänger. Dies aber nur dazu, dass wir auf diesem Weg den Alten selbst begegnen, den Meistern aus der Tang-Zeit, gelegentlich auch noch älteren, vor allem Bodhidharma, dem ersten der chinesischen Linie,

und nicht selten Jüngeren aus der Zeit-Spaltung zwischen 906 und 960, ja noch solchen aus dem Sung-Reich, wie Hsüä-dou's Meister Dschi-men und anderen, die in der mit Bodhidharma beginnenden Geschlechterfolge bereits auf der sechzehnten Stufe stehen.

Demzufolge verfährt Yüan-wu in seinen Vorträgen in der Weise, dass er von Kapitel zu Kapitel die beiden von Hsüä-dou stammenden Abschnitte, das Beispiel und den Gesang, zum Gegenstand seiner Betrachtung macht, wobei der eigentliche Nachdruck selbstverständlich auf dem Beispiel liegt, in dem die Alten selbst zu Worte kommen. Diesem von Hsüä-dou dargebotenen Beispiel schickt er in der Regel einen Hinweis voraus, der den Blick des Hörers oder Lesers schon im voraus in die

Richtung lenken will, in welcher hinter der als Beispiel dargebotenen Anekdote ihr eigentlicher Sinn zu suchen ist. Der Schüler soll von vornherein davor gewarnt sein, an Äußerlichkeiten in dem Reden oder Tun des Meisters hängen zu bleiben. Wenn bei einer Anzahl von Beispielen der Hinweis Yüan-wu's fehlt, so ist das wohl auf die schwere Vernachlässigung zurückzuführen, der seine Schrift nach seinem Tode ausgesetzt war, bis Dschang Ming-Yüan um 1300 ihre Reste wieder sammelte.

Nach dem Hinweis nun gibt Yüan-wu die von Hsüä-dou ausgewählte Anekdote. Als »Beispiel der Alten (oder) öffentlicher Aushang« von höchster Autorität ist sie ihm das Wichtigste, und er kann nicht warten, bis er sie zusammenhängend behandelt, er muss sofort zu jedem Sätzchen der Geschichte seine Glossen machen. Wie ein Tiger auf die Beute, so stürzt er sich darauf und dreht Satz für Satz herum, beleuchtet ihn als Zweifler, Spötter und Bewunderer von allen Seiten, nur damit die Hörer in Bewegung geraten und sich üben lernen, selbst zu unterscheiden, was das richtige Verständnis sei und was ihr eigener oder anderer Leute Unverstand.

Dann erst gibt Yüan-wu zu dem Beispiel eine ernsthafte Erläuterung. Sie ist freilich alles andere als ein Kommentar in unserem Sinn, anders auch als etwa eine erbauliche Schriftauslegung. Den Kernpunkt, den es zu begreifen gilt, drückt er mit Worten niemals aus; er deutet nur von ferne an; und dies mit voller Absicht. So hatte er es, wie wir sahen, bei seinem Meister Fa-yän selbst erfahren. Aber durch seine Andeutungen, durch seine Zitate von anderen Meistern und besonders durch die Mitteilung von Anekdoten ähnlichen Charakters versteht er es auf feine Weise, die Hörer näher an den Kern heranzuführen.

Dann wendet er sich wieder Hsüä-dou zu als dem, der zu dem Beispiel mit wenigen gedrängten Versen stets das Allerbeste sagt. Aber auch hier kann er sich die Glossen nicht versagen. Zu jedem einzelnen Vers ergeht er sich in Zweifel, Spott und höchstem Lob auf seinen Dichter, bevor er wiederum sich auf eine zusammenhängende Erläuterung des Gesanges einlässt. Hier befasst er sich mit Hsüä-dou und hebt hervor, wie trefflich dieser es versteht, den Sinn des Beispiels kurz und scharf herauszustellen. Nicht jedesmal ergibt diese Erläuterung zum Gesang

noch Neues zum Verständnis des Beispiels; manchmal aber enthält gerade sie am deutlichsten die Lösung. Oft hat man den Eindruck, dass die Erläuterungen zum Gesang am stärksten beschädigt worden sind. Manche sind so dürftig, dass man annehmen muss, eine spätere Hand habe sie als Lückenbüßer angefügt, und dass man auf die Übersetzung auch verzichten könnte.

Im Ergebnis stellt sich also Yüan-wu's Darbietung der hundert Beispiele der Alten mit Gesängen Hsüä-dou's von Kapitel zu Kapitel in folgender Ordnung dar:

1. Hinweis

(Tschui-schi, japanisch Sui-ji), von Yüan-wu.

2. Das Beispiel

(Dsö, japanisch Soku), von Hsüä-dou älterer Überlieferung entnommen, gelegentlich von eigenen Bemerkungen begleitet.

3. Zwischenbemerkungen

(Dscho-yü, japanisch Jaku-go) zum Beispiel, von Yüan-wu.

4. Erläuterung

(Ping-tschang, japanisch Hyô-shô) des Beispiels, von Yüan-wu.

5. Gesang

(Sung, japanisch Ju), von Hsüä-dou.

6. Zwischenbemerkungen zum Gesang, von Yüan-wu.

7. Erläuterung des Gesangs, von Yüan-wu.

Von Yüan-wu's Zusätzen zu Hsüä-dou's Grundstock sind die Hinweise mit besonderer Sorgfalt gearbeitet, häufig in gehobenem, fast dichterischem Stil. Davon heben sich die Zwischenbemerkungen und ebenso die Erläuterungen durch die Sorglosigkeit des Ausdrucks merklich ab. Wahrscheinlich sind sie von Schülern nachgeschrieben und im Rohzustand dem Ganzen einverleibt worden. Sie enthalten viele Ausdrücke aus der Umgangssprache der Sung-Zeit, sind nicht immer gut geordnet und weisen gelegentlich auch schwache Stellen auf Im Ganzen gesehen aber haben sie gerade so auch ihren eigenen Reiz; man sieht fast mit Augen, hört mit Ohren, wie der Meister sich ereifert, wie er falsche Auffassungen verwirft, wie er seinen Schülern väterlich zu Herzen redet.

Ob er den Titel »Von der Smaragdenen Felswand« seinem Buche selbst gegeben hat, lässt sich nicht sicher sagen, doch ist es sehr wahrscheinlich. Denn der Name stammt von seinem Zimmer, das er zwischen 1111 und ungefähr 1116 auf dem Djia-schan in dem Zen-Hof

»Wunderquell« bewohnt hat. Dort hing als Wandschmuck ein Schriftbild, bestehend aus den beiden Zeichen BI-YÄN, d. h. Smaragdene Felswand, und darnach führte auch das Zimmer selbst den Namen Bi-yän-schi, das »Zimmer zur Smaragdenen Felswand«. Es ist der Ort, an dem das Buch entstanden ist. Mit diesem Ausdruck hat es folgende Bewandtnis. In der Tang-Zeit, während des 9. Jahrhunderts, wirkte auf dem Djia-schan bei Li ein Enkelschüler des Kap. XXXIII, S. 13 erwähnten Meisters Yau-schan namens Schan-hui**7**, der, wie es nicht anders sein kann, von dem Wunder der an Schluchten und Felsen reichen Landschaft seines einsamen Klosters tief erfüllt war. Eines Tages fragte ihn ein Mönch: Wie sind denn die äußeren Umstände auf dem Djia-schan? Schan-hui antwortete ihm, indem er aus einem wohl von ihm selbst verfassten Abendlied zwei Verse wiederholte:

Affen verziehn sich, das Junge im Arm,

hinter die grünenden Hänge.

Vögel stürzen sich, Blumen im Schnabel,

vor die smaragdene Felswand.

Der kunstvolle Parallelismus dieser Verse zeigt deutlich genug, dass das Wort Smaragd hier in keiner Weise realistisch-physikalisch zu verstehen ist, sondern als ein Ausdruck dichterischer Begeisterung im Anblick der im letzten Abendschimmer leuchtenden Wald- und Berglandschaft. Dies ist überhaupt der Sinn, in dem das Wort »Bi« auf Farbwirkung gewandt wird, ob es sich dabei um Meergrün handelt oder Himmelblau; es ist nie nur sachliche Bezeichnung einer Farbe; dafür gibt es andere Wörter. Es hat stets den Ton bewundernder Begeisterung. Und diese wird im Zen vertieft zu der Erkenntnis, dass gerade in dem flüchtigsten Schein, der uns die Welt der. Dinge vorzuspiegeln pflegt, ihr tiefster Sinn sich offenbart: ein unfassbares Nichts zu sein, das doch kein Nichts ist, sondern irgendwie das einzig Wahre, die Quelle höchster Seligkeit. Auch Hsüä-dou schätzt das Wort Smaragd in diesem Sinn und weiß es zu verwenden. Wenn er im Gesang zum 20. Beispiel sagt: »Ferne Berge ohne Ende, eine Welt Smaragd«, dann erinnert er sich dabei vielleicht sogar der obigen Verse des alten Schan-hui. Und wenn im darauffolgenden Jahrhundert seine Gesänge unter dem Titel »Von der Smaragdenen Felswand« herausgegeben wurden, so geschah das wiederum nicht ohne Seitenblick auf eben diesen Gesang, der sozusagen den Hintergrund zeigt, auf welchem das Wort von der smaragdenen Felswand verstanden werden will.

Dass nun aber diese Schrift nicht lange nach Yüan-wu's Tod durch seinen eigenen besten Schüler und anerkannten Nachfolger in wahrscheinlich der Mehrzahl vorhandener Exemplare dem Feuer übergeben worden ist, hat schon immer die Gemüter erschreckt und Rätsel aufgegeben. Dieser Schüler führte als Meister den Namen, Da-hui (japanisch Dai-e; 1089 bis 1163) und wurde von Yüan-wu selbst als stärkste Kraft der Lin-dji-Schule in der jüngeren Generation hochgeschätzt und gefördert. Diese Energie äußerte sich bei ihm aber auch in einem ungewöhnlichen Eigensinn, in stürmischer Schroffheit und ungezügelter Kampflust. Er hatte von seinem Meister Yüan-wu die Behandlung von »Beispielen der Alten« als wichtiges Mittel zur Einführung der Schüler in den Geist des Zen übernommen und verfocht diese Methode sogar leidenschaftlich gegen den damals führenden Meister der Tsau-dung-Schule, der sie als das »Zen der Anekdotenbetrachtung« herabgesetzt hatte. Nun aber bemerkte er, wie ein Gewährsmann berichtet, dass seine Schüler, wenn er mit ihnen irgendein solches Beispiel besprach, anstatt ihre eigenen

Gedanken dazu zu äußern, Sätze aus dem Bi-yän-lu, die sie auswendig gelernt hatten, vortrugen. Damit war allerdings der Zweck, den Yüan-wu verfolgt hatte, verfehlt, und man kann sich sogar vorstellen, dass Da-hui in seinem Feuereifer überzeugt war, im Sinne des Meisters zu handeln, wenn er dessen hinterlassene Schrift verbot und sie, soweit erreichbar, den Flammen anheimgab. Es ist durchaus nicht nötig, hinter dieser Tat niedrige Beweggründe zu suchen. Denn der Widerspruch gegen schriftliche Überlieferung liegt im Wesen des Zen selbst begründet. Ein jeder soll

die Wahrheit und das Leben auf eigene, freie Weise finden, und nur dazu will der Meister als ein Führer ihm behilflich sein. Das geschriebene Wort ist, wie man es im Buddhatum, und nicht nur dort, erlebt hat, dem Missverstand und Missbrauch ausgesetzt. Genau besehen, ist auch schon zwischen dem Zen, das sich an »Beispielen der Alten« aufbaut, und dem Zen der Alten selbst ein feiner Unterschied, der nur durch stilles Reifen überwunden werden kann. Auch das Zen, dem es um nichts zu tun ist, als um ewige, zeitlose, höchste Wahrheit, hat auf dieser Erde seine Geschichte. sein Werden, Wachsen, seine Wandlungen, hat im Anfang Jugendfrische, und im Alter droht auch ihm Erstarrung.

Das ist schon aus den »Beispielen der Alten« in Yüan-wu's Bi-yän-lu ersichtlich. Nur dass hier noch ganz und gar der Geist der Einheit überwiegt. Wohl wählt Hsüä-dou als Vorbilder für die Nachwelt Meister der verschiedensten Gemütsart. Schon vom Sechsten Patriarchen an läuft die Überlieferung in zwei Linien, und diese verzweigen sich in fast verwirrender Vielfalt. Tritt im Verlauf der Linie ein Meister von besonderer Kraft und eigener Methode, eigenem »Hausbrauch« auf, so bilden seine Nachfolger eine besondere Schule und nennen sich nach ihm. So gehörte Hsüä-dou zu der Schule Yün-mën's, Yüan-wu zu der Lin-dji's, die in Japan Rinzai-Schule heißt und am fleißigsten das im Bi-yän-lu aufbewahrte Erbe hütet. Stärker der Geschichte abgewandt und um so mehr zeitloser Stille zugekehrt ist die Tsau-dung-Schule, die als Sôtô-Schule ebenfalls in Japan weiterlebt. Hsüä-dou lässt von allen den verschiedenen Schulen Meister zu Wort kommen, und Yüan-wu führt in seinen Erläuterungen deren noch viel mehr an. Streit gibt es hier nicht. Dazu kam es erst eine Generation nachher, als der führende Meister der Tsau-dung-Schule die des Lin-dji wegen ihrer »Anekdotenbetrachtung« kritisierte und Da-hui daraufhin zurückspottete, die Tsau-dung-Schule betreibe das Zen des schweigenden Leuchtens, ein Ausdruck, den der Gegner triumphierend aufgriff und bestätigte: genau das sei die Meinung. Im Bi-yän-lu spielen solche Zuspitzungen keine Rolle; im Lichte dieser Schrift und der darin berufenen Meister lösen sie sich auf (Näheres über die geschichtliche Entwicklung der Zen-Schulen in China und Japan enthalten die im Literaturverzeichnis angegebenen Schriften von D. T. Suzuki und die zusammenhängende Darstellung von Heinrich Dumoulin.)

Wichtig am geschichtlichen Verlauf ist für uns hier nur das eine, dass die »Schrift von der Smaragdenen Felswand« schon bald nach ihrer Veröffentlichung durch Dschang Ming-yüan, nämlich in den Jahren 1326 und 1329 nach Japan kam, wo die Zen-Tradition der beiden soeben genannten Schulen bereits hundert Jahre früher durch die aus China zurückgekehrten Meister Eisai und Dogen Wurzel geschlagen hatte und nun in lebhaftem Aufschwung begriffen war. Während in China das

Buddhatum unter dem übermächtigen Einfluss des neu erstandenen, durch buddhistische Elemente vertieften Konfuzianismus an Schwungkraft einbüßte und allmählicher Verknöcherung anheimfiel, erstanden dem Zen in der führenden Schicht des japanischen Volkes Männer, die es in genauester Anlehnung an das chinesische Vorbild, in eindringendem Studium seiner Schriften, allen voran des Heki-gan-roku (Bi-yän-lu), mit ernstem Fleiß und innigstem Verständnis in sich selbst verwirklichten und damit zu berufenen Führern auch im öffentlichen Leben wurden. von ihnen und von ihrer Lebensführung ging ein Einfluss aus, der seit dem 15 Jahrhundert den japanischen Lebensformen jenen Zug edler Schlichtheit, ungezwungener Natürlichkeit und dabei doch zarten Freisinns, den wir an ihnen bewundern, aufgeprägt hat. (Man vergleiche hierzu das schöne Buch von D. T. Suzuki: »Zen und die Kultur Japans«, Stuttgart 1941.)

So kommt es, dass der heutigen Welt das Wissen um den chinesischen Buddhismus überhaupt und um seine Zen-Schulen im besonderen am besten und verständlichsten auf dem Wege über Japan vermittelt wird. Es gibt hinsichtlich buddhistischer Tradition und Lehre zwischen Japan und China keine scharfe nationale Grenze. Die Schriften, die der japanische Buddhismus von China übernommen hat, werden dort noch heute chinesisch gelesen, die Väter, auf welche seine eigenen Väter sich berufen, sind Chinesen. Die lange Friedenszeit, die diesem Inselreich bis in die neueste Zeit beschert war, hat es ermöglicht, dass die von China übernommenen Denk- und Lebensformen hier weit ungestörter wachsen und ausreifen konnten als in ihrer eigenen Heimat. Und seitdem vor hundert Jahren Japan sich dem Abendland und seiner Denkungsart geöffnet hat, ist dort auch auf buddhistischem Boden eine Wissenschaft modernen Stils erwachsen, die über Lehre und Geschichte des Buddhismus Werke von umfassendster Gelehrsamkeit und klarem Blick für die entscheidenden Probleme hervorgebracht hat, an welchen die religionsgeschichtliche Forschung des Abendlandes nicht vorübergehen kann. In Japan haben darum auch Europäer und Amerikaner zum erstenmal in die inneren Triebkräfte der Zen-Schulen einen Blick tun können, der ihnen die Größe und Bedeutung dieser geistigen Bewegung überraschend zum Bewusstsein brachte. Und Japaner waren es, die erstmals den Mut fanden, das geistige Erbe, das ihnen selbst als Höchstes galt, vor dem Abendlande zu vertreten, und das mit einem guten Unterbau profunden Wissens.

Deutsche Beiträge zur Erforschung des Zen

Unter Deutschen hat der Leipziger Religionswissenschaftler Hans Haas schon vor etwa fünfzig Jahren eine ausführliche Darstellung der japanischen Zen-Schulen veröffentlicht. Den ersten tiefen und lebendigen Eindruck von der inneren Kraft des Zen aber erhielten wir Deutsche durch das 1925 erschienene Buch von Schuej Ôhasama und August Faust:

»Zen, der lebendige Buddhismus in Japan«, in welchem bereits elf Beispiele aus der Sammlung Bi-yän-lu (dort »Hekigan-loku« geschrieben) behandelt sind. In weitere Kreise drang dann später das viel gelesene kleine Buch von Eugen Herrigel: »Zen in der Kunst des Bogenschießens«, welches zeigt, wie ein deutscher Philosoph ohne viel Studium von Quellenschriften und Geschichte einfach durch die Übung in der Kunst des Bogenschießens unter Führung eines zenerfüllten Meisters auf dasselbe innere Geheimnis stieß, um welches alle hundert Beispiele der Alten, die Gesänge Hsüä-dou's und die Reden Yüan-wu's kreisen. Inzwischen hat der große japanische Zen-Gelehrte Daisetz‘ T. Suzuki, aus derselben Schule kommend wie Ôhasama, nämlich von dem Vorkämpfer des Zen während der ersten Jahrzehnte der Europäisierung Japans, Shaku Sôen (1859-1919), und mit weitem Wissen, feinster Bildung, ungewöhnlicher Meisterschaft der Darstellung gleichermaßen ausgerüstet, durch seine ebenso gelehrten wie anmutig lesbaren Werke in englischer Sprache die genannten Schriftsteller an umfassender Wirkung weit überholt und namentlich in Amerika, aber auch in Europa starke Beachtung gefunden und geistig regen Kreisen Anlass zu lebhafter Diskussion gegeben.

Um so stärker aber macht sich deshalb das Bedürfnis fühlbar, an die Ursprünge, konkret gesprochen: an die Väter dieser geistigen Bewegung selbst heranzukommen, also auf dem Weg, den schon Ôhasama und Faust beschritten haben, fortzufahren und die Schriften zu erschließen, die den Geist des Zen in seiner eigentlichen Blütezeit erkennen lassen.

Einen Vorstoß in dieser Richtung machte 1953 die deutsche Übersetzung der Beispielsammlung Wu-men-guan von Heinrich Dumoulin, S.J.**8** Diese Schrift ist aus derselben Schulrichtung, der Yüan-wu angehört, hervorgegangen und wird in der japanischen Rinzai-Schule neben dem Bi-yän-lu zur Einübung im Zen häufig verwendet. Nur trägt sie schon den Stempel einer etwas späteren Zeit (sie ist im Jahr 1228 erschienen), ist knapper, karger in der Form und lässt sowohl den freien Schwung der Verse Hsüä-dou's als auch den Feuergeist eines Yüan-wu mit seinem warmen Herzen, seinem Humor und seinem Reichtum an Beispielen vermissen. Der Titel, mit dem Dschang Ming-yüan um das Jahr 1300 das Bi-yän-lu als die »vornehmste Schrift der Lehre unseres Glaubens« rühmte, ist jedenfalls nicht unberechtigt.

(Hier verdient Erwähnung auch der 2. Band des Werkes »Meditations-Sutras des Mahâyâna-Buddhismus«, herausgegeben von Raoul von Muralt, Zürich 1956. Er enthält die deutsche Übertragung von englischen Übersetzungen des Mönches Dschu Tschan [John Blofeld] in Bangkok, und zwar die der Darlegungen des Meisters Huang-bo [vgl. unser 11. Beispiel] über die Vermittlung von Geist zu Geist nach den Aufzeichnungen des Kanzlers Pe Hsiu [Tschuan-hsin Fa-yau, japanisch

Den-shin Hôyô], nebst einem Anhang; 2. die lehrreiche und lesbare Schrift des Tang-Mönchs Hui-hai über das »Blitzartige Begreifen« [Dun-wu Ju-dau Yau-men-lu, japanisch Tongo Nyû-dô Yô-mo-ron]. Wer in den Geist des Bi-yän-lu eingedrungen ist, kam viel Gewinn von ihnen haben. Nur sind entscheidend wichtige Begriffe des Originals auf deutsch nicht immer glücklich ausgedrückt, was bei der Übersetzung einer Übersetzung sich leider schwer vermeiden lässt.)

Die Übersetzung des Bi-yän-lu

Es war freilich keine leichte Arbeit, diese Schrift von der Smaragdenen Felswand auch nur sprachlich zu verstehen, geschweige denn, an ihren inneren Sinn heranzukommen. Ohne die vorzügliche Einführung, welche die japanischen Erklärer geben, wäre der Übersetzer an seiner Aufgabe längst erlegen. Seine beste Hilfe war das große Werk von Katô Totsudô, dessen leichtgeschriebenen »Hundert Reden über Mahâyâna« er schon vor über fünfzig Jahren die erste Einführung in das japanische Buddhatum verdankte. inzwischen hat dieser von geschichtlichen wie dogmatischen Kenntnissen geradezu übersprudelnde Gelehrte es fertig gebracht, die hundert Kapitel des Bi-yän-lu oder, wie er japanisch sagt, des Heki-gan-roku in einem Werk von zwölf Bänden zu je durchschnittlich 400 Seiten des langen und des breiten zu erklären, so dass auch der Neugierigste fast über jeden dunklen Punkt und über jeden rätselhaften Namen Auskunft findet. Dass auch er zuweilen versagt, liegt an der Schwierigkeit des Stoffes, vielleicht auch daran, dass die heutigen Japaner sich für das Verständnis älterer chinesischer Schriften ganz auf die Überlieferung ihrer eigenen alten Meister stützen, ohne das Fortleben der alten Ausdrücke in der Sprache des heutigen Chinas gebührend zu beachten.

Aber auch bei der besten japanischen Hilfe ist bis zu angemessener Verdeutschung der chinesischen Meister noch ein weiter Weg. Ermessen kann das nur, wer die Verschiedenheit der Sprachen kennt. Es ist der Vorzug, ist der Ruhm der indogermanischen Sprachen, vom

Sanskrit über Griechisch und Latein bis her auf unser Deutsch, ganz klar zu unterscheiden zwischen Einzahl und Mehrzahl, erster, zweiter und dritter Person, Subjekt und Objekt, Aktiv und Passiv, Tatsache und Möglichkeit, direkter und indirekter Rede. Aber die Geleise, die wir uns damit geschaffen haben, sind auch eine Bindung, und zwar eine, der wir treu bleiben wollen und müssen. Das Chinesische dagegen ist von diesen Bindungen in weitem Maße frei. Nicht als hätte es nicht auch dieselben Unterscheidungen im Kopf bereit. Aber es zieht ihre Linien in der Form der Worte nicht so ängstlich aus wie wir. Es vertraut darauf, dass man sich jeweils schon verstehen wird. Das bedeutet, dass man einen chinesischen Satz verstehen muss, noch ehe man ihn übersetzt. Es bedeutet ferner, dass die Übersetzung, auch wenn sie auf richtigem Verständnis beruht, den Sinn des Satzes doch immer irgendwie einengt oder aber

auch etwas hinzuträgt, was nicht unbedingt darin enthalten sein muss. Und wenn es nun gar noch Zen-Meister sind, die mit den Worten, die sie reden, etwas ganz anderes sagen wollen, als was im bloßen Wortlaut liegt, dann kann der Übersetzer leicht verzweifeln. Er darf es hier bekennen, dass er in der Tat von einem Beispiel zu dem andern immer nur durch die Verzweiflung hindurch die Lösung gefunden hat, die er verantworten zu können glaubt. Es liegt dies in der Natur der Sache. Denn Zen erfordert nun einmal, wie jeder Glaube, einen Sprung ins Dunkle; es ist, wie der Titel jener etwas späteren Beispielsammlung als der unseren besagt, eine »Grenzsperre ohne Durchgang«, oder, wie der Übersetzer Dumoulin es nennt, ein »Pass ohne Tor«.

Chinesische und japanische Kommentare

Diese Schwierigkeiten sind der Grund für die große Zahl von Kommentaren, die von jeher zu diesem Buch geschrieben worden sind. Wer durch die Sperre möchte und doch nirgends einen Durchgang sieht, der wendet sich um Rat an solche, die ihn geben können. Die erste Hilfe zur Lösung der aufgegebenen Rätsel bieten bereits die zwei Verfasser selbst. Hsüä-dou's Gesänge sind dafür gewiss der beste Rat. Nur dass auch sie schwer zu verstehen sind. Sie gleichem einem Scheinwerfer, der aus weiter Ferne einen hohen Berg beleuchtet, zu dem der Aufstieg noch im Dunkeln liegt. Schon achtzig Jahre später empfand Yüan-wu das Bedürfnis, seinen Schülern nicht nur zu den Beispielen selbst, sondern ebenso zu den Gesängen Hsüä-dou's den Zugang zu erleichtern. Und was er nun seinen Schülern vorträgt, das ist auf deren Zeitumstände zugeschnitten und setzt Kenntnisse voraus, die späteren Generationen nicht ebenso geläufig waren.

So kommt es, dass die »Niederschrift von der Smaragdenen Felswand« fast niemals allein, sondern immer neu von den verschiedensten Meistern mit eigenen Zusätzen versehen und in diesem vielschichtigen Zustand dargeboten worden ist. Alle diese

Schrifterklärungen aber sind nicht etwa Kommentare im Sinne wissenschaftlicher Exegese, sondern dienen dem auslegenden Meister stets nur zu Erweckung seiner Hörer. Darum schenken diese Erklärer den Begleitumständen eines Beispiels, dem Lebenslauf der handelnden Personen und allem, was damit zusammenhängt, nur flüchtige Beachtung. Sie haben auch nicht das Bedürfnis, näher darauf einzugehen; denn sie stehen mit jenen Alten selbst im Strom gemeinsamen geschichtlichen Erlebens.

Die Zusätze zur deutschen Übersetzung

Für den deutschen Übersetzer stellte sich deshalb die Aufgabe von vornherein anders. Uns ist das mittelalterliche China eine fremde Welt. Wir haben das Bedürfnis, uns diese Menschen überhaupt einmal in ihrem

Leben und Treiben näher anzusehen. Darum sind wir der Lebensgeschichte der auftretenden Personen, ihren Zeitumständen, ihren Wanderungen durch das weite chinesische Land, ihrer Beschäftigung mit dem auf sie gekommenen geistigen Erbe, sei es buddhistisch oder altchinesisch, nachgegangen und sind dabei auf mancherlei gestoßen, was dem Bild Kontur und Farbe gibt. Freilich mussten wir dabei auf Spezialuntersuchungen verzichten. Manche Daten aus der Überlieferung der Zen-Schulen sind unzuverlässig, wie der moderne Zen-Historiker Ui Hakuju überzeugend nachweist. Die Klärung solcher dunklen Punkte lag nicht im Rahmen dieses Werks. Auch Textkritik zu treiben, war nicht möglich, obwohl besonders die Erläuterungen Yüan-wu's vielfach Spuren von Textverderbnissen aufweisen. Die erste kritisch exakte Textausgabe, 1963 erschienen, war noch nicht zur Hand. Doch haben manche der älteren Erklärer ein feines Gefühl für echt und unecht, und in den meisten Fällen stimmen ihre Urteile überein. Ihnen ist der Übersetzer meist gefolgt; manchmal sah er sich auf eigenes Gutdünken angewiesen. Schließlich waren auch philologische Spezialerörterungen im Rahmen dieses Buchs nicht angebracht. Die Übersetzung selbst stellt die Entscheidung dar, die in manchen Fällen erst nach jahrelanger Überlegung getroffen wurde und später vielleicht wieder einer besseren Erkenntnis weichen muss.

Bei aller Aufmerksamkeit, die somit der Übersetzer den biographischen, historischen und andern Umständen geschenkt hat, konnte aber auch für ihn die eigentliche Aufgabe nur die eine sein, die Männer, die in den berichteten Vorgängen auftreten, so zu Wort kommen zu lassen, wie sie es selber meinten und wie ein deutscher Leser es imstande ist aufzunehmen. Das ist freilich leichter gesagt als getan. Vielleicht war es Vermessenheit, sich diese Aufgabe auch nur zu stellen. Der Übersetzer kann es für sich selber nicht entscheiden. Er hat es nur eben gewagt und stellt sich gern dem Urteil derer, die dazu die innere Vollmacht haben.

Die Ordnung innerhalb der einzelnen Kapitel

Da der »öffentliche Aushang« oder, wie die Texte sagen, »das Beispiel« den eigentlichen Kern jedes Kapitels bildet, gebrauchen wir nach dem Vorgang der japanischen Ausgaben den Ausdruck »Beispiel« auch für die Überschrift jedes Kapitels. Wir schreiben also statt Kapitel I, II usw. durchweg: Erstes (Zweites usw.) Beispiel.

Damit nun beim Lesen nie ein Zweifel darüber aufsteige, welche Worte oder Sätze dem chinesischen Text entsprechen und welche von dem Übersetzer der Erklärung halber hinzugefügt sind, haben wir zunächst jedes einzelne Kapitel in zwei Teile geschieden, deren erster grundsätzlich nichts bieten soll als nur die Übertragung des chinesischen Textes, also der Reihe nach den Hinweis Yüan-wu's, sofern ein solcher da ist dann das Beispiel und den Gesang Hsüä-dou's, endlich je zu diesen beiden die Zwischenbemerkungen und die Erläuterungen Yüan-wu‘s.

in diesem ersten Teil sind die drei wichtigsten Abschnitte, nämlich der Hinweis, das Beispiel und der Gesang, durch größeren Druck und Initialen ausdrücklich herausgehoben. Bei ihnen ließ sich der Grundsatz, fremde Zutaten fernzuhalten, restlos durchführen.

Die Zwischenbemerkungen Yüan-wu's erscheinen in den chinesischen und japanischen Ausgaben, wie ihr Name besagt, zwischen die einzelnen Sätze des Beispiels, ja sogar zwischen die Verse des Gesangs auf eine Weise eingeschaltet, die beim Lesen stört und namentlich den Gesang nur schwer genießbar macht. Wir haben sie deshalb aus ihrem Haupttext jedesmal herausgezogen, um sie in einem nachfolgenden Abschnitt gesondert zu geben, wobei vor jeder Gruppe von Bemerkungen der Satz bzw. Vers, auf den sie sich beziehen, wiederholt wird.

Damit der chinesische Text von dem heutigen deutschen Leser verstanden werden kann, bedarf es zahlreicher Erläuterungen. Wir haben sie auf zweierlei Weise gegeben: kürzere Bemerkungen, die zum sofortigen unmittelbaren Text- und Wortverständnis dienen können, haben wir in eckige Klammern [......] in den chinesischen Text selbst eingefügt oder in Fußnoten unter den Text gestellt. In diesen Fußnoten finden sich auch die vollen Namen der im Text erwähnten Meister mit Hinweisen auf die betreffende Stelle in den Traditionstafeln Alle in eckigen Klammern stehenden Bemerkungen und alle Fußnoten sind also Zusätze des Übersetzers.

Ausführlichere Erläuterungen, Erörterungen und Bemerkungen jedoch haben wir unter der zusammenfassenden Überschrift »Erklärungen zum Text«, jeweils mit einer neuen Seite beginnend, hinter die Kapitel gestellt; alles, was unter dieser Überschrift steht, stammt also ebenfalls vom Übersetzer.

Es hängt nun vom Beheben und Bedürfnis eines Lesers ab, in welcher Reihenfolge er die verschiedenen Teile eines Kapitels lesen will. Er kann sich an die Ordnung, wie sie dasteht, halten. Er kam aber ebenso von jedem Teilabschnitt des Textteils nach hinten greifen, um nachzusehen, ob er etwas findet, was ihm von Nutzen ist. Er wird freilich bemerken, dass nicht jede Kleinigkeit erklärt ist, ja dass überhaupt der Umfang der Erklärungen mit dem Fortschritt der Lektüre allmählich abnimmt. Denn viele Wendungen, die anfangs fremd

erschienen, werden dem aufmerksamen Leser mit der Zeit vertraut. Und schließlich kann er soweit kommen, den Text allein ganz ohne Zusätze zu lesen, und hat dann erst vielleicht den vollen Gewinn davon.

Sprachliches

Lautform der chinesischen Wörter

Chinesische Wörter lesen wir durchweg so, wie ihre Schriftzeichen heute gemein chinesisch gesprochen werden. Das bedeutet eine starke Abweichung von der Lautform, welche dieselben Wörter in der japanischen

Zen-Tradition haben. Für Hsüä-dou z. B. sagen die Japaner Setchô, für Yüan-wu En-go. Gewiss lauteten diese Namen zur Lebenszeit ihrer chinesischen Träger etwas anders als heute; ihre damalige Lautform lag zwischen der chinesischen der Gegenwart und der in Japan überlieferten irgendwo in der Mitte. Zieht man aber in Betracht, wie sehr auch heutige chinesische Personennamen bei der Übertragung auf japanische Lautgewohnheiten an Farbe verlieren, ja völlig entstellt erscheinen, so wird man anerkennen müssen, dass jene alten Chinesen, die im Bi-yän-lu immerhin die Hauptpersonen sind, ein Anrecht darauf haben, wenigstens in der Sprache ihrer heutigen Landsleute angesprochen zu werden Andererseits ist aber nicht zu vergessen, dass dieselben Chinesen für die japanischen Zen-Freunde mindestens soviel bedeuten wie für das heutige China und dass sie ihnen eben in der japanischen Lautform wert und teuer sind. Man kann auch Engländern nicht zumuten, die Apostel John und James auf einmal Johannes und Jakobus zu nennen. Obendrein geht die japanische Lautform der chinesischen Meisternamen in manchen Büchern über Zen bereits durch die Welt (obwohl gerade der bedeutendste Verfasser von Büchern über Zen, Daisetz' T. Suzuki, gewissenhaft seit Jahren die chinesische Lautform gibt). Mit Rücksicht hierauf fügen denn auch wir in wichtigen Fällen dem chinesischen Namen seine japanische Entsprechung bei und setzen in der Traditionstafel des Anhangs überhaupt unter jeden chinesischen Namen auch seine japanische Lesung.

Umschrift und Aussprache

Da unsere Ausgabe des Bi-yän-lu sich zunächst an deutschsprachige Leser aus verschiedenen Interessenkreisen wendet, so haben wir für die Umschrift des Chinesischen ein System gewählt, welches dem deutschen Lautverständnis nach Möglichkeit entgegenkommt. Dabei sind, wie immer, einige Notbehelfe nicht zu umgehen. Der Leser wird gebeten, folgende Besonderheiten zu beachten:

y steht durchweg für unseren Jotlaut, also wie in York, yard usw.

j in dji, tji, djü, tjü und ähnlichen Verbindungen ist unserem Jot ähnlich, nur stärker gequetscht.

j im Anlaut (z. B. in jan, jung, jo) ist ein so stark stimmhaftes (d. h. tönendes) sch mit zurückgebogener Zungenspitze, dass es noch weicher klingt, als im französischen Jean, jour usw., und bereits als ein englisches Anlauts-r (wie in right and wrong) empfunden wird. In China schreibt man dafür heute r.

hs (in hsi, hsia, hsiä, hsü usw.) ist kein Doppel-, sondern ein einfacher s-Laut, bei breiter, flacher Zunge über die seitlichen Zungenränder weg gesprochen.

i in si, dsi, tsi, schi, dschi, tschi, ji (oder ri) ist nur ein Nachklang zum vorhergehenden Zischlaut, wird nicht zum Mund heraus, sondern bei

sich schließendem Munde einwärts durch die Nase gesprochen. Es kann deshalb ebensowohl als i wie als ein flüchtiges u aufgefasst werden.

b (ba, bo), d (dau, di), g (gan, guo), ds (dsi, dsun), dsch (dschung, dschou) sind stimmlos wie im Ober- und Mitteldeutschen. Darum schreiben die Angelsachsen dafür p, t, k, ts, ch.

p (pan, pu), t (tang, tiän), k (kai, ko), ts (tsi, tsö), tsch (tschi, tschuan) sind so stark zu sprechen, dass ein Hauchlaut nachklingt, also: p-han, t-han, tsch-hang usw. Zur Unterscheidung von p, t, k usw. setzen die Angelsachsen dafür ein Häckchen (p', t', k', ts', ch'), das freilich in Atlanten und Zeitungen meistens unterschlagen wird.

e spricht man mit schwach nachklingendem i (ej),

e (ben, feng usw.) dumpf, wie in haben, lieben, oben,

ö sehr offen, ähnlich wie e, nur länger,

ü noch höher und gespitzter als französisches u in tu, sur, pur.

Vokalhäufungen sind stets in einem Zug wie ein einziger Laut zu sprechen, erfordern daher in schwierigeren Fällen eine bedeutende Beweglichkeit der Sprechmuskeln. Man spricht sie mit Nachdruck auf dem ersten Laut in folgenden Verbindungen:

ai, au, ou (z. B. bai, lau, dschou; darum schreiben wir auch Dau an Stelle der englischen, meist falsch gelesenen Schreibung Tao); mit Nachdruck auf dem zweiten Laut in

ia, iau, iä, iu, ua, uai, ui, ue, üa, üä (z. B. djia, hsiau, hsiä, djiu, huai, schui, gue, schuo, yüan, hsüä).

Namen

Namen spielen in Ostasien eine große Rolle. je bedeutender ein Mensch ist, um so mehr Namen kann er sich in seinem Leben und

noch lange nachher zulegen. Für den Fremden ist die Fülle dieser Namen sehr verwirrend; wir haben uns deshalb auf möglichst wenige beschränkt. Bei den Meistern lassen wir schon den Familiennamen in der Regel unerwähnt, den Knabennamen ohnehin. Dagegen gilt der Name, welchen sie bei der Ablegung des Mönchgelübdes annehmen, in der buddhistischen Tradition als der eigentliche Hauptname und lässt obendrein in vielen Fällen schon auf den Charakter seines Trägers schließen. Ist aus dem Mönche aber nun ein Meister geworden, der in einem Kloster in den Bergen oder in der Großstadt lehrt, so nennt man ihn nach seinem Ort, nach der Stätte seines Wirkens, und dies ist die Art der Benennung, die im Bi-yän-lu durchaus überwiegt. Ihr sind wir schon im Fall des Meisters Hsüä-dou begegnet: Hsüä-dou heißt Schneeloch oder Schneemulde und ist an sich der Name des Berges, auf welchem der Mönch Dschung-hsiän als Meister lehrte. Seltener ist der Fall, dass einer mit einem vom Kaiser verliehenen Ehrennamen genannt wird, wie Yüan-wu, der als Mönch Ko-tjin heißt.

Auch die Klöster haben stets zwei Namen. Der eine gilt dem Kloster (Si,

japanisch ji) oder »Hof« (yüan, japanisch in) als religiöser Anstalt, der andere dem Berge (schan, japanisch san) oder dem Gipfel, dem Berghorn (yüä, japanisch gaku), auf oder an dem das Kloster steht.

Die Mönchs- und Meisternamen sind meist Doppelwörter, d. h. sie werden mit je zwei Schriftzeichen geschrieben. Aber nur zu gerne lassen die Chinesen in der Rede eines der beiden weg. Auch das kann sehr verwirrend sein; wir haben darum für die wichtigeren Personen stets den vollen Namen gegeben und die beiden Teile entweder durch Bindestrich verbunden oder ganz zusammengeschrieben. Zunächst hat es Sinn, die zwei Teile eines Namens durch Bindestrich deutlich zu unterscheiden. je vertrauter dann ein Name wird, um so eher schreibt man ihn als ein Wort. Es lässt sich hierüber keine feste Regel aufstellen.

In ganz Ostasien, China, Korea und Japan, geht der Geschlechtsname dem persönlichen Namen voran. Was wir Vornamen nennen, ist also dort der Nachname. Wir haben keinen Anlass, diese Ordnung nach europäischem Muster umzukrempeln. Auch in unseren Zeitungen erscheint jeder chinesische Politiker unter seinem richtigen Namen in chinesischer Ordnung. Ebenso reden wir von Julius Caesar, obwohl wir wissen, dass Julius nicht sein »Vorname« ist. Wir nennen deshalb bei Chinesen wie bei Japanern ihren Familiennamen zuerst.

Von unserer oben beschriebenen Umschrift weichen wir bei bekannten geographischen Namen, wie Yangtsekiang, Kanton, Fukien u. ä. ab und verwenden eine der Formen, die sich in den Atlanten findet. Doch auch diese gehen in der Schreibung oft weit auseinander. Für Fu-dschou, wie wir es schreiben, findet man auf den Karten Fu-tschou, Fu-chow, Foo-chow, Fou-tcheou und andere Formen, die alle stets den gleichen Namen meinen. Kopfzerbrechen macht das nur uns Buchstabenschreibern. Den Chinesen und Japanern sagen die zwei Zeichen »Glück« und »Bezirkshauptstadt« genug, damit den Namen jeder lesen kann, wie er es gelernt hat: der Chinese Fu-dschou, der Japaner Fuku-shû.

Japanisch und Sanskrit

Für die weit einfachere Schreibung, des japanischen halten wir uns an das international gebräuchlichste System, bei dem nur folgendes wenige zu beachten ist:

Einfache Vokale ohne Längezeichen stets kurz und leicht;

ei = ee mit leicht nachklingendem i (eej); nie wie ai zu lesen;

sh = sch, Zungenfläche an den unteren Zahnwurzeln;

j = dsch, sehr stimmhaft zart, Zungenfläche wie bei sh;

ch = tsch, Zungenfläche wie bei sh; tch also = ttsch;

Z = s, sehr stimmhaft, zart, wie französisches oder englisches z.

In Sanskritwörtern ist c wie tsch und j wie weiches dsch zu lesen (carita = tscharita, jnâ = dschnâ). Auf weitere Angaben können wir bei der Seltenheit indischer Ausdrücke in diesem Buch verzichten.

Erstes Beispiel

Wu-Di von Liang und Bodhidharma

Hinweis

HINTERM Berge Rauch sehen und schon wissen: dort brennt ein Feuer; hinter der Hecke Hörner erblicken und alsbald merken. da weidet Vieh; sich an der einen Ecke gleich die drei anderen deutlich machen; Augenmaß für Gran und Unze: das gehört für den Kuttenbruder zum täglichen Tee und Reis.

Hat einer gar den Strom der Mannigfaltigkeiten in sich abgeschnitten, dann mag er, sei‘s im Osten, sei's im Westen, bald auftauchen, bald verschwinden, mag kreuz und quer sich einmal widersetzen, ein andermal willfahren, mag geben und mag nehmen, ganz frei auf sich gestellt.

Wenn nun gerade so etwas wirklich vorkommt, so sage mir einmal: von welcher Art sind denn die Menschen, die das in ihrem Tun und Lassen üben? - Nun, seht euch das Rankengewirr des Hsüä-dou einmal an!

Das Beispiel

Wir legen vor:

WU-DI von Liang fragte den Großmeister Bodhidharma: Welches ist der höchste Sinn der Heiligen Wahrheit?

Bodhidharma sagte: Offene Weite - nichts von heilig.

Der Kaiser fragte weiter: Wer ist das Uns gegenüber?

Bodhidharma erwiderte: Ich weiß es nicht.

Der Kaiser konnte sich nicht in ihn finden.

Bodhidharma setzte dann über den Strom und kam nach We.

Später wandte sich der Kaiser an den Edlen Bau-dschi und befragte ihn.

Der Edle Bau-dschi sagte: Aber Eure Majestät wissen doch wohl, wer das ist? Oder nicht?

Der Kaiser erwiderte: Ich weiß es nicht.

Da sagte der Edle Bau-dschi: Das ist der große Held Avalokiteshvara, der das Siegel des Buddhageistes weitergibt.

Da reute es den Kaiser, und schließlich sandte er einen Boten ab, um Bodhidharma zurückzubitten.

Der Edle Bau-dschi aber riet: Sagen Eure Majestät es lieber niemand, dass Sie einen Boten schicken wollten, ihn zurückzuholen! Dem könnte das ganze Land nachlaufen: er kehrte doch nicht wieder um.

Zwischenbemerkungen zum Beispiel

»Wu-Di von Liang fragte den Großmeister Bodhidharma.« - Das zirpt und schnurrt nicht, was der Mann da redet.

»Welches ist der höchste Sinn der Heiligen Wahrheit?« - Welch ein Eselspflock! [Wie ein Esel sich an den Pflock festbinden lässt, so ein befangener Geist an Lehrsätze und dogmatische Formeln.]

»Bodhidharma sagte: Offene Weite - nichts von heilig.« - Etwas seltsam, möchte man sagen. [Das ist Yüan-wu's Art, auf etwas von gewaltigster Bedeutung hinzuweisen. Es ist, als sagte er: Welch merkwürdiger Rauch! Wer merkt, welch Feuer dahinter steckt?] - Sein Pfeil fliegt über Silla hinaus[1]. - Von tödlicher Klarheit! [Diesem Ausspruch Bodhidharmas stelle sich jeder, bis er den Pfeil darin im eigenen Herzen spürt.]

»Der Kaiser fragte weiter: Wer ist das Uns gegenüber?« - Das Gesicht voll Scham und Unbehagen, zwingt er sich zu überlegener Ruhe. - Er tappt im Finstern, wie nicht anders zu erwarten.

»Bodhidharma erwiderte: Ich weiß es nicht.« - Nanu! - Sein zweites Angebot ist keinen halben Heller wert. [Eine billige Antwort, meint Yüan-wu ironisch und versteckt dahinter seine Ehrfurcht vor der Tiefe dieses »Ich weiß es nicht«.]

»Der Kaiser konnte sich nicht in ihn finden.« - Schade! - Aber er hat gar nicht so unrecht. [Yüan-wu ergreift, halb ironisch, Partei für den Kaiser: von dessen Standpunkt aus gesehen, ist mit solch sonderbarem Heiligen nichts anzufangen.]

»Bodhidharma setzte dann über den Strom und kam nach We.« -

Dieser Irrgeist in Fuchsgestalt[2]! - Eine blamable Szene war nicht zu umgehen. [Wieder ironisch: der greise Heilige aus indischem Königsgeschlecht, vom chinesischen Kaiser empfangen, macht sich mit Schimpf und Schande aus dem Staub.] - Von West nach Ost, von Ost nach West.

»Später wandte sich der Kaiser an den Edlen Bau-dschi und befragte ihn.« - Einem armen Schlucker fallen seine Schulden ein. - Der daneben steht, hat Augen.

»Der Edle Bau-dschi sagte: Aber Eure Majestät wissen doch wohl, wer das ist? Oder nicht?« - Hätte doch der Kaiser den Edlen Bau-dschi nur gleich zum Land hinausgejagt! Das wäre das einzig Richtige gewesen. Und ihm noch dreißig Stockschläge dreingegeben! [Wieder nimmt Yüan-wu ironisch Partei für den Kaiser gegen Bau-dschi; denn er ist mit seinem Verständnis für Bodhidharma kaum besser als jener.] - Bodhidharma ist gekommen! [Aber eben damit, dass Bau-dschi nun für Bodhidharma das Wort ergreift, tritt dieser selbst dem Kaiser noch einmal vor Augen, und dieses Mal mit anderem Erfolg.]

»Der Kaiser erwiderte: Ich weiß es nicht.« - Nun steht umgekehrt der Kaiser selbst für Bodhidharmas Rätselwort gerade. [In Bodhidharmas Wort »Ich weiß es nicht« liegt unergründliche Tiefe. Jetzt sagt Wu-Di dasselbe; man könnte denken, er wolle es an Tiefsinn jenem gleichtun! Aber nun, da er es sagt, ist es die reine Ignoranz! Beißender Spott!]

»Da sagte der Edle Bau-dschi: Das ist der große Held Avalokiteshvara, der das Siegel des Buddhageistes weitergibt.« - Er gibt ihm eine ganz verworrene Deutung. [Avalokiteshvara und Siegel des Buddhageistes sind auch nur Namen; dem Kaiser, der bei der Begegnung mit Bodhidharma persönlich nichts gemerkt hat, werden sie nicht helfen. Der ist starr, wie das folgende Gleichnis zeigt.] - Unterarm und Schenkel kann man nicht nach außen biegen.

»Da reute es den Kaiser, und schließlich sandte er einen Boten ab, um Bodhidharma zurückzubitten.« - Er bekommt ihn bestimmt nicht zu fassen. - Wie ich schon vorhin sagte: Es zirpt und schnurrt nicht, was er redet.

»Der Edle Bau-dschi aber riet: Sagen Eure Majestät es lieber niemand, dass Sie einen Boten schicken wollten, ihn zurückzuholen« - Stirbt jemand beim Nachbarn auf der Ostseite, so helfen die von der Westseite bei der Totenklage mit. [Bei den Nachbarn geht der Schmerz nicht so tief; sie verlangen den Hingeschiedenen nicht wieder zurück. Bau-dschi ist im Herzen mit Bodhidharmas Weggang einverstanden.] - Auch für diesen Rat gehört er auf einige Zeit zum Land hinausgejagt.

»Dem könnte das ganze Land nachlaufen: er kehrte doch nicht wieder um.« - Auch für dieses Wort gehören dem Edlen Bau-dschi dreißig Schläge mit dem Stock. - Es ist mir fast, als strahlte dort von so etwas wie Fersensohlen eine große Lichteshelle aus.

Erläuterung des Beispiels

von Yüan-wu

Bodhidharma hatte aus weiter Ferne erschaut, dass in diesem unsrem Lande China ein geistiges Gefäß zur Aufnahme der Lehre vom Großen Fahrzeug des Heils, dem Mahâyâna, vorhanden war, und so ist er schließlich, vom Meer getragen, seiner Sache sicher, hergekommen, einzig und allein, um das Siegel des Geistes weiterzugeben und die Wege des Irrtums aufzuklären. Er richtet keinen Schriftbuchstaben auf; er weist mit ausgestrecktem Finger auf das Herz des Menschen, dass er im Anblick seiner innersten Natur zum Buddha werde. Wenn einer das in diesem Sinn begriffen hat, dann ist sein Teil die Freiheit, die in sich selbst beruht. Von keinem Wort lässt er sich umdrehen; der ganze Mensch, so wie er ist, lässt seine Hüllen fallen und wird sichtbar. Dann ist er ohne weiteres imstande, auch das, was sich darnach mit Bodhidharma begeben hat, zu begreifen, seine Unterredung mit Wu-Di von Liang und wie er nachher Hui-ko, dem zweiten Patriarchen, den Herzensfrieden gab, und er wird einsehen, wie da nichts ist von kleinlichem Federlesen und persönlichen Empfindlichkeiten, wie hier mit einem Schwerthieb durchgehauen wird, leicht und sicher, spielend frei.

Was bedarf es hier eigentlich noch der unterscheidenden Erörterung, um das Richtige vom Falschen, den Gewinn vom Schaden zu trennen? Aber freilich, wieviele gibt es denn, die das so ohne weiteres begreifen?

Der Kaiser Wu also hatte schon vor langer Zeit das Mönchsgewand angelegt. Er hatte persönliche Lehrvorträge über das Lichtstrahlende Sutra vom jenseitigen Ufer der Erkenntnis (Prajnâpâramitâ) gehalten, hatte es erlebt, dass vom Himmel Blumen herabwirbelten und die Erde sich in Gold verwandelte. Er hatte erkannt, dass es noch etwas Höheres gibt als die Lehre vom DAU, dem WEG, und dem Buddha gehuldigt, hatte nach Erlass eines öffentlichen Bekenntnisses vor dem

Himmel und dem Volk Klöster erbaut und Mönche mit Ausweisen versehen und übte sich selbst nach den Forderungen der Lehre, so dass die Menschen ihn den Sohn des Himmels mit dem Buddhaherzen nannten.

Bei der ersten Begegnung Bodhidharmas mit Wu-Di fragte der Kaiser: Wir haben Klöster gebaut und Mönche bestätigt; was für ein Verdienst wird Uns dafür? Bodhidharma erwiderte: Kein Verdienst. Also gleich zu Beginn schüttet er dem Kaiser unversehens einen Guß Schmutzwasser über den Kopf. Wenn einer von euch diese Geschichte mit dem »kein Verdienst« durchschauen sollte: dem werde ich eine ganz persönliche Begegnung mit Bodhidharma gestatten. Sagt mir einmal: Klöster bauen und Mönche bestätigen - wie soll das alles ohne Verdienst sein? Wo steckt denn da der Sinn?

Der Kaiser liebte es, mit dem Dharmameister Lou-yüä, dem Bodhisattva Fu und dem Kronprinzen Dschau-ming Erörterungen über den Unterschied der eigentlichen und der weltläufigen, nur für die Zeit geltenden

Wahrheit anzustellen. Nach den Erklärungen der Lehrschriften ergibt sich aus der eigentlichen Wahrheit die Erkenntnis, dass man den Dingen kein Sein zuschreiben kann, aus der weltläufigen Wahrheit dagegen, dass man ebensowenig das Nichtsein der Dinge behaupten kann. Dass aber diese beiden, die eigentliche und die weltläufige Wahrheit, im letzten Grund nicht zwei, sondern eine und dieselbe Wahrheit sind, das ist der höchste, letzte Sinn der heiligen Wahrheit, ist für die Schriftgelehrten der Gipfel des Wunderbaren und das tiefste Geheimnis.

Diesen allerschwierigsten Punkt also griff der Kaiser heraus, um Bodhidharma zu fragen: Was ist es mit dem höchsten Sinn der heiligen Wahrheit? Und jener antwortet einfach: Offene Weite; nichts von heilig. Über solch ein Wort können auch die bedeutendsten Kuttenmönche der Welt nicht wegspringen. Bodhidharma haut ihnen mit einem einzigen Schwertstreich alles ab. Aber heutzutage verstehen ihn die Leute reichlich falsch, wenn sie nun hingehen, sich über dieses Wort den Kopf zerbrechen und dann mit großen Augen wiederholen: Offene Weite, nichts von heilig! Freut mich! Hat mit der Sache nichts zu tun.

Mein einstiger Meister Fa-yän, der auf dem Berg des Fünften Patriarchen lehrte, hat einmal gesagt - »Es braucht nur dieses eine Wort: Offene Weite, nichts von heilig. Wenn dies einer richtig durchschaut und begriffen hat, dann geht er still nach Hause und setzt sich ruhig hin. Wir haben nichts dagegen, wenn eine Art Leute sich mit Rankengewirr [mit wortreichen Diskussionen] befasst, um jenem seinen Lackkübel**3** zu zerschlagen; aber zwischen ihnen steht Bodhidharma in einzigartiger Größe.«

Darum sagen wir: Wer im übenden Umgang mit dem Meister auch nur eines seiner Worte begriffen und durchschaut hat, dem sind dessen tausend und zehntausend Worte alle mit einem Schlag durchsichtig klar. Ganz von selbst, nur in der Stille sitzend, durchschneidest du den Knoten, und wie du zugreifst, hältst du's fest. Darum sagt einer der Alten**4**:

Zermahlene Knochen, zerstückelter Leib reichen nicht hin zum Dank.

Ein einziges Wort, das Klarheit schafft, gilt mehr als Millionen.

Gleich zu Beginn also zieht Bodhidharma vom Leder und versetzt dem Kaiser einen Hieb. Er hat sich da etwas gelockert und reichlich viel durchsickern lassen. Der Kaiser aber kommt zu keiner Einsicht. Er bleibt

im Gegenteil in seiner Ansicht von einem ich [als persönlichem Hausherrn] des Menschen befangen und richtet darum an ihn eine zweite Frage- Wer ist das Uns hier gegenüber? Und Bodhidharma in seinem grenzenlosen Mitleid und Erbarmen antwortet abermals und sagt zu ihm: Ich weiß es nicht. Da hat er's nun, der Kaiser. Bald blickt er starr, bald rollt er die Augen und weiß nicht, was er davon halten soll. Aber was ist das auch für ein Ausspruch! Was hierzu alles an Möglichem und Unmöglichem zu sagen wäre, das ist mir zu viel; es geht über meine Kraft. Der Ehrwürdige Schou-duan**5** hat (zu diesen beiden Antworten Bodhidharmas und seinem Abschied von Wu-Di) einen Gesang verfasst, in dem es heißt:

Einen Adler holt herab eines Pfeiles Schuß.

Schickt er einen zweiten nach, ist's im Überfluss.

Stracks dem Schau-schi zugewandt, setzt er sich davor.

Sage nicht, Herr, dass zurück man ihn rufen muss.

Jetzt noch eine Frage: Will ihn von euch jemand rufen? Wer denn?

Da also der Kaiser sich in ihn nicht finden kann, geht Bodhidharma heimlich außer Landes. Dieser alte Knabe! Es ist einfach eine Blamage, die er sich da holt! Er setzt über den Strom und kommt in das Reich We. (Damals regierte in We der Kaiser Hsiau-ming. Er war das Haupt einer Völkerschaft im Norden, die den Stammesnamen Toba führte. Erst später nannte sie sich Reich der Mitte.)**6** In We angekommen, blieb Bodhidharma im Lande, ohne es wieder zu verlassen, ging vielmehr alsbald weiter zu dem Schau-lin-Kloster am Schau-schi-Berg [im Sung-schan-Gebirgsstock], wo er neun Jahre lang mit dem Gesicht gegen die Wand in der Versenkung saß und Hui-ko, den späteren Zweiten Patriarchen, zur Erkenntnis leitete. In der Umgegend nannte man ihn den wandbeschauenden Brahmanen.

Nachträglich befragt Wu-Di von Liang den Edlen Bau-dschi. Dieser sagt: Aber Eure Majestät wissen doch wohl, wer das ist? Oder nicht?

Und der Kaiser erwidert: Ich weiß es nicht. Nun sagt mir einmal: Ist das dieselbe Antwort, wie die des Bodhidharma, oder etwas anderes? Auf Ähnlichkeit hin besehen, sind beide Antworten einander ähnlich. Aber richtig ist auch unrichtig. Die Leute verstehen es vielfach falsch, indem sie sagen, im ersten Fall antworte Bodhidharma dem Kaiser mit Zen, nachher, in der Unterhaltung mit dem Edlen Bau-dschi, spreche Wu-Di von Wissen im Sinn von gegenseitiger Bekanntschaft. Da haben wir's! Hat mit der Sache nichts zu tun. In dem Augenblick, als der Edle Bau-dschi jene Frage stellte, sagt mir einmal: wie hätte der Kaiser da eigentlich antworten sollen? Warum schlägt er jenen nicht mit einem Stockhieb tot und entgeht so der Schande, an der Nase herumgeführt zu werden? Statt dessen lässt er sich vertrauensvoll auf jenen ein und gesteht: Ich weiß es nicht. Der Edle Bau-dschi aber, wie er sieht, mit welcher Art von geistiger Fassungskraft er es hier zu tun hat, handelt nun auch darnach,

indem er sagt: Das ist der Bodhisattva Avalokiteshvara der das Siegel der Buddhaschaft weitergibt. Den Kaiser reut es, und schließlich sendet er einen Boten, Bodhidharma zurückzuholen. Ein schöner Schnurrpfeifer! Hätte er jenen in dem Augenblick, als er sagte, das sei der Bodhisattva Avalokiteshvara, der das Siegel der Buddhaschaft weitergebe, doch lieber fortgejagt und außer Landes verwiesen, so könnte man es noch ein wenig gelten lassen.

Man verbreitet folgendes: Der Edle Bau-dschi sei im dreizehnten Jahr der Ära Tiän-djiän [54 n. Chr. Geb.] in die Verwandlung eingegangen [d. h. gestorben], während Bodhidharma erst im Jahre 1 der Ära Pu-tung [520 n. Chr. Geb.] in China angekommen sei, also sechs Jahre später. Wie könne man da behaupten, dass sich die beiden gleichzeitig gesehen hätten? Das müsse eine irrige Überlieferung sein. Aber davon reden wir jetzt nicht. Uns liegt lediglich daran, die großen Grundzüge im Bild des Patriarchen Bodhidharma zu erkennen. Sagt mir einmal: Wenn Bodhidharma Avalokiteshvara ist, und wenn ebenso auch der Edle Bau-dschi Avalokiteshvara ist, welcher ist dann der richtige Avalokiteshvara? Und wenn sie schon beide Avalokiteshvara sind, wie kann es dann auf einmal deren zweie geben? Und warum sollte es dann nur bei Zweien sein Bewenden haben? Dann wird daraus ein Haufen, dann bilden sie eine Heerschar !

Im späteren We-Reich haben dann die Meister der Mönchsregel Guang-tung und Bodhiruci Tripitaka mit Bodhidharma Streitgespräche geführt, in denen der Patriarch die [verstandesmäßig fassbaren] Merkmale [der unerkennbaren Elemente der Wirklichkeit] verwarf und dafür auf den Geist den Finger legte. Und da jene beiden, engherzig, wie sie waren, diesen Standpunkt nicht ertragen konnten, so behandelten sie Bodhidharma als Nebenbuhler, trachteten ihm zu schaden und gaben ihm wiederholt giftige Drogen zu genießen**7**. Endlich beim sechsten Mal, als seine Mission bereits erfüllt war und er einen Schüler, welchem er das Gesetz der Wahrheit weitergeben konnte, gefunden hatte, tat er schließlich nichts mehr zu seiner Rettung, sondern setzte sich aufrecht hin, verschied in dieser Haltung und wurde im Entrückungskloster des Bärenohrenberges**8** begraben. Später ist der Mönch Sung-yün am Zwiebelgebirge

dem Meister Bodhidharma begegnet, wie er mit einer einzelnen Sandale in der Hand in Richtung auf seine indische Heimat an ihm vorbeiging**9**.

Wu-Di hat zum Gedächtnis Bodhidharmas persönlich eine Grabinschrift verfasst, in der es heißt:

Weh mir! Ich sah und sah ihn nicht!

Ich traf und traf ihn nicht!

Empfing ihn und empfing ihn nicht!

Heute wie vor Jahren schon

Klage ich es an, hasse mich darob!

Und in einem Gesang sagt er:

Herz am Sein - treibt ewig träg im Stande der Gemeinen.

Herz im Nichtsein - steigt im Augenblick empor ins Wunder der Erleuchtung.

Sagt mir einmal: Wo befindet sich denn Bodhidharma gerade jetzt in diesem Augenblick? Wer bei der Antwort auch nur strauchelt, der weiß davon nichts.

Gesang

Heilige Wahrheit - Offene Weite!

Wie erschau'n, wohin das trifft?

Wer der Mann Uns gegenüber?

Der versetzt: Ich weiß es nicht.

Damit entweicht er heimlich übern Strom.

Wie sollten um ihn her nicht Dornen wachsen?

Lief ihm das ganze Land auch nach, er kommt kein zweites Mal.

Und sehnten ihn Jahrhunderte herbei, es ist umsonst. Lasst ab von eurem Sehnen!

Rein geht der Wind ums Erdenrund, wo fände er ein Ende?

Der Meister Hsüä-dou blickte sich nach links und rechts in der Versammlung um und sprach: Ist etwa der Patriarch noch hier in diesem Raum anwesend? Dann gab er selbst die Antwort: ja, er ist anwesend! Ruft ihn, dass er komme und mir altem Mönch die Füße wasche !

Zwischenbemerkungen zum Gesang

»Heilige Wahrheit - Offene Weite!« - Sein Pfeil fliegt über Silla hinaus. Hihi**10**

»Wie erschau'n, wohin das trifft?« - Falsch! [Hsüä-dou verwickelt sich in Widersprüche! Er weist über alle Unterscheidungen hinaus und redet doch wieder von einem unterscheidenden Erschauen des Ziels!] – Was wäre denn da so schwer zu erschauen? [Aber in Wirklichkeit ist ja alles offene Weite; wir gehen und stehen, wir sitzen und liegen darin.]

»Wer der Mann Uns gegenüber?« - Sein zweites Angebot ist keinen halben Heller wert. - Und nun bringt es Hsüä-dou noch einmal daher!

»Der versetzt: Ich weiß es nicht.« - Das trifft drei, wenn nicht vier Personen! [Keiner weiß, wer Bodhidharma wirklich ist, weder der Kaiser, noch, wie er bekennt, Bodhidharma selbst; auch Bau-dschi weiß es nicht; und kann denn Hsüä-dou selbst es sagen?] - Aber! Aber! [Dass Hsüä-dou sich in seinem Gesang mit diesem beschämenden Bekenntnis Bodhidharmas zur eigenen Ignoranz auch noch besonders abgibt!]

»Damit entweicht er heimlich übern Strom.« - Es war ihm nicht gelungen, jenem in den Nüstern zu bohren**11**. - Der [Wu-Di muss es sich umgekehrt von einem andern gefallen lassen [von dem Edlen Bau-dschi. - Du lieber blauer Himmel! - Ein rechter Schwächling! [Eine blamable Szene für Bodhidharma, hat Yüan-wu schon vorher gesagt.]

»Wie sollten um ihn her nicht Dornen wachsen? « - Sie reichen ihm unter den Fersen schon einige Fuß tief! [Es sind die Dornen des Missverständnisses, dem jedes Wort ausgesetzt ist, das etwas andeuten will, was mit Worten doch nicht zu beschreiben ist. Seit Buddhas Tagen wird davon geredet und geredet, und im selben Maße mehrt sich auch das Dorngestrüpp.]

»Lief ihm das ganze Land auch nach, er kommt kein zweites Mal.« -

Derselbe Aushang noch einmal! [Das hat schon Bau-dschi dem Kaiser gesagt und damit ein großes Geheimnis »öffentlich ausgehängt«.] - Was soll denn hier dieses Nachlaufen? - Wo ist denn Bodhidharma? - Wo bleibt da der freie Mannesmut? [Nämlich bei dem Kaiser, wie auch bei allen denen, die das Heil bei einem andern suchen.]

»Und sehnten ihn Jahrhunderte herbei, es ist umsonst.« - Dabei schlagen sie sich, mit den Händen abwechselnd, auf die Brust! Starren ins Leere und erheben Klage!

»Lasst ab von eurem Sehnen!« - Was sagt er da? - Er überschlägt die Kosten für ein Leben in der Totenhöhle.**12**

»Rein geht der Wind ums Erdenrund, wo fände er ein Ende? « - Da habt ihr's! Nun wälzt der gute Hsüä-dou sich ins Gras hinunter! [Er wendet sich von der reinen Höhe der Einheitsschau dem Wirrwarr irdischen Lebens zu!

»Der Meister Hsüä-dou blickte sich nach links und rechts in der Versammlung um und sprach: Ist etwa der Patriarch noch hier in diesem Raum anwesend«« - Aha, du erwartest Geständnisse! [Hsüä-dou lässt nicht locker. Er ist wie ein strenger Richter, der dem Angeklagten ins Gewissen redet.] - Er treibt es immer weiter mit seinem Einmal-hin-und-einmal-her. [Erst sollen die Schüler den Bodhidharma wie einen Bodhisattva verehren; dann sollen sie ihm plötzlich den Laufpass geben; und jetzt sollen sie sich in der eigenen Runde umsehen, ob nicht da ein Bodhidharma irgendwo verborgen ist!]

»Dann gab er selbst die Antwort: ja, er ist anwesend! « - Tasat alau!**13** »Ruft ihn, dass er komme und mir altem Mönch die Füße wasche!« - Gäbe er ihm obendrein noch dreißig mit dem Stock und jagte ihn hinaus! Ich fände auch das nicht ungebührlich! Dann könnte man sein Einmal-hin-und-einmal-her noch einigermaßen gelten lassen.

Erläuterung zum Gesang

Was nun den Gesang des Meisters Hsüä-dou zu diesem öffentlichen Aushang betrifft, so kann man vergleichsweise an den Anblick denken, den das berühmte Schwert Tai-o**14** im meisterhaften Spiel des Hin- und Herschwenkens bot. Dem ist dieser Gesang ähnlich. Frei greift das Schwert im Schwunge in den Luftraum aus, und doch, als läge das in seiner eigenen Natur, stößt es mit seiner Spitze nirgends an. Aber ohne die Kunst der Fechterhand kann bei der kleinsten Drehung die Spitze verletzt oder eine Hand verwundet werden. Wer Augen hat,

der sehe hin, wie Hsüä-dou bald das eine in die Finger nimmt, bald das andere aufgreift, wie er mit einem Worte lobt, mit einem anderen herabsetzt, und so in nur vier Sätzchen [d. h. in den vier ersten Versen des Gesangs] den ganzen öffentlichen Aushang in schlüssige Form bringt. [Die beiden Antworten, die Bodhidharma gab, sind also deutlich als der eigentliche Kern der ganzen Anekdote bezeichnet. Alles Weitere ist nur die Folge, die sich daraus gesetzmäßig ergibt.]

Im allgemeinen gilt die Regel, dass im »Gesang zum Preis der Alten« auf einem Umweg [über kurze dichterische Worte] der Geist des Zen sich selber Ausdruck schafft, während die erläuternde Erörterung von Beispielen der Alten nur die Aufgabe hat, aus einem vorgelegten Tatbestand die entscheidenden Züge herauszulesen und daraus Schlüsse zu ziehen.

Hsüä-dou versetzt seinen Hörern einen Stoß, indem er sie gleich zu Beginn vor die entscheidende Frage stellt: »Heilige Wahrheit- offen Weite !

Wie erschau'n, wohin das trifft?« An Bodhidharmas erstes Wort schließt er sofort diese Frage an. Das ist, man kann wohl sagen, etwas Außerordentliches. Sagt mir einmal: Wie erschaut denn ihr, wohin es getroffen hat? Da könnte einer Augen so durchdringend wie Eisen oder Kupfer haben und wird doch umsonst im Finstern tappen. Kann man an dieser Stelle noch mit einem in Gefühlen befangenen Verständnis auch nur ahnend ermessen, was gemeint ist? Darum sagt ein Meister [über die Art und Weise, auf die allein in solchen Fällen ein Verständnis möglich ist]: »Das muss zugehen, wie wenn aus einem Feuerstein der Funken springt, oder wie beim Zucken eines Blitzes.« Diese eine Kleinigkeit allein, die findet keinen Platz im seelischen Apparat, im Wollen, Wissen, in Gefühlen und Ideen. Was willst du machen, wenn der Meister dich zur Rede stellt, und es gilt, den Mund zu öffnen? Während du noch abwägst und überlegst, fliegt schon der Sperber über Silla hinaus. - Mit diesen beiden ersten Versen also wendet sich Hsüä-dou an die gelehrten Kuttenmönche der Welt und fragt sie: Wie wollt ihr denn den Ort, auf welchen Bodhidharmas Antwort zielt, durch unterscheidendes Visieren feststellen?

Dann die Frage des Kaisers: »Wer der Mann Uns gegenüber? « und daran angeschlossen Bodhidharmas Antwort: »Ich weiß es nicht.« Hier kann man sehen, wie ungeheuer gut es Hsüä-dou mit den Menschen meint, gerade wie eine alte Großmutter, die es nicht wichtig und genau genug nehmen kann. Sagt mir einmal: »Offene Weite« und »ich weiß es nicht« - sind diese beiden Aussprüche von einer und derselben Art oder zweierlei? Wer mit sich selbst im reinen ist, wird es ohne ein weiteres Wort verstehen. Ist einer aber noch nicht mit sich selbst im reinen, so wird er sich bestimmt zwei Pflöcke daraus machen.

Die Leute überall sagen gewöhnlich, Hsüä-dou wiederhole sich und behandle hier denselben Punkt zweimal. Sie wissen überhaupt nichts[15].

Mit seinen vier ersten Versen hat Hsüä-dou also den ganzen öffentlichen Aushang erschöpfend behandelt. Darnach treibt ihn nun sein erbarmendes Mitleid, auch noch den Vorgang zu behandeln, der auf die Begegnung Bodhidharmas mit dem Kaiser folgte. »Damit entweicht er heimlich übern Strom. Wie sollten um ihn her nicht Dornen wachsen?« - Eigentlich war Bodhidharma doch in dieses unser Land gekommen, um die Menschen von dem Leim, der ihnen anklebt, loszulösen, ihnen die Fesseln aufzubinden, die Nägel herauszuziehen, die Pflöcke auszureißen und alles Dorngestrüpp abzuhauen und wegzunehmen. Wie kann man dann im Gegensatz hierzu behaupten, er lasse um sich Dornen wachsen? Und doch gilt dieses Wort nicht nur von jener Zeit; auch in der Gegenwart hat diese Dornen jedermann bereits einige Dutzend Fuß tief unter den Sohlen.

»Lief ' ihm das ganze Land auch nach, er kommt kein zweites Mal. Und sehnten ihn Jahrhunderte herbei, es ist umsonst.« Unmännlich in höchstem Maß. Sagt mir einmal: Wo ist denn Bodhidharma? Sollte ihn einer zu Gesicht bekommen, so wird er sehen, wie sehr es Hsüä-dou in seinen Schlussworten mit den Menschen gut meint.

Hsüä-dou fürchtet den menschlichen Hang zu einer im Gefühl befangenen Betrachtungsweise. Darum schiebt er den Riegel zurück und gibt seine eigene Anschauung den Blicken offen preis, indem er sagt: »Lasst ab von eurem Sehnen! Rein geht der Wind ums Erdenrund, wo fände er ein Ende?« Wir haben bereits davon abgelassen, uns nach Bodhidharma noch zu sehnen. Aber wie steht es mit euch? Was habt ihr unter den Fersen? Hsüä-dou will sagen: Eben jetzt, gerade hier an dieser Stelle weht der reine Wind, der über den Erdkreis geht und der kein Ende findet, sei es über dem Himmel oder darunter. Eine Sache von tausend und zehntausend Zeiten nimmt Hsüä-dou zwischen seine Finger und wirft sie so vor seine Hörer hin. Und dieses Wort »wo fände er ein Ende, « gilt nicht allein auf Hsüä-dou's eigene Zeit. Es gilt auch für alle hier: Wo fände dieser reine Wind ein Ende!

Aber in seiner Sorge, dass die Menschen sich auch auf diesen Punkt versteifen könnten [d. h. sich auf ein Licht, das ihnen aufgeht, etwas einbilden], findet er nun wieder eine neue Auskunft, indem er mit erhobener Stimme fragt: Ist etwa der Patriarch noch hier in diesem Raum anwesend? Und er selbst gibt auch die Antwort: ja, er ist

anwesend. An dieser Stelle, so darf man [in Erinnerung an den Sinn des Namens Hsüä-dou, nämlich Schneemulde] unbedenklich sagen, entfaltet Hsüä-dou seine lautere Herzensgüte in einer Weise, dass man meinen könnte, der Schnee der Mulde löse sich in ein Gestöber auf und ginge in einem Wirbel zarter Flocken nieder.

Und dann ergreift er abermals das Wort: »Ruft ihn, dass er komme und mir altem Mönch die Füße wasche!« Damit mindert er aber den Glanz seiner eigenen Würde als Meister bedeutend herab [er ist zu gütig, kommt den Schülern zu weit entgegen]. In diesem Fall täte er besser daran, wenn

er den Schülern seinen Stock zu fühlen gäbe, mit welchem das »Eigentliche« gleichsam seine Hände und Füße rührt [um diesen Leuten ihren eingesessenen Irrwahn auszutreiben]. Sagt mir doch einmal: Was meint Hsüä-dou eigentlich? An diesem Punkt erhebt sich nämlich die Frage: Soll man den Betreffenden »Esel« rufen? Oder soll man ihn »Pferd« rufen? oder soll man ihn »Patriarch« rufen? oder welchen Namen soll man wohl für ihn erhaschen?

Die Leute sagen oft, Hsüä-dou mache sich hier den Patriarchen [auf ungebührliche Weise] zunutze. Freut mich! Hat mit der Sache nichts zu tun. Sagt mir einmal: Worauf läuft dies alles nun hinaus? Es ist einfach so. Wir erlauben das Wissen des alten Inders; aber das Verstehen des alten Inders erlauben wir nicht[16].

Erklärungen zum Text

Zum Hinweis

Yüan-wu wendet sich an seine Hörer. Kuttenbrüder nennt er sie, denn sie tragen das für Mönche vorgeschriebene Gewand. Zwar ist es nicht mehr, wie sein Name (Kanthā) eigentlich besagt, ganz aus Flicken zusammengesetzt, aber immerhin ist es einfach genug, und wer es trägt, erinnert sich dabei des ersten Buddhajüngers Kâshyapa, der gesammelte Lumpen wusch und zusammennähte. So gehört es sich unter Zen-Beflissenen, seien es nun Schüler oder Meister; darum heißen sie in dieser Schrift durchweg Kuttenmönche.

Was Yüan-wu nun in diesem Hinweis sagt, geht nicht nur auf das Beispiel, welches unmittelbar nachfolgt. Es kann als Einleitung zur ganzen Sammlung gelten. Zwei Vorbedingungen werden hier genannt, die für den, der sich mit Zen befasst und der aus dieser Schrift etwas gewinnen will, unerläßlich sind. Die erste Vorbedingung ist, dass er helle Sinne, ein sicheres Gefühl, einen feinen Instinkt mitbringt, und diese Kräfte so ausbildet, dass er fähig wird, vom Sichtbaren auf Unsichtbares zu schließen. Die Erweiterung des Sehfeldes über das unmittelbar Sichtbare hinaus beginnt mit ganz einfachen Kunstgriffen. Schon im Nirvâna-sûtra spricht der Buddha vom Rauch, der dem gesunden Menschenverstand ohne weiteres verrät, dass da ein Feuer sein muss, von Hörnern, die dem Aufmerksamen zeigen, dass dort Rinder sind. Eine stärkere Erweiterung des Sehfeldes ins Unsichtbare hinein verlangt Konfuzius von seinen Schülern, wenn er sagt: »Wein es im Eifer der Lernbegier nicht die Sprache verschlägt, dem schließe ich die Sache nicht weiter auf. Wenn ich ihm eine Ecke zeige, und er kann es nicht selbst auf die drei andern übertragen, so helfe ich ihm nicht nach, indem ich wiederhole.«

Was Yüan-wu im ersten Abschnitt seines Hinweises verlangt, ist also

im Grunde nichts anderes als ein wacher, heller Sinn für Wirklichkeiten, als der allgemein geschätzte gesunde Realismus, der sich kein x für ein u vormachen lässt. Damit kann jeder Tüchtige nur einverstanden sein, sei er Bauer oder Handwerker, Politiker oder Geschäftsmann. Erstaunlich, ja erschreckend wird dieser Realismus erst, wenn sich nunmehr im zweiten Abschnitt zeigt, wie weit er geht. Es ist der Realismus Buddhas, der überall auch da, wo andere meinen, festen, sicheren Boden unter den Füßen zu haben, mit unbeirrbarer Wahrhaftigkeit bis auf den letzten Grund sondiert und diesen Boden schlicht und bündig als brüchig, trügerisch, als Täuschung aufzeigt. Dieser Realismus macht auch vor dem eigenen Ich nicht halt, das doch der Urquell zu sein scheint, aus welchem unsere Gedanken und Gefühle fließen. Er sieht, dass dieses kleine Ich, das vor hundert Jahren noch nicht da war und in hundert Jahren nicht mehr da sein wird, umgekehrt nichts anderes ist, als das auf eine Weile zusammengeflochtene Bündel eben dieser stets in Gegensätzen sich bewegenden Gedanken und Gefühle. Die sind blind für den eigentlichen Urquell,

dem auch sie entstammen, die wissen nur von Unterschieden, Mannigfaltigkeiten, und heften daran all ihre Begierde, ihren Ingrimm, ihre zähe Einbildung. Ist die Einsicht in die Komponenten dieses »Stroms der Mannigfaltigkeiten(erst einmal gewonnen, so wird sie, wenn sie nur den Menschen ganz durchdringt, schon auch zu dem großen Einschnitt, zu dem Damm, der jene unheilvollen Flüsse " unseres Innern absperrt, ihnen Kraft und Wirkung nimmt und einem neuen Leben Raum lässt, das unter völlig anderem Gesetze steht, dem Gesetz der Freiheit, wie sie hier aus echter Zen-Erfahrung heraus in triumphierenden Worten beschrieben ist.

Dass es so etwas tatsächlich gibt, das an Beispielen lebendiger Menschen aufzuzeigen, ist die einzige Absicht, in welcher Yüan-wu's Vorgänger, der dreiundachtzig Jahre ältere Meister von der »Schneemulde«, Hsüä-dou, die hundert Anekdoten von »den Alten« gesammelt und besungen hat, und in welcher Yüan-wu sie nun, mit reichlichen Bemerkungen versehen, seinen Schülern vorlegt. Nur sollen diese sich durch die Menge des Gesagten nicht verwirren lassen. Denn das ist alles nichts als Rankenwerk, ein Gewirr von Schlingpflanzen, das sich um den Stamm, an den heranzukommen es doch gilt, herumlegt. Um an diesen zu gelangen, muss man sich allerdings durch die Hülle, die ihn verdeckt, hindurcharbeiten. Schließlich aber muss man doch das ganze Rankenwerk zerhauen, sonst bleibt man darin hängen, und der Stamm erstickt. Nur die Sorge um das wahre Wohl der Mitmenschen treibt die Meister, so viel von dem zu reden, was sie selbst gefunden haben. Diese Sache selbst jedoch ist etwas völlig anderes als Worte. Um ihretwillen wird man zwar in einer Welt, die über alles Worte macht, gut daran tun, sich auf die Worte dieses Buches für eine Weile einzulassen. Aber wehe, wenn es dabei sein Bewenden haben sollte. Am Ende gilt es, alle diese Worte wieder zu vergessen - eben um der Sache willen.

Geschichtliches zu den Personen des Beispiels

Auf den Hinweis Yüan-wu's folgt nun Hsüä-dou's erstes Beispiel und

führt mit gutem Bedacht gleich zu Beginn das Urbild, das die geistige Bewegung des chinesischen und darnach auch japanischen Zen beherrscht, in einer Szene von entscheidender Bedeutung vor Augen: nämlich das Bild des Patriarchen Bodhidharma, welcher zwischen der vom Buddha Shâkyamuni ausgehenden Reihe indischer Träger des Geistes und der Kette chinesischer, koreanischer und japanischer das bedeutsame Bindeglied bildet. Es schildert die Begegnung dieses in hohem Alter von Südindien auf dem Seeweg hergekommenen Mönchs von imponierender Erscheinung mit dem Beherrscher des chinesischen Südreiches Liang, dem Kaiser Wu, chinesisch Wu-Di, der in der Geschichte des chinesischen Buddhismus als dessen eifrigster Förderer auf dem Throne gilt und deshalb oft der Konstantin des Buddhismus in China genannt wird.

Das Ereignis soll sich nach der vorherrschenden Überlieferung im Jahr 520 n. Chr. in der Hauptstadt des Reiches Liang, dem heutigen Nanking, zugetragen haben. Gründliche Forschung hat allerdings erwiesen, dass eine Begegnung Bodhidharmas mit Wu-Di von Liang schwerlich jemals stattgefunden hat. Die älteste und zuverlässigste Nachricht über den indischen Meister besagt, dass er schon kurz vor dem Jahr 479 als hochbetagter Greis im südlichen China gelandet wäre, also zu einer Zeit, in der das Reich Liang überhaupt noch nicht bestand, und dass er sich dann noch viele Jahre im Nordreich We aufgehalten habe. Ein glaubhafter Bericht lässt erkennen, dass er zwischen 516 und 518 in Lo-yang, der Hauptstadt des Nordreiches, gelebt hat. Und mit dem unweit davon aufsteigenden Bergstock Sung-schan, wo er im Schau-lin-Kloster an der Schau-schi-Spitze neun Jahre lang in Versenkung gesessen haben soll, ist sein Name sicher nicht umsonst so eng verknüpft.

Der Kaiser Wu-Di dagegen, 464 geboren, hat sein Reich Liang in Südchina mit der am »Strom«, d. h. am Yangtsekiang gelegenen Residenz Nanking erst im Jahre 502 aufgerichtet und bis zu seinem Tode, 549, regiert. Wenn Bodhidharma schon vor 479 in Südchina angekommen ist, kann er ihn also damals nicht besucht haben. Die spätere Überlieferung behauptet allerdings, dass die Begegnung mit Wu-Di ungefähr im Jahr 520 stattgefunden habe. Aber dann wäre Bodhidharma schon über vierzig Jahre in China gewesen und hätte im Alter von 120 Jahren noch die beschwerliche Reise von Lo-yang nach Nanking unternehmen müssen. Kurz, das stimmt alles nicht zusammen, und dazu kommt, dass die Geschichte von Bodhidharmas Besuch bei Wu-Di von Liang überhaupt erst um die Mitte des 8. Jahrhunderts zum erstenmal auftaucht, also über 200 Jahre nach Bodhidharmas Tod.

Man darf daher mit gutem Grund annehmen, dass sich diese Legende erst gebildet hat, als die genauere Erinnerung verblasst, um so mehr aber das Bewusstsein der Zen-Gemeinschaft von der besonderen Eigenart ihres Geistes erstarkt war. Und so gesehen, hat die Erzählung allerdings ihren guten Sinn. Sie zeigt die tiefgehende Auseinandersetzung der Zen-Schulen mit der damals noch imponierenden Macht buddhistischer Scholastik und Hierarchie, indem sie diese beiden in den typisierten Gestalten Bodhidharmas und des Kaisers einander aufs eindrucksvollste gegenüberstellt.

Als Nebenfigur tritt in der Erzählung außerdem der Hofpriester und Berater des Kaisers, der »Edle Bau-dschi« auf, der in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts als buddhistischer Prophet und Wundertäter viel Aufsehen erregt hatte. (Was Legendenbildung und chinesischer Volkshumor aus dieser merkwürdigen Figur schließlich gemacht haben, kann man in den zwölf Schwänken nachlesen, die Liu Guan Ying unter dem Titel »Der Heilige als Eulenspiegel«, 1958 in Basel herausgegeben hat.) Von der Staatsgewalt als Volksverführer eingekerkert, soll er es fertig gebracht haben, immer wieder zu entweichen und bald hier, bald dort

aufzutreten bis er abermals festgenommen wurde. Der Kaiser Wu-Di dagegen setzte ihn nach seinem Regierungsantritt alsbald in Freiheit, zog ihn an seinen Hof und hielt ihn in hohen Ehren. Da er im Jahr 514 gestorben ist, kann auch aus diesem Grund die Erzählung von einem Besuche Bodhidharmas bei Wu-Di im Jahr 520 nicht stimmen. Auch Bau-dschi ist hier eine symbolische Figur, und zwar als Zeuge für die Sendung und Bedeutung Bodhidharmas. Er erschreckt den Kaiser mit dem Zeugnis, in Bodhidharma sei der große Bodhisattva Avalokiteshvara erschienen, der in China unter dem Namen Guan-yin als Gestalt der allumfassenden Barmherzigkeit des Buddhageistes schon damals hohe Verehrung genoß. (Dass aus diesem Bodhisattva mit der Zeit eine weibliche Gottheit wurde, spielt in diesem Zusammenhang noch keine Rolle.) Und wenn Bau-dschi weiter sagt, dass dieser Bodhisattva in Gestalt des Bodhidharma das »Siegel des Buddhageistes« weitergebe, so bestätigt er damit die Überzeugung der Zen-Gemeinde, dass auch sie trotz aller Freiheit, mit der sie dem Buchstaben der heiligen Schriften gegenübersteht, autoritativ auftreten kann, und zwar sie erst recht, weil sie den Geist des Buddha habe, indem das »Siegel« dieses Geistes durch persönliche Übermittlung von Geschlecht zu Geschlecht auf Bodhidharma und von ihm weiter auf ihre chinesischen Meister gekommen sei. (Man vergleiche dazu die Traditionstafel im Anhang, »indische Linie«.)

Die historische Kritik hat sich mit ihrem Scharfsinn auch dieses Dogmas angenommen und ist zu dem Ergebnis gelangt, dass die Behauptung von einer Kette geheimer Tradition, die vom Buddha über seinen ersten Jünger Kâshyapa auf Bodhidharma und über diesen weiter bis zu den chinesischen und japanischen Zen-Meistern reiche, auf sehr schwachen Füßen stehe und erst lange nach Bodhidharmas Zeit aus apologetischen Gründen künstlich aufgestellt worden sei, um den Angriffen der buddhistischen Scholastik, die sich für ihre Dogmen auf »Schriftzeugnisse« stützte, durch einen kräftigen Gegenbeweis die Stirn bieten zu können. Auf der geistigen Ebene, auf welcher sich die historische Kritik bewegt, lässt sich gegen diese Zweifel gewiss nichts einwenden. Nur ist damit für das Verständnis des Zen sehr wenig oder nichts gewonnen. Und man darf sich nicht einbilden, mit solcher Kritik auf Meister, wie sie in den folgenden Beispielen auftreten, irgendwelchen Eindruck zu machen. Diesen Männern ist es um den Geist zu tun, und dass der weht, wo er will, das wissen sie, weit besser als irgend jemand sonst. Sie kennen auch den Abstieg, zu dem der

Geist genötigt ist, wenn er sich auf Gegner einlässt und nach Argumenten sucht. Gerade diese Spannung zwischen reinem Geiste und dem Streit in Worten ist das eigentliche Thema, das irgendwie im Hintergrund der Rätselaufgaben dieser Sammlung steht.

Darum tun wir gut daran, zunächst einmal, um Fragen der Historik unbekümmert, das Augenmerk auf diesen Geist zu richten, wie er in den zwei Antworten, die Bodhidharma dem verblüfften Herrscher gibt, in überwältigender Größe zum Ausdruck kommt. Diese Worte sind wie

Blitz- und Donnerschläge, und wer sich nicht von ihnen rühren lässt, für den bleibt dieses ganze Beispiel allerdings ohne Sinn. Hier hat die Übung einzusetzen, zu welcher Yüan-wu's Hinweis aufruft: am Rauch das Feuer zu ermessen, welchem er entsteigt. Denn wie der Leser bald bemerken wird, sind die Verfasser dieser Schrift, Hsüä-dou sowohl wie Yüan-wu, mit ihren Worten nirgends sparsamer, als wo es um den Kern der Sache geht. Das ist der Grund, weshalb es keinen Sinn hat, diese Schrift wie sonst ein Buch einfach herunterzulesen. Die Meinung der Herausgeber Hsüä-dou und Yüan-wu ist es, die Begegnung zwischen Bodhidharma und Wu-Di von Liang als »öffentlichen Aushang« (Gung-an, japanisch Kô-an) ihren Schülern vorzuhalten, und sie erheben für ihn auf Gewicht und Ansehen einer Auslassung von allerhöchster Stelle Anspruch.

Zum Verständnis des Beispiels

Hsüä-dou holt sich für seinen Zweck aus der überlieferten Legende nur den Teil, welcher ihm der wichtigste ist. Vor diesem war erzählt worden, dass der Gouverneur von Kanton den ehrwürdigen Greis, dem die Überlieferung einen durchdringenden Blick aus blauen Augen nachsagt, nach seiner Landung mit hohen Ehren empfangen und seine Ankunft durch ein dienstliches Schreiben dem Kaiser gemeldet habe. Daraufhin habe Wu-Di durch einen eigens abgesandten Boten den fremden Gast eingeladen, ihn in seiner Hauptstadt, dem heutigen Nanking, aufzusuchen. Als großer Förderer des Buddhismus empfängt er den Meister aus dem Heimatland des Buddha mit hohen Erwartungen und erzählt ihm gleich von seinen eigenen Bemühungen um den Bau von Klöstern, um die Mehrung des Mönchtums, um die Verbreitung der heiligen Schriften und ihre Auslegung, an welcher er sich selbst lehrend beteiligt hatte. Aber auf die Frage, welches Verdienst er dafür in einem künftigen Leben zu erwarten habe, gibt ihm der fremde Gast hart und ungerührt die verblüffende Antwort: kein Verdienst. Und zwar deshalb, weil gute Taten dieser Art, wie sie Menschen und Göttern nachgerühmt werden, doch alle von dem Wahne eines Ichs befleckt und deshalb nichtig sind. Die reine und

vollkommene Erkenntnis hat damit nichts zu tun; die ist still und aller Dinge ledig.

Der Kaiser fühlte sich getroffen, war verletzt, und um es zu verbergen, ging er rasch zu einem andern Thema über. Was war nach Ansicht dieses indischen Meisters der eigentliche Kern buddhistischer Wahrheit? Oder, wie Wu-Di es ausdrückt: ihr höchster Sinn? Mit dieser Formulierung zeigt der Kaiser sich als guten Kenner der Scholastik, wie sie von den chinesischen Gelehrten des »Großen Fahrzeugs« (Mahâyâna) im Anschluss an die indischen Lehrer Nāgārjuna und Âryadeva entwickelt worden war. Darnach gibt es unterhalb der echten, eigentlichen Wahrheit vom einzig Einen, welche keine Unterschiede kennt, für diese Welt der Vielheit eine Wahrheit niederer Ordnung, die freilich nur vorübergehende

Bedeutung hat. Auf die Frage aber, in welchem Verhältnis denn nun diese beiden doch sehr verschiedenartigen Wahrheiten zueinander stehen, antwortet die Scholastik mit dem unbegreiflichen, nur dem Glauben oder einer tieferen Einsicht zugänglichen Lehrsatz: diese beiden Wahrheiten sind eins, sie decken sich. Es ist (genau wie Goethe es ausdrückt) »das Ewig-Eine, das sich vielfach offenbart«, oder umgekehrt: die bunte Vielheit, aufgelöst im Einen. Über diesen »höchsten Sinn« buddhistischer Wahrheit ließ sich freilich endlos disputieren, und wenn der Kaiser Bodhidharma diese Frage vorlegt, so zeigt er nicht nur seine Fachkenntnis, sondern auch wie klug er es verstand, dem Gegner eine Falle zu stellen.

Nun hat gegen dieses Dogma der Scholastik, inhaltlich gesehen, weder Bodhidharma noch sonst ein Zen-Meister auch nur das geringste einzuwenden. Im Gegenteil, die Wahrheit, welche dieser Lehrsatz ausspricht, eben die ist dieser Männer tiefste Überzeugung. Nur dass sie in ihr wirklich leben und dabei die Erfahrung machen, dass wer aus solcher Wahrheit sich ein Dogma bildet und seinen Witz daran probiert, bereits aus ihr gefallen ist. Die Wahrheit selbst macht frei; das Dogma bindet. Welch ein Eselspflock, sagt Yüan-wu drastisch zu des Kaisers kluger Frage. Denn dass dieses Dogma für den Kaiser in der Tat nichts besseres bedeutet, verrät er selbst schon durch den salbungsvollen Ton, mit dem er von der »heiligen Wahrheit« redet.

So trifft ihn Bodhidharma abermals an seiner wunden Stelle. Er überhört einfach die Einladung zum buddhologischen Disput, hat auf die Frage keine fachgemäße Formel, keinen durch ein Schriftwort autorisierten Lehrsatz. Er hat die Sache selbst, die jenes Dogma ausspricht, oder besser: sie hat ihn und bricht aus ihm hervor in einem Wort des Augenblicks, das nichts zu tun hat mit dogmatischer Prägung durch den denkenden Verstand. »Offene Weite«, mehr bedarf es nicht. in dieser Weite gibt es keine Schranken. Da weiß man nichts von heilig und gemein. Da ist das Einzelne, Besondere aufgehoben und nicht mehr unterscheidbar. Da ist aber auch jedes Wort zu viel. So sehr an dieser Stelle der Kern und Mittelpunkt des ganzen Beispiels liegt, so wenig haben Hsüä-dou selbst und Yüan-wu noch dazu zu sagen. Sie halten schweigend an sich, und wir tun gut daran, über dieses Schweigen nicht hinwegzulesen.

Der Kaiser fühlt den Stoß, den Bodhidharmas Antwort dem Gebäude

seiner Gedanken versetzt hat. Noch ist ihm die Brust geschwellt von dem Selbstgefühl frommer Gelehrsamkeit. Soll nun auch die nichts gelten? Ist denn der indische Gast nicht selber auch Buddhist und lässt sich gar als Meister und als Heiligen ehren? Wie kann er sagen: »nichts von heilig«?

Daher seine nächste Frage: Wer ist das Uns gegenüber? Vom »höchsten Sinn der heiligen Wahrheit«ist der Kaiser, ohne es zu merken, abgeglitten und interessiert sich nur noch für die Personalien seines Gastes. Dieser Inder ist verdächtig; man muss ihn zwingen, Farbe zu bekennen. Zum

mindesten ist jetzt der Kaiser wieder ehrlich. Er redet nicht mehr von etwas, worin er gar nicht lebt.

Und Bodhidharmas unbeirrte Güte ist es nun, dass er des Kaisers Ehrlichkeit aus deren tiefstem Grund erwidert, indem er aus der Welt, in der er selber wirklich lebt, so offen wie bisher die ganze Wahrheit sagt: »Ich weiß es nicht.« Denn das ist keine Ausflucht. Damit bekennt er wirklich Farbe. Damit stellt er sich selbst mit seiner ganzen Existenz in das hinein, was er dem Kaiser mit der »offenen Weite« angedeutet hat, und diese offenbart sich damit erst in ihrem Sinn für Bodhidharma selbst als menschliche Existenz. »Ich weiß es nicht«, das ist das einzig Wahre, was jeder von sich selber sagen kann, wenn er der Frage: Wer bin ich eigentlich? auf den Grund geht. Darum ist mit Bodhidharma auch der Kaiser angesprochen, und nicht nur er. Um dieses eigentliche Ich geht es, ob ausgesprochen oder nicht, in jedem Beispiel unserer Sammlung. Auch dem Kaiser ist mit Bodhidharmas Antwort eben diese Frage gestellt.

Das zu merken fehlt ihm leider das Organ, und so endet die Begegnung unerfreulich. Aber man beachte: unerfreulich doch nur für den Kaiser. Nur ironisch nennt Yüan-wu Bodhidharmas Abzug eine »blamable Szene«. In Wirklichkeit bleibt der Verschmähte Sieger. Damit, dass er verschwindet, wächst seine Gestalt erst recht ins Unsichtbare, Überzeitliche hinein; das Irdische fällt von ihm ab, er wird zur geistigen Macht. Des Kaisers Priester und Berater Bau-dschi nennt ihn den Bodhisattva des Erbarmens, und Yüan-wu stellt ausdrücklich fest: in diesem Augenblick tritt Bodhidharma wieder vor den Kaiser. »Bodhidharma, sagt er, ist gekommen.« Und des Kaisers Abneigung schlägt tatsächlich um ins Gegenteil. Aber nur, weil ihm Bau-dschi mit dem Namen Avalokiteshvara zu imponieren wußte. Von Bodhidharmas Geist und Wesen versteht er noch genau so wenig wie zuvor. Darum kann Bau-dschi ihm getrost versichern, dass den indischen Gast nichts wieder nach Nanking zurückbringt. Der bleibt der Abgeschiedene, der er schon vorher war. Eben darum strahlt von seinen Fersen ein geheimer Glanz aus, wie Yüan-wu zum Schluss der Erzählung bemerkt. Und eben darum ist er schon für Hsüä-dou in der Versammlung seiner Hörer gegenwärtig und bereit, sich in diesem oder jenem zu verkörpern. Er kann wie jeder Buddha oder Bodhisattva immer neu geboren werden, wenn nur sich einer seinem Geiste öffnet. Nur hat dieser Vorgang mit dem Namen Bodhidharma schon nichts

mehr zu tun. Wer an dem Namen hängen bleibt, versteht ihn bereits falsch. Darum versäumt es Hsüä-dou nicht, zum Schluss auch die Erinnerung an Bodhidharma auszuwischen. Und Yüan-wu malt die Missgeburten aus, die dann entstehen, wenn einer sich für einen Bodhidharma hält. Ein jeder hat es schließlich doch nur mit sich selbst zu tun. Dies etwa sind die wesentlichen Punkte, auf die beim Lesen der dem Beispiel folgenden Abschnitte zu achten ist. Im übrigen muss es dem Leser überlassen bleiben, sich in dem »Rankengeflecht« der alten Chinesen durch allmähliche Gewöhnung selbst zurechtzufinden.

Zu den Zwischenbemerkungen

Es folgen zunächst die Zwischenbemerkungen Yüan-wu's zu einem Sätzchen der Erzählung nach dem anderen. Wohl kann er zwischendurch ein Kraftwort sprechen, das die Bedeutung eines Ausspruchs unmissverständlich und markant herausstellt. Aber daneben liebt er es, den Leser durch ironische Satirik zu eigenem Nachdenken anzureizen. Er ahmt die Sprache der Ahnungslosen nach, die, was sie nicht verstehen, ohne weiteres für töricht halten und darüber spotten. Und er wartet ruhig darauf, ob einer auf solch spöttische Bemerkung nun hereinfällt, oder ob er merkt, wie sie gemeint ist. Es ist nicht möglich, es würde allzusehr ermüden, alle diese Zwischenbemerkungen einzeln zu erklären. Der Leser muss sich darin selbst nachdenkend üben. Nur in diesem ersten Stück, und wo es später noch besonders angebracht erscheint, müssen wir mit Erklärungen etwas freigebiger sein. Manche dieser Sätzchen Yüan-wu's kehren immer wieder; sie werden dem Leser mit der Zeit vertraut werden, und er wird finden, dass der Meister sie stets am richtigen Ort anzubringen weiß.

Zu Yüan-wu's Erläuterung

Dem Leser wird auffallen, wie wenig Yüan-wu zu den beiden Aussprüchen Bodhidharmas, die doch den Kern des Beispiels bilden, zu sagen hat. Die kurzen, aber markigen Worte des ersten Abschnitts sind ihm genug, um das Bild des Patriarchen vor den Hörern zu beschwören. Sie verdienen, immer wieder in Erinnerung gerufen zu werden. Denn sie enthalten die Grundlage, auf der das Zen bis heute steht.

Alles weitere dient nur dazu, das Bild des Patriarchen und die

Vorgänge um ihn her noch weiter zu beleuchten. Manches, was hier steht, erscheint als nebensächlich. Vielleicht ist durch das Unglück, das den Text nach Yüan-wu's Tod betroffen hat, einiges verlorengegangen, vielleicht auch haben spätere Hände Zusätze eingefügt, auf welche man verzichten könnte. Dazu gehören die Bemerkungen über Bodhidharmas Vergiftung durch Guang-tung und Bodhiruci.

Von diesen beiden war Guang-tung einer der besten Kenner der Lehre von den zehn Erkenntnisstufen und des Avatamsaka-sûtra, besonders aber des Vinaya, d. h. der Mönchsregel. Er wurde zuletzt Ordensmeister für das gesamte Mönchtum des Reiches We und gilt als erster Patriarch der ostasiatischen Schule mönchischer Disziplin. Bodhiruci Tripitaka war ein berühmter Schrift- und Sprachgelehrter aus Nordindien, kam 508 nach Lo-yang, gründete daselbst das berühmte große Institut für Sûtrenübersetzung, leitete selbst die Übertragung von 39 Sutren und Lehrschriften aus dem Sanskrit ins Chinesische, darunter manchen der bedeutendsten, und starb ums Jahr 535. Die kaum glaubwürdige Beschuldigung dieser angesehenen Gelehrten, die Yüan-wu wohl in gutem Glauben weitergibt, stammt wahrscheinlich aus einer Zeit, in welcher der

Gegensatz zwischen der auf dem Schriftkanon fußenden Schule der Dogmatiker und den die Schriftautorität ablehnenden Zen-Schulen seinen Höhepunkt erreicht hatte, also wohl aus der Tang-Zeit des achten oder neunten Jahrhunderts.

Auch die Legende von dem Pilgermönch Sung-yün aus Tun-huang, den der Kaiser Hsiau-ming von We im Jahr 518 nach Indien entsandt hatte, und der nach dreijährigem Aufenthalt daselbst auf seiner Rückwanderung am Zwiebelgebirge, dem heutigen Pamir Alai südöstlich von Fergana, dem nach Indien heimkehrenden Bodhidharma begegnet sein will, berührt merkwürdig. Und nicht weniger zum Schluss die dem Kaiser Wu-Di zugeschriebene Grabinschrift zum Gedächtnis des großen Meisters. Immerhin sind auch diese Überlieferungen ein Zeugnis für die Macht, welche die Gestalt dieses geheimnisvollen Mannes auf seine Zeitgenossen und die Nachwelt ausgeübt hat.

Zu Hsüä-dou's Gesang und Yüan-wu's weiteren Bemerkungen

Erst nach dieser Erläuterung Yüan-wu's folgt endlich der Gesang, mit welchem Hsüä-dou zwei Generationen zuvor das Beispiel auf seine eigene Art behandelt hat, knapp, kraftvoll und mit sicherer Hand das Wesentliche treffend. Bei allem Dank, den wir Yüan-wu für seine Erläuterungen schuldig sind, werden wir nach längerem Umgang mit den beiden Männern doch bekennen, dass die Gesänge Hsüä-dou's den verborgenen Kern des Beispiels immer noch am deutlichsten vor Augen führen. Aber dies zu sehen, hilft uns wieder Yüan-wu nach, indem er auch die Verse Hsüä-dou's mit Zwischenbemerkungen begleitet, und zwar oft in einem Ton, als wende er sich gegen diesen, aber nur, um so den Leser um so stärker für den Dichter einzunehmen.

Das eigentlich Entscheidende in diesem ersten Gesänge Hsüä-dou's ist die Wendung, die er in den letzten Versen vornimmt:

»Lasst ab von eurem Sehnen!

Rein geht der Wind ums Erdenrund,

Wo fände er ein Ende!«

Über diese Worte stellt sich Yüan-wu absichtlich entrüstet. Statt den Hungernden stärkende Speise zu bieten, wie sie sich aus dem Kult des großen Patriarchen mit Erfolg gewinnen ließe, stoße er sie zurück, entziehe ihnen die Nahrung und überlasse sie ihrer Not, wie die Pretas, die hungrigen Geister der unerlösten Toten. Und wie Hsüä-dou sich nun gar in gutem Glauben dem Erdenrund zuwendet, stellt Yüan-wu scheinbar mit Bedauern fest, der Meister habe sich von der hohen Felsenspitze, auf welcher er noch eben stand, ins Gras der Niederung herabgewälzt. Felsenspitze und Gras sind das stehende Gleichnis für den Gegensatz zwischen dein nach oben gerichteten Sinn der Abkehr von der Welt der Vielheit und der nach unten um das Heil der Mitmenschen besorgten

Güte und Barmherzigkeit, der Richtungen »überwärts« und »niederwärts«, welche der wahre Nachfolger Buddhas, der Bodhisattva, beide in sich vereinigt. Hinter Yüan-wu's ironischem Kopfschütteln verbirgt sich höchstes Lob: Hsüä-dou zeigt sich hier als echter Bodhisattva. Er will seinen Hörern helfen, ihrem eigenen Bodhidharma Raum zu geben. Denn dieser kann erst dann in ihnen aufbrechen, wenn sie aufhören, den Patriarchen als geschichtliche Erscheinung aufzufassen, welcher man nachzulaufen hätte.

Endlich ist dem Gesang noch ein kurzes Nachspiel angefügt, das den Meister Hsüä-dou selber darstellt, wie er die Gedanken seiner Schüler nun geflissentlich von dem vergangenen Bodhidharma ablenkt und darauf ausgeht, den Entschwundenen in seinen Schülern selbst zu finden. Im selben Augenblick gießt Yüan-wu mit dem von indischen Meistern herstammenden Ausruf Tasat alau!« auch darüber seinen Spott aus. Nun aber wechselt Hsüä-dou noch einmal die Front. Sprach er soeben noch die Hoffnung aus, dem Patriarchen Bodhidharma unter seinen Schülern zu begegnen, gab also zu erkennen, dass er in jedem dieser jungen Leute den Großen, Hochverehrten irgendwie anwesend wußte, so dreht er nun wieder den Stiel um und will selbst von diesem Patriarchen durch eine Fußwaschung bedient sein. jetzt stößt Yüan-wu sogar noch kräftiger ins Horn und wünscht diesem Bodhidharma obendrein eine ordentliche Tracht Prügel. Und in der Erläuterung zum Gesang führt er seine Gedanken hierzu anschaulich noch weiter aus. Er verfolgt das Widersprüchliche der unbegreiflichen Gewissheit, dass jeder dieser Schüler auch ein Buddha, auch ein Bodhidharma ist, nach beiden Seiten hin mit voller Absicht bis ins Letzte. Denn eben diesen Widerspruch als Einheit sehen, die Gegensätze, wie der Ausdruck lautet, zu einem Blatt zusammenklappen, das gerade ist der Punkt, auf den der Meister seine Schüler führen will.

Zweites Beispiel

Dschau-dschou zu dem Vers:

»Der höchste WEG ist gar nicht schwer.«

Hinweis

Der Himmel und die Erde sind dagegen eng. Die Himmelslichter: Sonne, Mond und Sterne verfinstern sich davor im gleichen Augenblick. Mag auch der Stock mit Hieben regnen, der Scheltruf durch die Halle donnern, so wird einer darum doch noch nicht die Sache selbst erlangen, die in dem uns anvertrauten Erbgut überwärtiger Richtung einbeschlossen ist. Auch die Buddhas der vergangenen und künftigen Äonen, wie die des gegenwärtigen, können das nur für sich selber wissen. Die Patriarchen auch von einer Generation zur andern sind nicht imstande, es vollständig darzulegen. Die ganze Sûtrensammlung mit den Lehren Buddhas während seines langen Lebens reicht nicht aus, es zu erklären, zu erläutern. Und Kuttenmönche gibt es, die sich heller Augen rühmen, und dennoch hilflos davor stehen bleiben.

Was hat es unter diesen Umständen für einen Sinn, noch lange genauer nachzufragen? Hier mit dem Namen Buddha daherkommen, heißt nur im Schlamm waten und mit Schmutzwasser um sich spritzen; und das Wort Zen dabei noch in den Mund nehmen, treibt nur die Schamröte ins Gesicht.

Den Älteren, die hier schon lange üben, brauche ich das nicht zu sagen. Aber die Anfänger, die später gekommen sind, mögen es sich nur gleich gründlich zu Herzen nehmen.

Das Beispiel

Wir legen vor:

Dschau-Dschou sagte bei der Unterweisung seiner Bruderschaft:

»Der höchste WEG ist gar nicht schwer,

Nur abhold wählerischer Wahl[1] «.

Redet man davon auch nur ein klein bisschen, so heißt es schon: hier »wählerische Wahl«, hier »wolkenlose Klarheit«. Der alte Mönch hier steht nicht in der wolkenlosen Klarheit. Ihr da, ihr hütet sie und haltet, wie ich dächte, sie trotzdem hoch - oder ist es nicht so? Nun war da ein Mönch; der fragte: Wenn man schon nicht in der wolkenlosen Klarheit steht, was soll man dann hüten und hochhalten ?

Dschau-dschou erwiderte: Ich weiß auch nicht.

Da sagte der Mönch: Ehrwürdiger, wenn Ihr das schon nicht wisst, wieso sagtet Ihr dann doch, Ihr stehet nicht in der wolkenlosen Klarheit?

Dschau-dschou erwiderte: Das Fragen nach der Sache hast du jetzt gehabt. Mach Deine Verbeugung und tritt zurück.

Zwischenbemerkungen zum Beispiel

»Dschau-dschou sagte bei der Unterweisung seiner Bruderschaft« - Was macht der alte Chinese da? - Bleibe er doch weg mit seinem Rankengewirr!

»Der höchste WEG ist gar nicht schwer.« - Nicht schwer und nicht leicht.

»Nur abhold wählerischer Wahl.« - Und was haben wir vor Augen? [Antwort: Nichts als »wählerische Wahl«, als Gut und Böse, Liebe und Hass!] - Er redet, als wäre der Dritte Patriarch selbst hier anwesend! [Das klingt spöttisch und ist ernst gemeint.]

»Redet man davon nur ein klein bisschen, so heißt es schon: hier wählerische Wahl, hier wolkenlose Klarheit.« - Ein Doppelkopf mit drei Gesichtern! [Aus dem »höchsten WEG« wird eine Schreckgestalt: aus eins wird zwei, und darüber schwebt das Eine! Und das soll »gar nicht schwer« sein!] Er legt sich auf Detailgeschäfte! - Schwimmt der Fisch, trübt sich das Wasser; fliegt der Vogel, so fallen Federn. [Auch

Dschau-dschou stört mit seiner Kritik die reine Stille; keiner, der davon redet, kann es vermeiden.]

»Der alte Mönch hier steht nicht in der wolkenlosen Klarheit.« - Der Missetäter ist entlarvt! - Worauf will dieser alte Chinese wohl hinaus?

»Ihr da, ihr hütet sie und haltet, wie ich dächte, sie trotzdem hoch - oder ist es nicht so?« - Es gibt eine Niederlage! - Oder ist doch auch ein bis ein halber Kerl da? [In Dschau-dschou's Frage steckt eine Falle! Wird auch einer ihm gewachsen sein?]

»Wenn man schon nicht in der wolkenlosen Klarheit steht, was soll man dann hüten und hochhalten?« - Hier wäre auch eine Tracht Prügel angebracht[2]. - Die Zunge stemmt sich gegen den Gaumen. [Dschau-dschou ist sprachlos! Solchen Angriff hat er nicht erwartet.]

»Dschau-dschou erwiderte: Ich, weiß auch nicht.« - Nun hat es diesen alten Chinesen aber zu Boden geschlagen! - Niederlage, Rückzug dreitausend Li weit!

'Da sagte der Mönch: »Ehrwürdiger, wenn Ihr das schon nicht wisset, warum sagtet Ihr dann doch, Ihr stehet nicht in der wolkenlosen. Klarheit?« - Seht zu, wohin der Alte ihm davonläuft! - Er jagt ihn noch einen Baum hinauf! [Mit seiner Draufgängerei bringt er es noch dahin, dass ihm der Meister auf einen Baum klettert, auf den er ihm nicht folgen kann!]

»Dschau-dschou erwiderte: Das Fragen nach der Sache hast du jetzt gehabt. Mach deine Verbeugung und tritt zurück!« - Wie gut, dass er noch diesen [letzten] Zug hat![3] - Dieser alte Gauner!

Erläuterung zum Beispiel

Dem ehrwürdigen Dschau-dschou war es Gewohnheit, dieses Thema zu behandeln, und zwar gerade das Wort »nur abhold wählerischer Wahl«. Es stammt vom Dritten Patriarchen, aus seiner »Meißelschrift des Glaubens an den Geist«. Dort heißt es:

Der höchste WEG ist gar nicht schwer,

Nur abhold wählerischer Wahl.

Dort wo man weder hasst noch liebt,

Ist Klarheit, offen, wolkenlos.

Aber, wenn man nur ein wenig ja oder nein sagt, »so heißt es schon, hier wählerische Wahl, hier wolkenlose Klarheit«. [Damit will Dschau-

dschou sagen:] Wenn ihr das [nämlich diese Verse des Dritten Patriarchen] einfach so [nach dem Wortlaut] nehmt, so seid ihr bereits ausgeglitten. Beschläge und Nägel, Leim und Kleister, was lässt sich damit Dauerhaftes zusammenfügen? [D. h.: Starre logische Begriffe, wie »wählerische Wahl« und »wolkenlose Klarheit« werden dem ununterscheidbaren Ineinander der Gegensätze innerhalb der Einheit nicht gerecht.]

Dschau-dschou sagt: »Hier wählerische Wahl, hier wolkenlose Klarheit.« Nun, die heutigen Zen-Beflissenen und Frager nach dem WEG sind [in der Tat] entweder in wählerischer Wahl befangen, oder aber hocken sie in der wolkenlosen Klarheit fest.

»Der alte Mönch hier ist nicht in der wolkenlosen Klarheit. Ihr da, ihr hütet sie und haltet, wie ich dächte, sie trotzdem hoch; oder ist es nicht so?«- Ihr meine Hörer! Wenn er schon nicht in der wolkenlosen Klarheit ist, so saget mir einmal: Wo steht Dschau-dschou denn dann? Und wieso lehrt er die andern, sie zu hüten und hochzuhalten?

Mein ehemaliger Meister vom Berg des Fünften Patriarchen**4** pflegte bei der Erläuterung dieses Ausspruchs von Dschau-dschou zu sagen: »Er ließ die Arme herabhängen und stellte es euch mimisch dar.« [Die Hörer sollen sich vorstellen, wie Dschau-dschou dastand, als er bekannte, er stehe nicht in der wolkenlosen Klarheit. Völlig entspannt lässt er die Arme hängen, stellt sich einfach hin, so wie er ist. Keine geschwellte Brust, kein Adlerblick, kein Hass und keine Liebe, aber eine allem bereite Offenheit und Durchlässigkeit**5**.] Wie versteht ihr das? Saget mir einmal: Wie ist das mit dem Armehängenlassen? Erfasset den Sinn des Lasthakens, anstatt auf das Sternchen am Nullpunkt zu achten!**6**

Dass nun dieser Mönch daherkommt und vor den Meister tritt, ist schon etwas Besonderes. Er greift Dschau-dschou an der Stelle an, wo er sich leer zeigt, geht hin und versetzt ihm einen Hieb: »Wenn man schon nicht in der wolkenlosen Klarheit steht, was soll man dann hüten und hochhalten?«

Dschau-dschou aber geht nun weder mit dem Stock noch mit dem Scheltruf vor, sondern sagt bloß: »Ich weiß auch nicht.« Angenommen, der Mönch hätte es nicht mit diesem alten Chinesen zu tun gehabt, so würde es Hiebe abgesetzt haben, dass er bei jedem einzelnen nicht mehr gewusst hätte, was er vorher sagte und was er nachher sagen sollte. Es ist ein Glück, dass dieser alte Chinese die in sich selbst beruhende Freiheit zu jeder Wendung besitzt, welche ihn befähigt, dem Mönche so zu antworten.

Ihr heutigen Zen-Freunde werdet auf jene Frage [des Mönchs] wohl dasselbe sagen: Ich weiß und verstehe es auch nicht. Doch das gilt nicht! Ihr geht wohl auf derselben Straße, aber nicht in derselben Spur.

[D.h.: es wären wohl dieselben Worte, wie die des Dschau-dschou; aber sie kämen aus einem anderen Geist.]

Dieser Mönch ist ganz ungewöhnlicher Art. Erst ihm, und keinem anderen, fällt es ein, zu fragen: »Ehrwürdiger, wenn Ihr das schon nicht wisset, warum sagtet Ihr dann, Ihr stehet nicht in der wolkenlosen Klarheit?« Das ist ein noch besserer Hieb, den er ihm da versetzt.

Ein anderer nun als Dschau-dschou würde in solch einem Fall in der Regel versuchen, sich [mit logischen Argumenten] herauszureden und käme dennoch damit nicht zurecht. Aber Dschau-dschou ist ein Meister seiner Kunst. Er begegnet jenem einfach mit dem Bescheid: »Das Fragen nach der Sache hast du jetzt gehabt. Mach deine Verbeugung und tritt zurück!« Dieser Mönch bleibt dem alten Chinesen gegenüber nun einmal völlig hilflos. Er kann nur den Atem einziehen und die Stimme verschlucken.

Das macht: Hier ist ein Meister unserer Schule von großer Hand. Er führt dir keine Reden über das Geheimnisvolle, Wunderbare, er gibt sich nicht mit Kunstgriffen und Gesten ab. Er nimmt sich der Menschen einfach dadurch an, dass er sie vor die Tatsache des Eigentlichen stellt. [Das hebt ihn auch über Angriffe von andern weit hinaus.] Darum kann er sagen: Binde dir zum Schelten einen Schnabel vor! Gieß zu deiner Spucke Wasser nach! Nie hat man davon gehört, dass dieser alte Chinese die Gewohnheit gehabt hätte, die Leute mit dem Stock oder mit Scheltrufen zu traktieren, sondern nur, dass er ganz schlichte, alltägliche Worte im Munde führte, und nur, dass selbst weitberühmte Männer vor ihm hilflos waren. Und dies deshalb, weil er nie sich auf ein Vielerlei von Einzelheiten einließ. Das gab ihm die königliche Freiheit, eine Sache je nachdem quer von der Seite anzufassen [wie den Eingangsvers der Meißelschrift vom Glauben an den Geist], bald sie auf den Kopf zu stellen [wie die wolkenlose Klarheit], das eine Mal gegen den Wind zu steuern [»ihr hütet die wolkenlose Klarheit und haltet sie hoch«], ein andermal sich von ihm treiben zu lassen [»Ich weiß auch nicht«]. Die Menschen heutzutage haben dafür kein Verständnis und sagen immer nur, Dschau-dschou habe auf das, was die Leute sagen, keine Antwort und erkläre ihre Fragen nicht. Sie merken gar nicht, wie sie damit in demselben Augenblick schon stolpern.

Gesang

Höchster WEG, gar nicht schwer!

Die Worte treffen's, Rede trifft.

Eins hat Arten vielerlei.

Zweie gibt nicht beiderlei.

Enden des Himmels: Sonne geht auf, Mond geht unter.

Vor dem Geländer: tief die Bergwelt, kalt die Gewässer.

Dem Totenschädel schwanden die Sinne;

wie soll ihm Freude erstehn?

Im morschen Baum ein Drachengesang:

noch ist er nicht verdorrt.

Schwer, ja schwer!

Wählerisch wählen? Wolkenlos klar?

Freund, sieh selber zu!

Zwischenbemerkungen zum Gesang

»Höchster WEG, gar nicht schwer.« - Derselbe öffentliche Aushang nun zum dritten Male! [Erst vom Dritten Patriarchen ausgegeben, dann von Dschau-dschou, nun gar noch von Hsüä-dou - und so geht es weiter!] - Er stopft sich den Mund mit Reif voll [nimmt etwas in den Mund, was einem das Sprechen unmöglich macht), - Was behauptet er da?

»Worte treffen's, Rede trifft.« - Schwimmt der Fisch, trübt sich das Wasser, fliegt der Vogel, so fallen Federn. - So zerflattert die Blüte in Sieben, acht Blättchen. - Er streicht Schminke auf!

»Eins hat Arten vielerlei.« - Schön, wie er das auseinanderlegt. - Wäre es nur ein einziges Einerlei, so gäbe es ja auch keinen letzten Schluss [keine letzte Erkenntnis].

»Zweie gibt nicht beiderlei.« - Wie könnte er es dann erst mit vier-, fünf-, sechs- und siebenerlei aushalten[7]. Was will er eigentlich mit diesem Rankengewirr?

»Enden des Himmels; Sonne geht auf, Mond geht unter.« - Eine

Begegnung von Angesicht zu Angesicht wird hier geboten! - Über dem Haupt endlose Weite, endlose Weite unter den Füßen. - Nur jetzt nicht das Haupt erheben oder senken! Jetzt hast du es mit dem höchsten WEG zu tun; da schaut man sich nicht nach Einzelheiten um! Nicht um Gegenstände handelt es sich hier, sondern um dich selbst.]

»Vor dem Geländer: tief die Bergwelt, kalt die Gewässer.« - Ganz sterben, nicht wieder leben! - Du fühlst doch wohl die kalten Körperhaare sich dir sträuben?

»Dem Totenschädel schwanden die Sinne; wie soll ihm Freude erstehn?« - Aber im Sargholz drin reißt er dann doch die Augen auf! - Der Pilger Lu [Hui-nëng, der Sechste Patriarch] ist ihm Weggenosse[8].

»Im morschen Baum ein Drachengesang: noch ist er nicht verdorrt.« - Nanu[9]! - Der morsche Baum treibt wieder Blüten! - So kam auch Bodhidharma [noch in hohem Alter] zu uns in den Osten.

»Schwer, ja schwer!« - Falsche Lehre! Lässt sich nicht vertreten. - Er stellt seine Behauptung auf den Kopf[10]. - Wo kann man hier von schwer und wo von leicht reden?

»Wählerisch wählen? Wolkenlos klar? Freund, sieh selber zu!« - Ich bin doch aber blind! [Yüan-wu spielt den Ängstlichen, welcher der eigenen Entscheidung ausweichen möchte.] - Ich dächte, das geht andere Leute an. - Es läuft also zum Glück darauf hinaus, dass er [Hsüä-dou] erst einmal selber zusehen muss. - Den Mönch vom Berge [mich, Yüan-wu] geht es nichts an!

Erläuterung zum Gesang

Hsüä-dou kennt den Punkt, auf den es Dschau-dschou in seiner Unterweisung ankommt. Den stellt er deshalb in seinem Gesang heraus mit den Worten: »Höchster WEG, gar nicht schwer.« Wenn er daraufhin fortfährt: »Worte treffen's, Rede trifft«, so ist das so zu verstehen, dass er eben eine Ecke vorweist, ohne die drei andern zu berücksichtigen. Aber indem er daran die Verse anschließt: »Eins hat Arten vielerlei, zweie gibt nicht beiderlei«, kommt er dann doch in gewissem Sinn über die drei anderen Ecken auf die erste zurück.

Ihr, saget mir einmal: Welches sind denn die Umstände, unter denen Wort und Rede »es treffen«? Wieso hat denn »Eines« doch »vielerlei Arten«, und gibt zwei doch »nicht beiderlei«? Wenn dir dafür die Augen fehlen, in welcher Richtung willst du denn suchen? Wenn du aber durch diese beiden Sätzchen durchgedrungen bist[11] . . .

Darum heißt es bei den Alten: Klappe es zu einem Blatt zusammen! Dann siehst du, wie früher auch, die Berge als Berge, Wasser als Wasser, Langes lang, Kurzes kurz; Himmel ist Himmel, Erde Erde. [Denn »Eins hat Arten vielerlei.«] Zu Zeiten aber nennst du die Erde Himmel, zu Zeiten sagst du vom Berg: es ist kein Berg, zu Zeiten sagst du vom Wasser: es ist nicht Wasser. (Denn »Zweie gibt nicht beiderlei.«)

Also, um es kurz und schlicht zu sagen: Wie gewinnt man Ruhe und Frieden? Kommt ein Wind, so rührt sich's im Baum; wölbt sich die Welle, so hebt sich das Boot. Im Frühjahr sproßt es, im Sommer

wächst

es hoch, im Herbst wird geerntet, im Winter gespeichert. [Darum heißt es in der Meißelschrift vom Glauben an den Geist, im 10.. Doppelvers:]

Die Eine Art, von ebenem Mut,

Zerläuft von selbst, wie Wasser tut**12**.

Mit diesen vier Versen also ist Hsüä-dou's Gesang [auf Dschau-dschou's Unterweisung] schlagartig zu Ende.

Nun hat Hsüä-dou aber noch mehr auf dem Herzen. Er knüpft sein zugeschnürtes Bündel auf und zählt her. Nur dass nach seinen vier ersten Versen [die über den höchsten WEG eigentlich schon alles Nötige enthalten] nicht mehr viel zu sagen übrig bleibt. Trotzdem fährt er fort: »Wenn an den Enden des Himmels die Sonne aufgeht, dann geht der Mond unter; wenn vor dem Geländer das Bergland in die Tiefe reicht, dann sind die Gewässer kalt.« Hier kann man wohl sagen: Auch diese Worte treffen es, auch diese Rede trifft. Hier ist Vers um Vers WEG, Wort für Wort vollkommene Wahrheit. Wie sollte dies nicht die Stelle sein, an der einer die Scheidewand, mit welcher wir das Innere vom Äußeren trennen, einmal vergisst und beides, alles miteinander »zu einem Blatt zusammenklappt«?

Nachdem Hsüä-dou sich in seinen ersten Versen äußerst schroff und streng gezeigt hat, wird er nun gegen das Ende zu auch reichlich leck und locker. Wenn du in diese Verse fleißig eindringst, bis du sie durchschaust, wenn dir ihr Sinn beim Hinsehen durchsichtig geworden ist, dann wirst du es ungewollt verspüren wie den unvergleichlichen Geschmack des Schaums auf zerlassener Butter.**13** Hast du jedoch die in der Unterschiedenheit befangene Erklärungsweise noch nicht vergessen können, so zerflattert dir die schöne Blüte in sieben, acht Blättchen, und du bleibst bestimmt außerstande, solche Reden [wie sie die obigen zwei Verse bringen] zu verstehen.

»Dem Totenschädel schwanden die Sinne: wie soll ihm Freude erstehn? Im morschen Baum ein Drachengesang: noch ist er nicht verdorrt. Dies hat er einfach zusätzlich hineingemengt. Und zwar

handelt es sich um einen »öffentlichen Aushang« der alten Meister, der die Frage nach dem WEG betrifft. Den holt sich Hsüä-dou herbei und zieht ihn zur Vervollständigung seines Gesanges mit den Worten des Dritten Patriarchen vom höchsten WEG auf einen und denselben Strang. Aber heutzutage verstehen die Leute nicht mehr, wie die Alten es meinen Sie kauen an deren Worten und Sätzen nur herum und kommen zu keinem Schluss. Es muss einer schon sehr gut bewandert sein, um diese Geschichte richtig wahrzunehmen.

Seht, sie ist so. Ein Mönch fragte Hsiang-yän:**14** Was ist es um den WEG? Hsiang-yän erwiderte: Das ist, wie wenn in einem morschen Baum der [Wind-] Drache summt. Der Mönch fragte weiter: Wie steht es mit einem Menschen, der im WEGE lebt? Hsiang-yän sagte: Ein Totenschädel mit Augäpfeln darin**15**.

Später kam der Mönch zu Schi-schuang**16**. Den fragte er: Was bedeutet das Drachengesumme im morschen Baum? Schi-schuang erwiderte: Ein Dasein, das sich noch mit Freude gürtet. Und was bedeutet ein Totenschädel mit Augäpfeln darin? [fragte der Mönch weiter]. Schi-schuang antwortete: Ein Dasein, dem die Sinne noch geblieben sind.

Der Mönch [immer noch unbefriedigt] kam auch zu Tsau-schan**17**. Diesen fragte er: Was bedeutet das Drachengesumme im morschen Baum? Tsau-schan gab zur Antwort: Dem sind die Blutadern nicht durchschnitten. [Der Mönch fragte weiter:] Was ist es um einen Totenschädel mit Augäpfeln darin? Darauf Tsau-schan: Der ist noch nicht ganz dürr. [Tsau-schan ist ein gütiger Schalk. Auf die erste Frage beantwortet er schon die zweite, auf die zweite nachträglich die erste. Auch darin liegt die Wahrheit, die dem Mönch nicht eingehen will: Zweie gibt nicht beiderlei. So fragt er immer noch weiter:] Welcher Mensch hat es denn schon gehört [das Drachensummen im morschen Baum]? Tsau-schan sagte: Auf der weiten Erde ist nicht einer, der's nicht hörte. Da sagte der Mönch: Nun möchte ich nur wissen: in welchem Kapitel steht eigentlich dieses Wort vom Drachengesumme? Da erwiderte Tsau-schan: Ich weiß nicht, in welchem Kapitel das steht. Die es hören, müssen alle daran sterben.

Es gibt auch einen Gesang**18**. Er lautet:

Wenn im dürren Baum der Drache dir singt,

siehst wahrhaft du den WEG.

Wenn im Totenkopf keine Sinne mehr sind,

wird erst das Auge klar.

Wo Freude dir und Empfindung schwand,

bleibt zu vermelden nichts.

Wie nähme ein solcher den Unterschied

des Reinen im Trüben wahr?

Bei Hsüä-dou, das muss man schon sagen, hat alles großartig Hand und Fuß. Da mengt er dir in seinen Gesang auf einmal eine Zutat hinein. Aber obgleich es eine solche ist, so gibt es, mit dem übrigen zusammengenommen, doch »nicht beiderlei«.

Zum Beschluss gibt Hsüä-dou den Seinen noch etwas zum persönlichen Gebrauch mit. Er setzt neu an und sagt: »Schwer, ja schwer!« Auch durch das muss man erst hindurchgedrungen sein, bevor man es gewinnt. Wie ist das zu verstehen? Dafür gibt es ein Wort von Bai-dschang**19**, das lautet: »Alles, alles, Worte, Reden, Berge, Flüsse, die ganze große Erde, jedes einzelne Ding, es macht alles kehrt und kommt zuletzt nur auf dich selbst zurück.« So muss auch dies alles, was Hsüä-dou hier zwischen die Finger nimmt und aufgreift, letzten Endes Wort für Wort notwendig auf dich selbst zurückkommen.

Und nun saget mir: Welches ist der Punkt, an welchem Hsüä-dou seinen Leuten noch etwas zum persönlichen Gebrauch mitgibt? »Wählerisch wählen? Wolkenlos klar? Freund, sieh selber zu!« Nachdem er bereits sein Rankengewirr fertig geflochten hat und mit

seinem Gesang am Ende ist, warum sagt er da noch: »Freund, sieh selber zu«? Ein glücklicher Wurf, diese Mahnung, du sollest selber zusehen. Saget nicht, ihr alle hier, ihr könnet es nicht verstehen! Selbst der Mönch vom Berge hier ist an diesem Punkte in genau derselben Lage: er kann es nicht verstehen.

Erklärungen zum Text

Zum Hinweis

Unmissverständlich weist Yüan-wu darauf hin, dass es sich in dem nun folgenden Beispiel um etwas Ungeheures, um das Allerhöchste handelt. Wogegen sind Himmel und Erde eng? Wovor verfinstern sich die Lichter des Himmels? Unwillkürlich fallen uns die Worte ein: Der Himmel und aller Himmel Himmel können dich nicht fassen (1. Könige 8, 27), und wir fühlen, dass hier wie dort Wind von derselben Höhe weht. Nur dass er sich bei den chinesischen Meistern in Anschauungen und Worten völlig anders ausdrückt. Die »Sache«, um die es hier geht, wird mit äußerster Zurückhaltung behandelt. In der Überschrift und nachher in der Anekdote heißt sie echt chinesisch »der höchste DAU«, d. h. der höchste WEG, und gemeint ist genau dasselbe, was im ersten Beispiel Wu-Di »die heilige Wahrheit« nennt, welche näher zu beschreiben dem Patriarchen Bodhidharma vorbehalten bleibt. Sie bildet, wie Yüan-wu sagt, den eigentlichen Kern des von den Vätern überkommenen »Erbguts überwärtiger Richtung«. Denn das erste, worauf es bei der Befreiung aus den Fesseln menschlichen Wesens ankommt, ist, um einen deutschen Dichter anzuführen, dass »ich die Welt und mich vergesse«, und »mein Herz überwärts wie ein Adler schwebe«. Allerdings ist diese »überwärtige Richtung« nicht das Ganze des genannten Erbguts. Von der Höhe, zu welcher sich der Geist hat aufwärts führen lassen, muss er, wenn er nicht erstarren soll, sich wieder abwärts wenden, der Welt und ihrem Jammer zu, um sich in mitfühlendem Erbarmen der Not der Menschen anzunehmen und auch sie der Höhe zuzuführen. Der Richtung »überwärts« muss die entgegengesetzte »unterwärtige« entsprechen. Doch von dieser ist hier zunächst nicht die Rede. Sie ist zweiten Ranges und verliert all ihren Sinn und Wert, wenn ihr die »Richtung überwärts« nicht vorgeht.

Die »Sache« aber, die in dieser Richtung liegt, geht über alles Denken und Verstehen, ist darum auch mit keinem Worte zu erreichen. Wohl ringt gerade dieser Sache gegenüber das menschliche Bedürfnis unablässig um den rechten Ausdruck und hat denn auch der Namen

und der Worte schon unzählige geprägt, hat sie geheiligt, sie vielfach auch mit dem Verbot vergeblichen Gebrauchs belegt, und wird doch niemals müde, davon zu reden und zu reden, bis in vielen Fällen aus den Worten Kraft und Leben schwinden, und alles Predigen, so laut es tönt, den Geist nur eher abstumpft, anstatt ihn zu wecken.

Das war die Lage auf buddhistischem Boden, wie sie Bodhidharma seinerzeit in China antraf. Darum ging auch, was von seinem Wirken späterhin geblieben ist, nicht von den Lehrgesprächen aus, die nach den ältesten Berichten auch dieser indische Lehrer geführt hat, sondern vielmehr von dem tiefen Schweigen des in der Versenkung unbewegt Verharrenden. Das hat zunächst ganz wenigen den Sinn dafür geweckt, dass

die, höchste Wahrheit »nicht in Worten steht«. Und die Zen-Bewegung, die, von diesen wenigen begründet, nach vier bis fünf Generationen weiter um sich griff, zeichnet sich durch nichts so deutlich aus, wie durch die herbe Strenge, mit der sie immer wach die eigene Rede zügelt, gerade vor den heiligsten und höchsten Worten auf der Hut und stets darauf bedacht ist, dass nur ja die Sache selbst das menschliche Gemüt von Worten und Begriffen leer und unverworren finde. Sie macht auf ihre Art aufs neue mit den Sätzen Ernst, die im chinesischen Altertum der große »Alte«, d. h. Lau-dsi, an die Spitze seines Testamentes »Vom WEG und seiner Lebenskraft« gesetzt hat: »Der Weg, den man zum Weg erheben kann, ist nicht der ewige WEG; der Name, den man nennen kann, ist nicht der ewige Name. «

Dschau-dschou, der Schüler Nan-tjüan‘s

Als Muster dieses Geistes führt Hsüä-dou nun in seinem »öffentlichen Aushang« den Meister Dschau-dschou vor und breitet so zugleich ein Bild des Wachstums aus, das dem von Bodhidharma einst verpflanzten Stamme auf chinesischem Boden beschieden war. Denn nach der Zählung, welche den Inder Bodhidharma in der Stammlinie chinesischer Meister an die erste Stelle setzt, steht Dschau-dschou bereits an der zehnten. Ihn trennen von dem Ersten Patriarchen drei Jahrhunderte. Und trennen ihn doch nicht; denn bei dem intim innerlichen Verhältnis, das in der Zen-Gemeinschaft jener Zeiten Meister und Schüler aneinander bindet und die »Überlieferung von Geist zu Geist« verbürgt, spielt der Wechsel der Geschlechter eine sehr geringe Rolle. Um so reicher ist die Vielfalt der Beziehungen, die sich mit jeder neuen Generation erweitert. Der Meister steht vor seinen Schülern stets als Schüler seines eigenen Meisters und, über diesen aufwärts blickend, als Enkel- und Urenkelschüler der Vorangegangenen.

Es ist für das Verständnis des nun Folgenden von Wert, den Weg, der von Bodhidharma her zu Dschau-dschou führt, wenn auch nur flüchtig

zu verfolgen und seine wichtigeren Meilensteine zu beachten. Schon des Ersten Patriarchen Enkelschüler Seng-tsan, also der Dritte in der Väterreihe (lebte bis 606), hat besondere Bedeutung, nämlich als Dichter des ersten großen Lehrgesangs der chinesischen Zen-Schulen, der sogenannten »Meißelschrift des Glaubens an den Geist« (Hsin-hsin-ming). Denn eben diese hat den Meister Dschau-dschou sein Leben lang beschäftigt, und das Gespräch, das in dein folgenden Beispiel erzählt wird, beginnt mit deren ersten Versen.

Wichtig für die Späteren ist aber auch, ja in gewissem Sinn noch wichtiger, der Sechste Patriarch mit Namen Hui-nĕng**20**, weil erst in ihm das, was die Vorgänger von Bodhidharma übernommen hatten, in voller Klarheit und zugleich auf echt chinesische Art und Weise durchbrach. Diesen völlig schlichten, aber seherischen Geist durchzuckte es, dass das

Geheimnis Bodhidharmas, das uns in jenem Worte von der offenen Weite und dem anderen, »ich weiß es nicht«, berührt, nicht etwas ist, was sich auf abmessbarem Weg durch Sinnen und durch Üben von Schritt zu Schritt so nach und nach erreichen lässt, sondern dass es stets nur momentan, blitzartig, plötzlich uns erleuchten kann, und zwar, weil es schon immer in uns liegt, ganz nahe, näher als jedwedes Einzelding, und nur durch unsern unterscheidenden, sezierenden Verstand und unsere Verkapselung in einem kleinen, engen Ich vernebelt und uns weltenfern ,erscheint.

Vom fernsten Süden Chinas her, von dem es damals hieß, wie einst von Nazareth: was kann von dorther Gutes kommen? hat dieser Sechste Patriarch mit seiner blitzartigen Intuition dem chinesischen Zen der Folgezeit seinen besonderen Stempel aufgeprägt. Während dem »nördlichen Zen« schon nach wenigen Generationen die Nachfolger ausgingen, hat sich das »südliche« der »plötzlichen Erleuchtung« (in dem oben bezeichneten Sinne!) bis auf die Gegenwart erhalten, was bedeutet, dass die nachfolgenden Zen-Meister sich nächst Bodhidharma vor allem auf das Zeugnis und die Lehre Hui-nëng‘s stützen.

Von ihm, der mit seinen letzten dreizehn Jahren bereits ins achte Jahrhundert hereinreicht, sind es bis Dschau-dschou nur noch vier Generationen. Einer auf der siebten Stufe in der Stammlinie der Patriarchen oder Meister, Huai-jang, der in Hupe auf dem »Südhorn« (Nan-yüä, japanisch Nan-gaku) bis 774 wirkte, wird, so wichtig er auch ist, in unserer Sammlung nirgends besonders herausgestellt, wohl aber sein bedeutender Schüler Ma, also einer von den Patriarchen an der achten Stelle, dem wir schon im dritten Stück begegnen werden. Bei Ma-dsu (d. h. dem Patriarchen Ma) hat Nan-tjüan, Dschau-dschou's Lehrer, das Geheimnis des alleinen Geistes in dem schlichten, darum aber dem Verstand genauso schwer zugänglichen Satz vernommen: »Glaubet einfach jeder einzelne für sich: mein eigener Geist, mein eigenes Herz ist Buddha.« Und Nan-tjüan selbst hat diese selbe Wahrheit seinen Schülern noch einen Schritt näher zu bringen versucht, indem er sagte: »Der schlichte Geist, der ganz gewöhnliche, das ist der WEG.« (im achtundzwanzigsten Beispiel wird sich freilich zeigen, was alles hinter diesem Wort steckt, wie gänzlich man es missverstehen kann, wie wahr es, recht verstanden, dennoch bleibt.)

Mit Nan-tjüan[21] also, seinem Leben und mit dieser seiner Art, zu lehren, hängt Dschau-dschou[22], der Meister dieses zweiten Beispiels, aufs innigste zusammen. Im Jahr 777 in der Provinz Schantung geboren, und, wie es scheint, schon früh in einem Buddhakloster seiner Heimat aufgewachsen, kam er mit siebzehn Jahren in die Gegend von Tschi-dschou am Jang-tsekiang,

wo er sich einem etwa dreißig Jahre älteren Mönche anschloss, der ihm durch seine tiefe Schweigsamkeit besonderen Eindruck machte. Der Mönch kam aus der Schule des berühmten Meisters Ma und stand gerade im Begriff, sich an dem sogenannten Südquellberge, Nan-tjüan-schan, in menschenleerer Gegend eine Klause zu erbauen und eine Bruderschaft um sich zu sammeln. Dieser angehende Meister, der von da an nach der Stätte seines Wirkens selbst den Namen Nan-tjüan trägt, fand an der keck aufrichtigen, vertrauensvollen Art des Jünglings Gefallen und nahm ihn als Gehilfen und als Schüler auf. Von dem Gespräche, mit dem sich dieser damals bei Nan-tjüan eingeführt hat, wie auch von einem anderen, durch welches Nan-tjüan ihm die Augen öffnete, wird im 30. Kapitel noch die Rede sein. Fast vierzig Jahre lang blieb Dschau-dschou bei dem Meister, bis dieser 834 starb. Irgendwann in dieser Zeit hat er einmal das Kloster auf dem Sung-schan aufgesucht, um an der Stätte, wo der erste Patriarch einst still gesessen hatte, sein Gelübde abzulegen und nun als Mönch den Namen Tsung-schen, »Gemäß der Gemahnung«, anzunehmen. In den langen Jahren der Gemeinschaft wuchs er mit Nan-tjüan immer inniger zusammen und nahm auf seine Art die ausgeruhte, stille Kraft des Meisters in sich auf Nach dessen Tode blieb er, der Pietät genügend, noch einige Jahre auf dem Südquellberg.

Dann erst machte er sich, schon fast sechzigjährig, los, um so, wie sonst die Zen-Mönche in jungen Jahren tun, auf Wanderschaft zu gehen. Beim Auszug, heißt es, habe er sich gelobt: Wenn einer mir in irgend einem Punkte überlegen ist, will ich mich gern von ihm belehren lassen, und sei er auch ein siebenjähriges Kind. Und wenn einer hundert Jahre alt sein sollte, aber weniger versteht als ich, so werde ich ihn lehren. Er zog aus, besuchte hin und her im weiten Reich die alten und die jungen Meister, hörte sie lehren, maß sich mit ihnen im Gespräch und nahm sich dafür weitere zwanzig Jahre Zeit, bis er als angehender Achtziger 857 endlich sich entschloss, in der Kreisstadt Dschau-dschou, 175 km südwestlich von dem heutigen Peking, die Leitung des dem Bodhisattva Guan-yin (indisch Avalokiteshvara) geweihten Klosters zum Wacholderhain zu übernehmen und damit öffentlich als Meister aufzutreten. Trotz seines hohen Alters war es für diese Wirksamkeit doch nicht zu spät. Sie dauerte noch vier Jahrzehnte, führte ihm, der nun in aller Welt den Namen Dschau-dschou trug, von weither und in Scharen Schüler zu, bis er 896 im einhundertzwanzigsten Lebensjahr die Augen schloss. Namhafte

Meister sind aus seiner Schule hervorgegangen. Viele seiner Aussprüche und Lehrreden hat die Überlieferung festgehalten; nicht weniger als zwölf derselben hat Hsüä-dou in dieser unserer Sammlung zum »öffentlichen Aushang« gebracht (vgl. außer diesem hier die Beispiele 9, 30, 44 45, 52, 57, 58, 59, 64, 80, 96)- Alle Worte, die uns von Dschau-dschou überliefert sind, zeugen von der ausgereiften Ruhe seines Wesens und der schlichten Einfalt seiner tiefen Weisheit, mit der er es verstand, jedem, der ihm nahte, den Bescheid zu geben, welcher ihm gerade nottat, fein

oder grob, abweisend oder gütig, immer kunstlos, ungesucht, ganz leicht ,und wie nachlässig hingeworfen, und dabei doch genau ins Herz des andern treffend. Wer sich in sie vertieft, dem wird es kaum unglaublich scheinen, wenn seine Hörer die Empfindung hatten, als läge, wenn er redete, auf seinen Lippen etwas wie geheimes Leuchten.

Zum Verständnis des Beispiels

Dschau-dschou geht in seiner Unterweisung von dem schon erwähnten Lehrgedicht des Dritten Patriarchen, Seng-tsan, aus. Schon dessen Titel Hsin-hsin-ming (japanisch Shin-jin-mei) verrät, wovon es handelt. Man kann ihn lesen in dem Sinne: Meißelschrift des gläubigen Herzens, oder auch: des glaubenden Geistes. Aber hsin-hsin kann auch heißen: das geglaubte Herz, der geglaubte Geist, oder, wenn man so will: der Glaube an den Geist. Und dass der Titel so gemeint ist, zeigt der Inhalt des Gedichtes. Wohl geht der Glaube von dem Geist, vom Herzen aus; doch ist sein Gegenstand nichts anderes als eben dieser Geist. Darum ist letztlich zwischen Geist und Glaube gar kein Unterschied. Es ist auch kein Unterschied zwischen Glaubendem und Geglaubtem, Subjekt und Objekt; es ist nur Eines, keine Zweiheit. In dieser Einheit einbegriffen sein, das nennt der Eingangsvers den »höchsten WEG«, im selben Sinne wie der Buddha es Erleuchtung oder die vollkommene Erkenntnis nennt.

Dieses Grundmotiv der Einheit schlägt bereits der erste Doppelvers des Lehrgedichtes an, wie Dschau-dschou ihn zitiert. Er setzt dabei voraus, dass seine Hörer auch den zweiten kennen, der ihm folgt. Zusammen lauten die zwei Doppelverse:

Der höchste WEG ist gar nicht schwer,

Nur abhold wählerischer Wahl.

Doch wo man weder hasst noch liebt,

Ist Klarheit, offen, wolkenlos.

Um dieses »gar nicht schwer« des Lehrgedichtes richtig zu verstehen, muss man bedenken, dass es vom »höchsten WEG« gesagt ist. Zum Überfluss gibt Hsüä-dou nachher im Gesang dazu die unentbehrliche Ergänzung; dort heißt es im Gegenteil: Schwer, schwer! Das heißt: der höchste WEG greift über solche Gegensätze weg. Das bestätigt auch der nächste Halbvers: »abhold wählerischer Wahl«. Und das wählerische Wählen wird gleich darauf umschrieben mit dem Gegensatz von Hass und Liebe, Abneigung und Zuneigung, ja und Nein. Es ist der Gegensatz, der sich durch unser ganzes Denken und Empfinden zieht, ja, der unser Denken und Empfinden überhaupt bestimmt und keine Ruhe, keinen Frieden zulässt. Ruhe ist nur da, wo diese Gegensätze schweigen, in der Einheit. Die »Meißelschrift« des Dritten Patriarchen »vom Glauben an den Geist« ist mit ihren 73 Verspaaren ein einziger Lobpreis und Triumphgesang auf diese Einheit, die dem im Gegensätzlichen befangenen Verstande

unerreichbar, ihn doch erst ermöglicht, die alles einschließt und umfasst, die also immer da ist, die man nicht zu suchen braucht. (Die erste deutsche Übersetzung dieser »Meißelschrift«, die erste überhaupt in einer abendländischen Sprache, ist von dem japanischen Meister Schuej Ôhasama in Gemeinschaft mit dem deutschen Philosophen August Faust geschaffen worden und in dem Buche »Zen, der lebendige Buddhismus in Japan«, 1925 bei Fr. A. Perthes A.G., Gotha/Stuttgart, erschienen. So manche sprachliche Missverständnisse sie in Einzelfällen auch enthält, so sicher trifft sie doch den Grundgedanken des Gedichtes und ist vom Schwung des darin wehenden Geistes beflügelt.)

Für Dschau-dschou war der Eingang dieses Lehrgedichtes ein Lieblingsthema. Das zeigt sich schon daran, dass außer diesem einen Beispiel in der »Niederschrift zur smaragdenen Felswand« noch drei andere stehen, in denen er sich mit demselben Gegenstand befasst (vgl. die Kapitel 57, 58, 59). Dabei ist Dschau-dschou aber keineswegs ein bloßer Nachbeter des Dritten Patriarchen. Ihm ging es nicht um Wiederholung und lehrhafte Erläuterung, sondern um lebendige Aneignung der dort verkündeten Wahrheit. Bei seinem Meister Nan-tjüan hatte er dereinst dieselbe Wahrheit in dem Wort vernommen: »Der schlichte Geist, der ganz gewöhnliche, ist Buddha.« Sein Erlebnis war es, dass sich ihm im eigenen Innern eine Tiefe auftat, die von dem Wellenschlag der Oberfläche unberührt, dem Bereich des Denkens und bewusster Reflexion entzogen ist und die von Augenblick zu Augenblick doch alles in sich aufnimmt und gebiert: der schlichte Geist, der ganz gewöhnliche. Was immer andere vom höchsten WEG zu rühmen wußten, für ihn war dieser »höchste WEG« nicht weit zu suchen. Er war gegeben und ihm gegenwärtig im ganz gewöhnlichen und schlichten Geist. Hierin hat Dschau-dschou seinen eigenen Grund und Boden. Von hier aus setzt er sich ganz frei mit Seng-tsan auseinander und treibt mit dessen Wort sein eigenes Spiel. Denn was er selbst zu jenen Versen sagt, das klingt dem Wortlaut nach viel eher wie Widerspruch.

»Der höchste WEG ist gar nicht schwer«, mit diesem Wort ist Dschau-dschou innigst einverstanden. Er kennt nichts Näheres, als eben diesen eigentlichen Grund. Und auch dein zweiten Sätzchen stimmt er zu: »nur abhold wählerischer Wahl«. Aber gleich darauf macht er die kritische Bemerkung: »Redet man davon auch nur ein klein bisschen,

so ist es schon wählerische Wahl.« (So wenigstens lautet die älteste Überlieferung über diese Rede Dschau-dschou's. Wer in Hsüä-dou dann der »wählerischen Wahl« als Gegensatz die »wolkenlose Klarheit« gegenüberstellt, so hat er Dschau-dschou's Wort nur folgerichtig erweitert.)

Schon damit also, dass der Dritte Patriarch vom höchsten WEG so redet, begibt er sich in »wählerische Wahl«. Stellt er doch eben diese wählerische Wahl als das Geringere hin und setzt ihr die »wolkenlose Klarheit« als das Höhere gegenüber. Der höchste WEG aber will gerade nicht gewählt, will nicht erstrebt sein. Er ist dafür zu hoch und auch zu tief, zu

fern und auch zu nah, zu schwer und auch zu leicht. Es ist, wie Lau-dsi sagt: »Der Weg, den man zum WEG erheben kann, ist nicht der ewige WEG.«

Dschau-dschou nimmt also Anstoß an den Worten dieser Verse. So wahr sie sind, so innig er sie in sich selbst bejaht, sie sind ihm nicht zum Ausgesprochen werden und nicht zum Hören da. Denn sie scheiden, was sich doch nie scheiden lässt: die Vielheit und die Einheit, das Wählen zwischen Gegensätzen und die wolkenlose Klarheit. Viel zu innig sind beide ineinander verschlungen, viel zu fein, zu unwahrnehmbar ist das ständige Oszillieren zwischen beiden, als dass man sie auch nur auf einen Augenblick so gewaltsam auf zwei Seiten auseinanderlegen könnte, wie Worte und Begriffe es vermögen. »Aber ich, der alte Mönch hier, sagt er, stehe gar nicht in der wolkenlosen Klarheit«, die der Dritte Patriarch in seinem nächsten Vers so rühmt. Mit größter Seelenruhe distanziert er sich vom höchsten Ziel, verwischt die eigene Spur des Strebens seiner Jugendjahre und bringt dazu noch seine Hörer in Verwirrung. ja, fast scheint es, gerade darum sei es ihm zu tun. Hat er selbst sich von der wolkenlosen Klarheit distanziert, so macht er ihnen nun den Vorschlag, sich ihrerseits von ihrem alten Meister zu entfernen, eben um der wolkenlosen Klarheit willen. Sie haben es ja doch mit dieser ungeheuer wichtig; sonst wären sie wohl überhaupt nicht hier in seiner Bruderschaft.

Und richtig, einer unter ihnen, und sicher keiner der Geringsten, geht ihm auf den Leim. Er spricht aus, was wohl die meisten andern ebenso bestürzt. Was anders hätte denn uns alle hierher nach Dschau-dschou geführt, als das Streben nach dem WEG und seiner wolkenlosen Klarheit? Wenn von ihr der Meister selbst nichts weiß oder doch darin kein Vorbild und kein Führer für uns sein will, welch anderes, höheres Ziel hat er uns dann zu geben? Was dieser Mönch hier vorbringt, steht auf dem guten Boden klarer Logik. Seine Frage, seine Forderung hat Hand und Fuß. Was wird der Meister darauf sagen?

Für diesen aber steht nun seine Meisterschaft auf dem Spiel. Hat er wirklich etwas Höheres zu bieten, als die wolkenlose Klarheit, die er sich soeben abgesprochen hat? Man stelle sich die Spannung vor, mit der die Hörer auf ihn blicken! Und was hat er zu erwidern? »Ich weiß auch nicht.« Gerade, wie einst Bodhidharma vor dem Kaiser! Er steht

vor seinen Schülern da, wehrlos und gelassen wie ein Blöder, als ginge ihn die Sache gar nichts an. Das heißt. die ganze logische Attacke läuft an ihm ab wie Wasser. Er lässt sich nicht verführen, darauf einzugehen. Er bleibt sich selber treu und stellt gerade so die wolkenlose Klarheit sichtbar dar, oder, wie es Nan-tjüan nannte, den schlichten Geist, den ganz gewöhnlichen, in dem er gründet.

Hier stand der Mönch nun vor dem Anruf einer anderen Stimme, als der er sonst das Ohr zu leihen gewohnt war. Aber zu laut tönte noch in ihm der Marschtritt der Gedanken und riß ihn weiter vorwärts in den Streit. Dieser alte Meister wußte also selber nicht, was er erwidern sollte. Er

hatte auf die brennendste Gewissensfrage, die man nur stellen konnte, keine Antwort. Der Gegner lag bereits am Boden, es bedurfte nur noch eines letzten Streiches, um ihn aus dem Feld zu schlagen. Wenn er an Stelle jener wolkenlosen Klarheit, von der er selber abrückt, nicht etwas anderes, Höheres, zu bieten hat, dann hätte er besser daran getan, überhaupt zu schweigen. Es ist ein Vernichtungsurteil, das der Logiker hier ausspricht, und es läuft am Meister darum auch genau so ohne Wirkung ab, wie der erste Angriff. Kurz angebunden weist der wahrhaft Überlegene den Siegesbewussten auf seinen Platz zurück.

Zum Gesang

In diesem Gesang haben wir also Hsüä-dou's Kommentar zu Dschau-dschou's Unterweisung vor uns, welcher nicht nur zeitlich allem, was Yüan-wu dazu sagt, vorausgeht, sondern überhaupt auf anderer Höhe steht, darum auch zum Verständnis einen andern Aufschwung fordert. Hier geht es nicht um die einzelnen Worte und die Wendungen des Gesprächs mit jenem offenherzigen Schüler, sondern um das Ganze, um das Geheimnis jener inneren Stellung, aus der heraus der alte Dschau-dschou redet. Sie ist auch die Stellung Hsüä-dou's, sonst könnte er den Meister nicht so aus der Tiefe deuten. Nur liegt in dieser Stellung auch die volle Freiheit jedes einzelnen, und darum kann Hsüä-dou den alten Dschau-dschou und sein Wort genau so selbständig nach eigener Art behandeln, wie dieser selbst mit dem Gedicht des Dritten Patriarchen umgeht.

Kann man aus Dschau-dschou's eigenen Worten zu dem Eingangsvers der Meißelschrift vom Glauben an den Geist fast etwas wie einen Vorwurf heraushören, als hätte der Patriarch besser daran getan, von diesem Höchsten überhaupt nicht zu reden, so dreht Hsüä-dou das nun wieder um und gibt dem Dichter recht. Wenn dieser sagt: »Der höchste WEG ist gar nicht schwer«, hat er den Sinn der Sache selbst haarscharf getroffen. Dieses Urteil ist wortwörtlich wahr. Es kommt einzig darauf an, zu sehen, wie der WEG, das GESETZ, der Geist, die Welt, oder mit welchem Namen man nun das Unnennbare

anfassen mag, in Wahrheit beschaffen ist. Diese Beschaffenheit spricht Hsüä-dou in den knappen Versen aus: »Eins hat Arten vielerlei; zweie gibt nicht beiderlei.« Sie sind wie ein Orakelspruch, ganz einfach und von unergründlicher Tiefe. Der Verstand kann sich an ihnen immer nur die Zähne abbeißen. Dschau-dschou stellt ihren Sinn mit seinem ganzen Wesen dar.

Das Vielerlei der Gegensätze ruft nach wählerischer Wahl. Im Einen ist die wolkenlose Klarheit. Wenn aber beides, das Eine und das Vielerlei, in eins zusammenfallen, was soll man dann noch sagen? Hier lohnt es sich, den Hinweis Yüan-wu's noch einmal zu lesen, die Strenge zu beachten, mit der er jeden Versuch verstandesmäßiger Deutung ablehnt, wie auch die Folgerichtigkeit zu empfinden, welche es dem, der in der Wahrheit lebt, verwehrt, nun noch mit Namen daherzukommen, wie Buddha, Zen

und wolkenlose Klarheit. Dies ist die Welt, in welcher Dschau-dschou lebt; darum ist sie für ihn einfach. Sein »schlichter Geist, sein ganz gewöhnlicher«, hat in ihr sich selbst gefunden.

Mit den vier ersten kurzen Versen hat Hsüä-dou also die Stellung, von der Dschau-dschou ausgeht, hinreichend beleuchtet. jedoch das allzu knappe Urteil »gar nicht schwer« verlangt nach weiterer Entfaltung. Die nächsten Verse stecken nun den Horizont des »höchsten WEGS« ab, den zu gehen »gar nicht schwer« sein soll. Ungeheuer ist die offene Weite, und nirgends ist darin ein feste Punkt (Vers 5). Unbegreiflich ist sich selbst darin der Geist, der selber doch dies Ungeheure einzig und allein in sich begreift (Vers 6). Hier spielt der Unterschied von Tod und Leben keine Rolle. Das geht von einem in das andere über, ja, eins bedingt das andere. Bestehen kann hier nur, wer mitgeht. Im WEGE leben, heißt zuerst: im WEG gestorben sein. Das ist, im Gegensatz zum kleinen Tod, den jeder sterben muss, der große Tod. ihn sterben, heißt denn auch das große Leben (Vers 6 und 7). Hsüä-dou verwendet hier ein Wort des Meisters Hsiang-yän, das in der Zen-Gemeinschaft viel besprochen worden ist und andere Meister angeregt hat, sich ihrerseits dazu zu äußern. Davon ist nachher bei Yüan-wu noch die Rede (S. 53 oben). Genüge es zunächst, wenn man versteht, dass hier ein Zustand angedeutet wird, der zwischen Tod und Leben ständig oszilliert, ein Zustand, welchem Sein wie Nichtsein ist, und Nichthaben wie Haben. So tritt zum ersten Urteil »gar nicht schwer« aus innerer Notwendigkeit das Gegenurteil: »schwer, ja schwer!« Und nur so, zu einem zusammengenommen, sprechen die beiden Urteile die ganze Wahrheit aus.

Damit hat Hsüä-dou zu dem unlösbaren Widerspruch von wählerischer Wahl und wolkenloser Klarheit das Seine gesagt, wie vor ihm Dschau-dschou und noch vorher Seng-tsan, der Dritte Patriarch, jetzt ist die Reihe an dem Nächsten, an dem Freund. Nur kommt es hier zunächst aufs Reden gar nicht an, sondern erst einmal aufs Sehen und aufs Gehen.

Anmerkung zu dem Satz: »Der Pilger Lu ist ihm Weggenosse **23** *«*

Die beiden Verse vom Totenschädel und vom morschen Baum zeigen Dschau-dschou als den Mann, der in dem Tod, mit welchem er der Welt und sich selber abgestorben ist, ein neues Leben gefunden hat. Er hat den Streit der Gegensätze überwunden, ist in die Einheit vorgedrungen und kann gerade so sich neu den Nöten dieser Welt der Vielheit zuwenden. Das ist dieselbe Lebendigkeit des Geistes, wie sie der »Pilger Lu«, d. h. Hui-nëng, der Sechste Patriarch, den Seinen vorgelebt und anempfohlen hat. Er hatte einen älteren Zeit- und Schulgenossen, Schen-hsiu**24**, der

seine Schüler mit betonter Strenge zu unablässigem beschaulichem Sitzen, auch bei Nacht, anhielt. Dies galt ihm als der Weg, die »wolkenlose Klarheit« des Dritten Patriarchen zu gewinnen. Hui-nëng, der »Pilger Lu«, dagegen sah darin nur geistige Erstarrung, nicht besser als das zähe Hingegebensein an »wählerisches Wählen«. Sein Spruch, mit dem er diese unfreie Askese verwarf, lautet:

Bist du am Leben, sitzest du, liegst nicht.

Bist du gestorben, liegst du, sitzest nicht.

Ist alles doch nur stinkendes Gebein:

Zu welchem Nutz und Frommen mag das sein?

In dieselbe Richtung weist ein japanisches Kurzgedicht aus dem 15. Jahrhundert, das von dem Meister Ikkyû stammt:

Auch Buddha werden

und sich darin versteifen,

ist verlor‘ne Müh.

Denke nur an den Anblick

steinerner Buddhabilder!

Dschau-dschou, will Yüan-wu also sagen, ist wie der Sechste Patriarch ein Vorbild des echten, lebendigen Zen, das eine Verhaftung an ein starres Nirvâna ebenso ablehnt, wie eine solche an die Welt.

Drittes Beispiel

Großmeister Ma bedenklich krank

Hinweis

Irgendeine Regung, irgendein Vorgang, ein Wort oder ein Ausspruch muss je nachdem uns dazu dienen, euch einen Zugang zu erschließen. Dabei sticht man Wunden in gesundes Fleisch, bohrt Löcher und gräbt Gruben.

Wo das große Wirken in Erscheinung tritt, das sich auf kein Geleise, keine Regel festlegt, um nun ein Wissen davon zu erwecken, dass es in überwärtiger Richtung etwas Höchstes gibt, da deckt es dir gleich alles zu, den Himmel wie die Erde, und du tappst blind im Leeren, ohne es zu fassen.

Ja ist recht, und Nein ist recht. Hier ist alles schlicht und klar, bis hinein ins Feinste.

Ja ist falsch, und Nein ist auch falsch. Hier ist alles ganz und gar unnahbar und gefährlich.

Wie macht man es nun richtig, ohne sich auf diesen beiden Wegen zu verlieren? Dafür habe ich ein Beispiel vorzulegen. Bitte, sehet her!

Das Beispiel

Wir legen vor:

Großmeister Ma war bedenklich krank. .Der Vorsteher seines Klosters besuchte ihn und fragte: Wie war, Ehrwürdiger, in diesen letzten Tagen das Befinden? Der Großmeister antwortete: Buddha mit dem Sonnengesicht, Buddha mit dem Mondgesicht.

Zwischenbemerkungen zum Beispiel

»Großmeister Ma war bedenklich krank.« - Dieser Chinese ist auch reichlich leck und lass [er nimmt sich nicht genug zusammen]. - Fällt auch noch anderen zur Last!

»Der Aufseher seines Klosters besuchte ihn und fragte: Wie war, Ehrwürdiger, in den letzten Tagen das Befinden?« - Die vierhundertvier Krankheiten sind alle auf einmal ausgebrochen. [Nach der alten Medizinlehre

besteht der Leib aus den vier Elementen Erde, Wasser, Feuer, Wind; jedes kann von hundertundeiner Krankheit befallen werden; wenn es zu Ende geht, brechen sie alle zusammen aus. Yüan-wu will sagen: Stellt euch den todkranken Meister vor, und dazu den Klostervorsteher mit seiner täppischen Frage!] - Es muss gut gehen, wenn es übermorgen keine Mönchsleiche geben soll. - Zeremoniell korrekter Krankenbesuch!

»Der Großmeister antwortete: Buddha mit dem Sonnengesicht, Buddha mit dem Mondgesicht.« - Ganz neu und ungewöhnlich! - Er ist zu ihm wie ein Vater.

Erläuterung des Beispiels

Der Großmeister Ma also lag bedenklich krank. Der Vorsteher seines Klosters besuchte ihn und fragte: Wie war, Ehrwürdiger, in diesen letzten Tagen das Befinden? Und der Großmeister antwortete: Buddha mit dem Sonnengesicht, Buddha mit dem Mondgesicht. Angenommen, der Patriarch entgegnete diesem Besucher nicht [ganz direkt und unmittelbar] mit dem Tatbestand seines ursprünglichen und eigentlichen Wesens [sondern eben mit irgendeiner beliebigen Redensart], wie wäre er imstande, jenem eine Antwort von solch leuchtendem Glanze zu erteilen? Wer diesen öffentlichen Aushang in seinem vollen Sinn begriffen hat, der wandelt still für sich allein im Himmelsäther der Morgenröte. Merkt er nicht den Punkt, auf den es hinausläuft, so steht er davor ratlos wie vor einer Felswand und wird auf falsche Bahn geraten. Ein Mensch aber, der im Eigentlichen wurzelt, der muss an diesem Punkt den Mut aufbringen, dem Pflüger seinen Ochsen abzujagen, dem Hungrigen sein Essen wegzuschnappen [d. h. sich Wort und Sinn des Patriarchen selber anzueignen]; erst dann wird er erkennen, wo bei dem großen Meister das Geheimnis seines Wirkens für die Menschen liegt.

Heutzutage gibt es viele, welche sagen, Großmeister Ma nehme den Klosteraufseher in seelsorgerliche Behandlung. Freut mich! Hat

mit der Sache nichts zu tun. Und in unserer Bruderschaft sind heutzutage viele, die ihn falsch verstehen, indem sie große Augen machen [wie ein Buddhabild] und sagen: Darin liegt es; das linke Auge ist das Sonnengesicht, das rechte das Mondgesicht. Was soll das mit der Sache zu tun haben? Die werden nie auch nur im Traume sehen, was gemeint ist. Sie gleiten an dem, was diese Alten tatsächlich sind, einfach aus.

Wo ist dann also der Sinn der Worte des Großmeisters Ma zu suchen? Manche meinen gar, er bitte den Klostervorsteher mit diesen Worten um ein Täßchen Magentrank. Wo hätte solche Deutung einen Anhaltspunkt? Hier handelt es sich um die Frage: Wie gewinne ich für dieses Leben Frieden und ruhige Festigkeit? Darum heißt es: Den einen Pfad, der überwärts emporführt, kann von allen tausend Heiligen nicht einer andern Menschen weisen und der Nachwelt überliefern. Und wenn Lernbegierige sich heiß darum bemühen, in Gedanken sich ein Bild davon zu

machen und es nachzuahmen, so geht es ihnen wie den Affen, die nach dem Spiegelbild des Mondes im Wasser griffen[1].

Einfach dieses »Buddha mit dem Sonnengesicht, Buddha mit dem Mondgesicht«, und wie ungeheuer schwer doch, es zu sehen! Auch Hsüä-dou hatte es schwer, im Gesang etwas dazu zu sagen. Aber um es ihnen durchsichtig zu machen, hat er diese Aufgabe Tag für Tag mit sich herumgetragen und seine ganze Kraft und Kunst darauf verwandt, ein Wort zu finden, womit er es erläutern könnte. Ihr alle, wollt ihr Hsüä-dou sehen? Dann betrachtet euch das Folgende!

Gesang

Buddha mit dem Sonnengesicht,

Buddha mit dem Mondgesicht.«

»Was gelten die Fünf Kaiser uns,

und was die Drei Erlauchten!«

- Wohl zwanzig Jahre sann ich schwer,

auf einen Vers erpicht.

Stieg oft für euch zur Höhle tief

hinab des blauen Drachen.

Hab mich krumm gebückt,

wieder gerade gestreckt.

Ihr Mönche mit dem hellen Blick,

missachtet es mir nicht!

Zwischenbemerkungen zum Gesang

»Buddha mit dem Sonnengesicht, Buddha mit dem Mondgesicht.«- Tut einer den Mund auf, kann man ihm auf die Leber sehen.

»Was gelten die Fünf Kaiser uns, und was die Drei Erlauchten?« - Das heißt hoch dahergeredet! - Er täte besser daran, sie nicht zu lästern! - Sie sind hoch zu achten und sind gering zu achten.

»Wohl zwanzig Jahre sann ich schwer, auf einen Vers erpicht.« - Mit diesem Gerede purzelst du unvermeidlich ins Gras! - Den Mönch vom Berge [mich, Yüan-wu] geht das nichts an. - Man kommt sich vor wie

ein Stummer, der eine bittere Gurke verspeist! [Lauter scheinbar verächtliche Bemerkungen, hinter denen Yüan-wu seine unbegrenzte Hochachtung für Hsüä-dou verbirgt, der jenes Wort des Patriarchen Ma zwanzig Jahre lang still mit sich herumträgt, bis er findet, was er ungezwungen dazu sagen kann, und der die Not, die er damit gehabt hat, vor seinen Schülern offen eingesteht.]

»Stieg oft für euch zur Höhle tief hinab des blauen Drachen.« - [Der blaue - oder grüne - Drache hat unten am Kinn einen Edelstein, der sich ihm nur unter Einsatz des Lebens entreißen lässt. Dasselbe gilt von dem inneren Geheimnis des Patriarchen Ma.] - Wozu denn diese Kraftvergeudung! - Er täte besser daran, Bemühungen am falschen Platz zu unterlassen! [Hintergedanke: Der »höchste WEG« ist doch »gar nicht schwer«! Den Edelstein der Buddhaschaft trägt doch schon jeder in sich!] - Aber sage keiner, es gäbe keine unerhörten Wunder!

»Hab mich krumm gebückt.« - Er macht einen ja ganz traurig! - Ein Bekümmerter soll zu Bekümmerten nicht sprechen!

»Wieder gerade gestreckt.« - [Es schwebt dabei das Bild der Spannerraupe vor, die den Rücken krümmt, um die Hinterfüße nachzuziehen, und sich dann wieder vorwärts schiebt.] - Zu wem sagt er denn das? [Das versteht doch nur, wer es selbst durchgemacht hat.] - Erzählt man das einem Bekümmerten, so grämt er sich ja zu Tode. [Hintergedanke Eben das aber wird ihm gut tun.]

»Ihr Mönche mit dem hellen Blick, missachtetes mir nicht! « -Man muss es immer noch genauer nehmen. [Auch wem die entscheidende Einsicht bereits aufgegangen ist, der braucht noch lange, bis sie ihn so erfüllt, dass er den Patriarchen Ma von innen heraus ohne Rückstände und falschen Beigeschmack versteht.] - Still damit! - Niederlage! Dreitausend Li Rückmarsch! [je näher du dem Sinn der Worte des Großmeisters kommst, um so unheimlicher werden sie nur. Besser, nicht mehr davon reden!]

Erläuterung zum Gesang

Zur Zeit, als Kaiser Schen-dsung auf dem Throne saß [1068-1085] kam das Gerede auf, dieser Gesang mache das Chinesische Reich verächtlich. Aus diesem Grund wurde die Aufnahme von Hsüä-dou's »Hundert Beispiele der Alten« in die große Sammlung der kanonischen Schriften verweigert. Aber wenn Hsüä-dou in diesem Gesang zuerst die Worte anführt: »Buddha mit dem Sonnengesicht, Buddha mit dem Mondgesicht« und anschließend allerdings fortfährt: »Was gelten die Fünf Kaiser uns, und was die Drei Erlauchten?« - so saget mir einmal: Was meint er denn damit? Ich habe es gerade eben schon erklärt [nämlich mit der Zwischenbemerkung: »Sie sind hoch zu achten und sind gering zu achten«]. Dieser Vers ist Hsüä-dou's unmittelbar folgende Erklärung zu den Worten, die vorausgehen. Sie ist von der Art, dass man darauf das Wort anwenden kann: »Er wirft ins Weltmeer seine Angel, fischt Drachen nur, Geringeres

nicht.« Und mit dem einen Vers [von den Fünf Kaisern und den Drei Erlauchten] hat er den ganzen Ausspruch schon erledigt.

In den Versen, die noch folgen, spricht Hsüä-dou von sich selbst, wie er sein Leben lang alle Sorgfalt darauf verwandte, mit dem Innersten zu Rate zu gehen und in die überwärtige Wahrheit immer tiefer einzudringen. »Wohl zwanzig Jahre sann ich schwer, auf einen Vers erpicht. Stieg oft für euch zur Höhle tief hinab des blauen Drachen.« Womit vergleicht er sich? Mit einem Menschen, der in die Höhle des blauen Drachen eindringt, um diesem seinen Edelstein zu entreißen. Wie es ihm dann gelingt, den eigenen Lackkübel zu zerschlagen [sich selbst von allen anklebenden Flüssen verstandesmäßiger Überlegung zu befreien und den Patriarchen Ma von innen her zu sehen], das kann man schon etwas sehr Wunderbares nennen. Und dabei hat er von Anfang an die ganze Mühe doch nur aufgewandt, um schließlich diesen einen kurzen Vers zu finden: »Was gelten die Fünf Kaiser uns, und was die Drei Erlauchten?« Saget mir einmal - Was will nun Hsüä-dou mit diesen Worten eigentlich sagen? Hier tut not, dass jeder sich aufs eigene Haus zurückzieht [also in sich geht, anstatt am Wortlaut sich herumzuquälen]. So erst werdet ihr den Punkt erblicken, auf welchen jene Worte hinauslaufen.

Seht einmal her, wie der Assistent Pou von Hsing-yang dem [nachmaligen Meister Fa-yüan, den man den Rechtsgelehrten nannte, einst Bescheid gab. Fa-yüan trat vor ihn mit den Worten: »Wenn der Drachengott des Meeres aus der Tiefe aufsteigt, so erzittern Himmel und Erde. Hier vor Euren Augen bietet es sich dar! Was sagt Ihr nun?« Pou erwiderte: »Garuda, der Goldglanzvogelkönig, nimmt es mit dem Weltall auf. Wer ist darin, der ihm vor Augen träte? « Fa-yüan sagte: »Was aber dann, wenn unversehens einer vor ihm steht?« Pou versetzte: »Dann geht es dem, wie wenn der Habicht eine Taube stößt. Falls du es nicht glauben willst, so probiere es vor deinem Totenschädel! Dann wirst du erst die Wahrheit wissen.« Da sagte Fa-yüan: »Ja, dann ... «, duckte sich, faltete die Hände über der Brust und trat drei Schritt zurück. Pou sagte zu ihm: »Du Junges einer Rabenschildkröte [d. h. du Bastard!], denk mir nicht daran, hier noch einmal den Karpfen zu spielen, der meint, er könne den Wasserfall emporschnellen, um so Drache zu werden, und der statt dessen einen Fehlsprung tut, herabstürzt und die Stirn durchstößt.« - Da habt ihr's,

weshalb Hsüä-dou sagt: Was gelten schon die Drei Erlauchten und die Fünf Kaiser! Aber die meisten Leute sehen eben nicht, wie Hsüä-dou es meint. Sie erklären einfach, diese Worte seien eine Verspottung unseres Reiches. Das kommt aber nur daher, dass sie mit ihrer Auffassung in einseitigen Gefühlen befangen bleiben.

[Überhaupt, will Yüan-wu nun weiter sagen, stammen diese Worte gar nicht von Hsüä-dou selbst, sondern von einem älteren Zen-Meister namens Tschan-yüä, der auch als Dichter und Maler beliebt war, und während des Zusammenbruchs der Tang-Dynastie in Schu, der heutigen Provinz Si-tschuan, wirkte. Er lebte von 833 bis 912 und genoß sogar

die Verehrung des Territorialfürsten Wang Djiän, obwohl oder vielleicht gerade weil er offenbar den Mut hatte, ihm gelegentlich die Wahrheit zu sagen. Jedenfalls fährt Yüan-wu nun erläuternd fort:] Ein Gedicht des Meisters Tschan-yüä mit der Überschrift »Rundfahrt des Fürsten« hat nämlich folgenden Wortlaut:

Gemach daher im Prachtgewand,

hoch auf der Faust den Falken,

Die Züge lass, als ob sie sich

um nichts zu kümmern brauchten.

Der Saat, der Ernte Müh und Not

wir wissen nichts davon:

Was gelten die Fünf Kaiser uns,

und was die Drei Erlauchten?

Dann sagt Hsüä-dou: »Hab mich krumm gebückt, wieder gerade gestreckt. Ihr Mönche, mit dem hellen Blick, missachtet es mir nicht! Aber viele richten sich nun in der Höhle des blauen Drachen häuslich ein. Selbst hellsichtige Kuttenmönche, die das [höhere, dritte] Auge oben auf dem Scheitel haben, am Ellbogen hinten ein schützendes Amulett tragen und die Welt nach allen vier Richtungen durchschauen, sollten an dieser Stelle auf der Hut sein, es »nicht zu missachten«, sollten es vielmehr genau damit nehmen. Dann erst werden sie das Wort des Patriarchen Ma und das Verständnis, wie es Hsüä-dou dafür hat, sich wirklich zu eigen machen können.

Erklärungen zum Text

Zum Hinweis

Der Hinweis zu diesem Beispiel bedient sich oft so vager Ausdrücke, dass er sehr schwer verständlich wiederzugeben ist. Es wird dem Leser dienlich sein, wenn er sich die fünf Abschnitte numeriert und dann beachtet, dass zwischen den zwei ersten Abschnitten (1 und 2) und den beiden folgenden (3 und 4) ein bestimmter Parallelismus obwaltet. Zwischen 1 und 2 besteht derselbe Gegensatz wie zwischen 3 und 4. Also entsprechen 1 und 3 einander, und ebenso wiederum 2 und 4.

1. Die Meister, im Bemühen, andere zu ihrem eigentlichen Selbst, also zur Wahrheit und. zur Buddhaschaft zu führen, greifen zu Behelfen jeder Art. Dabei sind sie sich doch des inneren Widerspruches wohl bewusst, der darin liegt, dem andern etwas zeigen zu wollen, was er selber in sich hat und auch nur selber finden kann. Sie können aber nicht wohl anders handeln. Die Not der Menschen, die ja selbst im Widerspruch zu ihrer innersten Wahrheit stehen, drängt sie, wie den Arzt, bald zu diesem, bald zu jenem Eingriff. Das mag vom Höchsten, Letzten her gesehen sinnlos und überflüssig scheinen, entspricht jedoch den Umständen, wie Zeit und Anlass sie ergeben. Es ist ein Handeln nach der Forderung des Augenblicks. Es greift aus der reinen Höhe in das Irdische herab, ist niederwärts gerichtet, aber nur, um in die Niederung das Licht der ewigen Wahrheit hereinzutragen.

2. Im Gegensatz zu dieser auf das Menschliche mild eingehenden Art des Wirkens steht die andere, welche ohne Rücksicht steil empor ins Unbedingte stößt, weil es ja eben darum geht, dorthin den Weg zu finden. Mit dieser Richtung überwärts ist es den Meistern bitterer Ernst, und unermüdlich sind sie darauf aus, dem Menschen alles aus der Hand zu reißen, woran er sich klammern möchte, damit er einmal nackt und bloß im leeren Raum allein sich selber finde und endlich

darauf komme, wo eigentlich er hingehört. Aber weiter als in diese Einöde kann auch der Meister keinen führen. Dass ihm gerade in der äußersten Entfernung er selbst und diese ganze große, bunte Welt am nächsten ist, das muss jeder selber merken, und er wird es auch.

3. Ein zweites Mal stellt Yüan-wu die beiden Richtungen des Wirkens einander gegenüber. Wer in der Richtung niederwärts den andern helfen will, stellt sich mit ihnen in die Gegensätzlichkeit hinein, die unser Dasein hier bestimmt. Es ist, wie Hsüä-dou im Gesang zum zweiten Beispiel sagt: »Eins hat Arten vielerlei. « Hier gilt ja und nein, hier ist der Himmel Himmel und die Erde Erde, hier sind die Blätter grün, die Rosen rot, gut ist gut und böse bös.

4. Wen es aber in der Richtung überwärts zu wirken drängt, dem gilt zwar dieselbe Wahrheit, aber in der Umkehrung: »Zweie gibt nicht beiderlei.« Hier geht es über jeden Gegensatz und jeden Unterschied hinaus. Da wird jede logisch präzisierte Stellung radikal verworfen, sei

sie bejahend oder negativ. Es lässt sich hier überhaupt nichts aussagen, es sei denn, man setze der Aussage sofort ihren Widerspruch entgegen.

5. Zwischen diese beiden Pole in Richtung überwärts und unterwärts ist alles Leben eingespannt. Leben ist nur da, wo die Bewegung ständig hin und her geht. Sich in einer Richtung, sei es niederwärts oder überwärts, verlieren, führt zu tödlicher Erstarrung. Man kann im Weltsinn tot sein und ebenso in weltverachtender Verstiegenheit. Es ist das Geheimnis der Meister, einen inneren Standort zu besitzen, der von dem einen Abweg gleich entfernt ist wie vom andern. Diesen Standort zu erfassen, meint Yüan-wu, sei die Aufgabe, die das Beispiel des Großmeisters Ma nunmehr dem Betrachter stellt.

Der Patriarch Ma (Ma-dsu) und sein Meister Nan-yüä

Wie schon im vorigen Kapitel erwähnt, nimmt dieser Meister in dem Schulstammbaum des Dschau-dschou die Stelle des Großvaters ein und ist selbst ein geistiger Enkel Hui-nëngs, des Sechsten Patriarchen. Es fällt auf dass er trotz seines hohen Ansehens in der Tradition fast immer mit seinem angeborenen Familiennamen Ma, dem Wort für Pferd, genannt, daneben aber meistens mit besonderen Ehrentiteln bedacht wird, indem er bald Großmeister heißt, bald Ma-dsu[2], der Patriarch mit Namen Pferd. Wahrscheinlich ist daran das Ungewöhnliche seiner Erscheinung schuld. Seine Grabinschrift berichtet: »Er überragte alle andern wie ein Berg. Seine tiefe Ruhe glich dem Wasser eines aufgestauten Stroms. Mit der Länge seiner breiten Zunge konnte er sich die Nase zudecken. Seine Beine hatten die geschwungene Form chinesischer Schriftzeichen.« Ein anderer Bericht fährt fort: »Sein Blick war dem des Tigers gleich, sein Gang dem eines Ackerbüffels.« Und von dem Eindruck seiner Persönlichkeit berichten dieselben Quellen: »Er war ein Werkzeug der vollkommenen Tugendkräfte, die der Himmel ihm verliehen hatte.« »Er sah aus wie das verkörperte Gesetz der Wahrheit, und hatte doch durchaus nichts

von Gespenstischem an sich. Er bewegte sich in ganz gewöhnlich menschlicher Umgebung und lehrte einfach so, wie es die Zeit und Umstände erforderten.«

Ma war ein Sohn der großen Zeit in der Geschichte des chinesischen Geistes, in welcher Kunst und Dichtung ihre höchste Blüte erlebten. Er steht im Alter in der Mitte zwischen den zwei größten Dichtem Chinas, Li Tai-bo (geb. 701) und Du Fu (geb. 712), indem er nach gewöhnlicher Überlieferung im Jahre 709, nach vielleicht glaubhafterer Quelle schon 707, in Si-tschuan, dem Lande der »Vier Ströme«, nördlich der Hauptstadt Tscheng-tu, das Licht der Welt erblickt hat. Wie jene Männer in der Dichtung, und andere auf dem Gebiet der Kunst, so haben Ma und neben ihm ein zweiter Enkelschüler Hui-nëngs aus anderer Linie namens Schi-tou (d. h. Steinkopf) im Rahmen des Buddhismus ihrer Zeit den Stempel aufgeprägt.

Schon als Knabe kam er in einem Kloster der Provinzstadt Dschidschou in die strenge Schule eines alten Meisters, der, wenn auch nicht von Hui-nëng, doch von einem andern Schüler des Fünften Patriarchen einst erzogen worden war. Bei ihm trat er nach längerer Vorbereitung in den Mönchsstand ein, indem er sich die Haare scheren ließ und das Gelübde für Novizen ablegte. Dann suchte er zeitweilig in der Hauptstadt Tschengtu einen Meister der mönchischen Zucht auf, die ihrer vielen Regeln wegen sowohl ein besonderes Studium als auch entsprechende Übungen erforderte. Dieser nahm ihm schließlich das Gelübde auf die 250 Regeln strenger Lebensführung ab, die im chinesischen Buddhismus jener Zeit vom Mönch im Vollsinn dieses Worts gefordert waren, und entließ ihn mit dem geistlichen Namen Dau-i, d. h. »WEG - ein einziger«, zurück zu seinem alten Lehrer in der schon genannten Provinzstadt, bei dem er bis zu dessen Lebensende blieb. Aus diesem ganz einseitigen Bildungsgang ist deutlich zu ersehen, dass der junge Ma der strengen Richtung angehörte, die das Heil allein in unerbittlicher Kasteiung und Abtötung des Fleisches sah. Vom Geist des Sechsten Patriarchen Hui-nëng scheint er bis dahin unberührt geblieben zu sein.

Nach dem Tode seines alten Meisters fasste er nun den Entschluss, auf Wanderschaft zu gehen, und zwar als Bettelmönch, der keine zweite Nacht am selben Ort weilt, bis er eine Stelle fände, an der er fern vom menschlichen Getriebe nur der stillen Übung und Betrachtung leben könnte. So kam er am Yangtse-Strom abwärts bis in die Provinz Hunan und fand dort im Jahre 734 südwestlich von der Hauptstadt Tschangscha im Gebirge Heng-schan ein einsames Kloster, dessen Umgebung ihm für seinen Zweck geeignet schien. Auf einer Felsenplatte flocht er sich aus Ranken eine Hütte und saß davor bei Tage und wohl auch bei Nacht in starrer Haltung wie ein indischer Yogin, ganz der Übung hingegeben.

In demselben Gebirge jedoch, am sogenannten Südhom oder Nan-yüä, lebte schon seit vierzehn Jahren ein Meister aus der Schule Hui-nëngs namens Huai-jang (d. h. »im Busen Verzicht«), später bekannt unter dem Namen seines Wohnsitzes, also eben Nan-yüä[3] oder Südhorn. Auch er war schon im vorigen Beispiel kurz erwähnt, doch müssen wir noch etwas mehr von ihm berichten. Im südlichsten Teil der Provinz Schensi 677 geboren (also dreißig Jahre älter als Ma) und etwa zwanzigjährig in den Mönchsstand getreten, hatte er den ersten

starken Anstoß zu einem innerlicheren Leben auf dem Sung-schan, dem einstigen Aufenthaltsort Bodhidharmas, bei einem Schüler des Fünften Patriarchen erhalten, welcher ihn dann aber an seinen bedeutendsten Mitschüler, den Sechsten Patriarchen, Hui-nëng, nach dem fernen Süden wies. So kam er etwa ums Jahr 700 nach der Tsau-tji-Schlucht im Nordteil der Kuangtung-

oder Kanton-Provinz, und wurde von Hui-nëng alsbald mit der verfänglichen Frage empfangen: » Wo kommst du her? « »Von Meister Hui-an auf dem Sung-schan«, gab er sachgemäß zur Antwort. »Und welch ein Ding ist das, was so zu mir daherkommt?« war des Meisters nächste Frage. Huai-jang fühlte wohl, dass diese Frage ihn am Grunde seiner Existenz anfasste, konnte aber nichts darauf erwidern und blieb stumm. Hui-nëng aber ahnte schon, was in dem jungen Mönche vorging, nahm ihn vertrauensvoll in seinen nächsten Umgang auf, zu dem er höchstens zwölf der Schüler zuließ. Nach sieben Jahren sagte Huai-jang plötzlich: »Jetzt habe ich Eure Frage von damals begriffen.« »Wie?« fragte Hui-nëng. »Was man redet«, sagte Huai-jang, »sieht aus, als wäre es etwas und trifft doch nicht die Sache« (ein in der Zen-Gemeinschaft seitdem viel berufener Ausspruch). Hui-nëng fragte weiter: »Hast du dann noch solche Notbehelfe wie körperliche Übung und inneres Erlebnis? « Darauf sagte Huai-jang: »Es ist nicht so gemeint, dass ich nicht übte und keine Erweise hätte; nur darf man sie nicht mit Farbe beschmieren« (d. h. etwas Besonderes daraus machen, worüber man reflektiert, worauf man sich allerlei einbildet). Hui-nëng erwiderte: »Eben dieses Nicht-mit-Farbe-beschmieren ist allen Buddhas ihr wichtigstes Anliegen. Jetzt bist du also so, und ich bin auch so. « Das war im Jahre 707. Noch weitere vier Jahre blieb der Schüler bei dem Meister; dann entließ ihn dieser mit dem Siegel der Bestätigung als Träger des echten Geistes. Als der Sechste Patriarch im Jahr 713 die Augen schloss, war sein Schüler Huai-jang schon auf einem abgelegenen Gebirge der Provinz Hupe, wo er sich zehn Jahre lang in der Stille aufhielt, um sich zu festigen und auszureifen. Dann erst, um das Jahr 720, begann er, andere um sich zu sammeln. Er wählte sich dazu das Heng-schan - Gebirge in Hunan aus, bezog dort an dem sogenannten Südhorn oder Nan-yüä eine stille Klause und nahm jeweils nur etwa fünf vertraute Schüler zu sich. Nur von ihm, der nun den Namen Südhorn oder Nan-yüä führt, und seinem Schulgenossen Tjing-yüan (Grüne Heide) leiten sich die beiden Linien von Zen-Schulen ab, welche die Tradition der ersten sechs Patriarchen nun seit zwölf Jahrhunderten bis in die Gegenwart erhalten haben.

Diesem Meister Nan-yüä also fiel im Jahre 734 jener hochgewachsene Mönch Ma Dau-i auf, der da auf seiner Felsenplatte wie aus Stein gehauen saß und übte, ohne sich nach denen, die vorübergingen, auch nur umzusehen. Und eines Tages redete er ihn

an und fragte: »Was willst du eigentlich damit, dass du hier immer so in tiefem Schweigen aufrecht sitzest?« Ma erwiderte: »Nichts weiter, als dass ich mich in sitzender Versenkung übe.« »Und welchen Zweck verfolgst du denn damit?« »Ich gedenke, war die Antwort, durch das Sitzen in Versenkung Buddha zu werden.« Der Meister Nan-yüä sagte nur: ah so! und brach zunächst die Unterredung ab. Inzwischen hob er im Hof des anliegenden Klosters ein heruntergefallenes Stück von einem Dachziegel auf und begann, es in Ma's Nähe auf einem Steinblock eifrig hin und her zu reiben. Schließlich

fragte dieser ihn verwundert: »Ehrwürdiger, was tut Ihr eigentlich?« »Ich fummle diesen Ziegelstein hier, wie du siehst.« »Was wollt Ihr denn damit erreichen?« »Ich gedenke, durch das Fummeln einen Spiegel daraus zu machen.« Ma lachte und rief: »Wie soll aus einem Ziegelstein ein Spiegel werden?« Da lachte auch der Meister Südhorn, warf den Ziegel weg und sagte - »Aus einem Ziegelstein wird allerdings durch noch so vieles Polieren nie ein Spiegel. Und niemand wird durch noch so vieles Sitzen in Versenkung je ein Buddha.« Ma sprang von seinem Sitze auf und fragte schwer getroffen: »Durch sitzende Versenkung soll man nicht Buddha werden können? Ja, was soll man dann überhaupt noch tun?« Statt einer Antwort fragte Nan-yüä zurück: »Wenn man einen Ochsen vor den Wagen spannt, und der Wagen will nicht vorwärtsgehen, haut man dann wohl auf den Wagen ein, oder aber auf den Ochsen? Dein Sitzen gilt doch entweder der Versenkung oder der Buddhaschaft. Übst du es zur Versenkung, so liegt doch deren Wesen nicht im Unterschied von Sitzen oder Liegen. Übst du es für die Buddhaschaft, so ist doch diese keine starre Form. Wo es sich um etwas handelt, was nirgends einen Wohnsitz hat, geht es nicht an, auf wählerische Art das eine zu ergreifen, das andere zu verwerfen. Wenn du das Sitzen um der Buddhaschaft willen betreibst, schlägst du den Buddha damit tot. Wenn du dich auf die Form des Sitzens versteifst, erreichst du den vernünftigen Sinn, der darin liegen soll, gerade nicht.« Bei diesen Worten wurde es dem Mönche Ma mit einem Male weit ums Herz, ein Licht ging ihm auf, und sich vor dem Meister tief verneigend, fragte er: »Worauf muss ich achten, um solche gestaltlose Versunkenheit zu erreichen?« Nan-yüä versetzte: »Das, was du dazu tun kannst, den Seelengrund zu finden, gleicht dem Ausstreuen der Samenkörner in den Boden; das, was ich dazu beitragen werde, indem ich dir deutlich mache, worauf es im Gesetze ankommt, entspricht dem Nass des Himmels, das den Boden feuchtet. Du stimmst durch angebotene Verwandtschaft gut mit mir zusammen; darum wirst du diesen Weg gewiss noch einmal sehen.« Ma sagte: »Wenn aber der WEG weder Form noch Erscheinung ist, so saget mir, wie ist er dann zu sehen?« Nan-yüä erwiderte: »Das Wahrheitsauge auf dem Seelengrunde kann den WEG wohl sehn. So ist es auch mit der gestaltlosen Versunkenheit.« Ma fragte weiter: »Gibt es auch hier ein Werden und Vergehen« (d. h.: Ist auch dieses innigste Erkennen dem Gesetz des Werdens und Vergehens unterworfen, fängt es irgendeinmal an und hört es irgendeinmal wieder auf)? Nan-yüä antwortete- »Auch den WEG noch in dem Licht der

Gegensätze von Werden und Vergehen, Sammlung und Zerstreuung zu betrachten, ist verkehrt. Höre meinen Vers dazu:

»Im Seelengrunde ruht der Samen Menge.

In Himmels Feuchte sprießt sie voll und grün.

Versunkenheit, die Blume Ungestaltet,

Wie sollte welken sie, und wie erblühn?«

Seite 92

Mit dieser Unterredung gewann Ma den Ort jenseits des Unterschiedes zwischen Ich und Außenwelt. Er trat in Meister Südhorns Kreis und wurde sein vertrautester und bester Schüler, der einzige, den Nan-yüä mit dem Siegel der Bestätigung entließ. Als dieser 774 starb, war Ma bereits in der Provinz Kiangsi an seiner zweiten Wirkungsstätte, trug jedoch von dort aus Sorge, dass dem verehrten Lehrer über seiner Asche ein Heiligtum (ein sogenannter Stupa, auch Pagode genannt) errichtet wurde.

Ma warf sich, wie es scheint, in die Aufgaben des Meisterberufs von Anfang an mit der ganzen Macht seiner ungewöhnlichen Kraftnatur. Bald strömten ihm die Schüler zu, und wenn er mehrmals von einem Kloster zu einem andern übersiedelte, so wird der Grund dafür der gewesen sein, dass er mit steigender Schülerzahl auch größere Räume brauchte. Die Klöster, die er wählte, gehörten, wie man annimmt, dem Verband der Vinaya-Schule an, d. h. der Schule zur besonderen Pflege strenger mönchischer Zucht, unter deren einem Meister er ja selbst vor Jahren sein Mönchsgelübde abgelegt hatte. Während der letzten zwei Jahrzehnte seines Lebens stand ihm für seine Wirksamkeit ein großes Kloster in der südwestlich des Poyang-Sees gelegenen Kreisstadt Nan-tschang zur Verfügung, wo ihm der Bezirksmandarin jede erdenkliche Förderung angedeihen ließ und ihn im Jahr 780 gegen einen kaiserlichen Erlass, der allen buddhistischen Mönchen die Rückkehr an ihren Geburtsort befahl, unter seinen besonderen Schutz nahm und zum Bleiben veranlasste. Die Stadt Nan-tschang war, solange der Großmeister Ma hier wirkte, auf jeden Fall der wichtigste Sitz des Buddhismus im chinesischen Reich. Und

während Nan-yüä, der Meister Südhorn, nur diesen einen Nachfolger von Bedeutung hinterlassen hat, zählt man unter den Schülern des Patriarchen Ma mehr als achtzig namhafte Meister, von welchen nicht weniger als elf durch Beispiele in unserer Sammlung vertreten sind. Seine Bedeutung für die weitere Geschichte der Zen-Bewegung ist darum kaum zu überschätzen.

Dies zeigt sich schon äußerlich daran, dass gewisse Allüren dieses Meisters in der Erziehungsmethode der von seiner Linie ausgehenden Zen-Schulen noch bis heute weiterwirken. Schon im Hinweis Yüan-wu's zum vorausgegangenen zweiten Beispiel war von Stockhieben und Scheltworten die Rede, die bei manchen Meistern üblich seien, aber für sich allein doch nichts bewirken. Derjenige aber, der diese Art der Zucht zum erstenmal in großem Stil angewendet hat, ist kein anderer als der Patriarch und Großmeister Ma. Das nimmt auch, wenn man seinen Ernst und Eifer für die Sache mit seiner Kraftnatur zusammenhält, gar nicht wunder, und man hört auch nichts davon, dass Schüler, denen es mit ihrem Streben ernst war, sich durch seine strenge Zucht hätten abschrecken lassen. Wohl nennt man in der Zen-Gemeinschaft Meister dieses Stiles gern gefährlich, schroff, bösartig, aber es klingt dabei stets ein Unterton besonderer Bewunderung, Verehrung, ja von Liebe mit. Denn wem es

darum geht, nicht nur belehrt, sondern wirklich und wahrhaftig vom eigenen Ich und seinen eingesessensten Neigungen frei zu werden, der kann auch Schläge und Scheltworte dankbar hinnehmen - vorausgesetzt, dass sie aus reinem Herzen kommen und nichts anderes bezwecken, als nur zu helfen und zu lösen.

Der Geist, in welchem Ma mit seinen Schülern umging, ist aus den vielen Gesprächen, die von ihm überliefert sind, deutlich genug zu erkennen. Es ist im Grund derselbe, wie der seines eigenen Meisters Nan-yüä. Hier nur ein Beispiel aus besonders glaubhafter Quelle, der unter der Sung-Dynastie herausgegebenen Sammlung von Lebensbeschreibungen großer Mönche:

»Wu-yä, heißt es dort, besuchte Ma. Wu-yä maß über sechs Fuß, stand aufrecht wie ein Berg, blinzelte nur mit starren Augen zwischen den Wimpern durch, und wenn er redete, so klang seine Stimme wie das Dröhnen einer riesigen Glocke. Ma staunte ihn an und sagte scherzend: »Welch gewaltiger Buddhatempel! Aber drinnen kein Buddha!« Wu-yä beugte die Knie und sagte: »Ich habe bisher die Schriften der drei Fahrzeuge (des Hînayâna, des Pratyekayâna und des Mahâyâna) so ziemlich alle durchstudiert und ihren Sinn in mich aufgenommen. Nun habe ich aber gehört, in den Zen-Schulen lehre man, das Herz (oder: der Geist), einfach das sei Buddha. Mit dieser Lehre bin ich, um es offen zu gestehen, noch nicht fertig.« Darauf sagte Ma- »Und damit meinen wir eben dieses mit sich noch gar nicht fertige Herz. Das ist in seinem unfertigen Zustand allerdings im Irrtum befangen; ist es aber einmal am Ende und fertig, so ist es erleuchtet. Im Irrtum sind wir fühlende Wesen (die der Erlösung bedürfen); in der Erleuchtung sind wir Buddha. Der WEG (die Wahrheit) ist keinem aller fühlenden Wesen fremd und ferne; wie sollte außer ihnen sonstwo noch ein Buddha sein? Es ist gerade wie mit meiner Hand: auch wenn ich sie zur Faust zusammenballe (und verkrümme), so ist doch auch die Faust noch ganz und gar nur Hand.« Bei diesen Worten wurde es Wu-yä weit ums Herz, und es erschloss sich ihm das Licht. Unter fließenden Tränen wandte er sich dem Patriarchen Ma zu und sagte: »Ich hatte mir immer vorgestellt, zur Buddhaschaft sei es ein langer, weiter Weg, und das Ziel sei erst nach unermesslichen Äonen in unverdrossenem Streben zu erreichen. Heute wird es mir zum erstenmal gewiss, dass ich die wahre Gestalt des Buddhawesens von jeher in ihrer ganzen Vollkommenheit selbst an mir trage, während alle

die Millionen von Grundelementen unserer Innen- und Außenwelt, wie sie das Herz (der Geist) aus sich heraus gebiert, nichts weiter sind als Namen oder Schriftzeichen ohne einen festen Kern der Wirklichkeit.« Ma-dsu erwiderte: »ja, so ist es, ja gewiss! Die wahre Natur der Millionen Daseinselemente, die entsteht nicht und vergeht nicht; diese selbst, die Millionen Elemente, sind ihrem Wesen nach von jeher leer und still. Darum heißt es in der Schrift: »Alle Elemente sind schon immer und für immer in sich leer und stille von Gestalt« (Saddharma-pundarika-

sûtra, II, 3. Gâthâ, 73. Vers). Auch heißt es (von dem Wesen eines Bodhisattva): »Als letzter Schluss dient leere Stille ihm zur Hütte« (Vimalakîrti-sûtra, VIII, 2. Strophe). Und weiter ist (von einem, der das Lotos-Sûtra verkündigen will) gesagt: »Das Leersein aller Elemente ist sein Sinn« (Saddharma-pundarika-sûtra X, 2. Gâthâ, 13. Vers). Damit soll gesagt sein, dass alle Buddhas, alle »Solche, die sind, wie sie sind«, an jenem Orte wohnen, an dem es keine Wohnstatt gibt. Wer sich dieses Sachverhalts gewiss ist, der ist eben damit auch schon in der Hütte der leeren Stille zu Hause und sitzt auf dem Sitz der in sich leeren Trägerelemente. Er entfernt sich nie von seiner Übungsstätte, ob er den Fuß erhebt, ob er ihn aufsetzt. Er ist, wenn er ein Wort des Meisters hört, bereits auch damit fertig; - es braucht da kein allmähliches Fortschreiten von Stufe zu Stufe. Er steigt, wie wir zu sagen pflegen, auf den Berg Nirvâna, ohne einen Fuß zu rühren.«

Aus dem, was hier von Ma-dsu und seinem Meister Nan-yüä berichtet ist, geht deutlich hervor, wie stark sie beide in der Überlieferung des »Großen Fahrzeugs«, des Mahâyâna, verwurzelt sind. Nicht nur das Ich gilt ihnen als ein stets wechselnder Strom von ineinander verschlungenen, ständig sich erneuernden Dharmas oder tragenden Elementen bzw. Faktoren des Daseins, sondern auch die Dharmas selbst, die tragenden Elemente unserer Innen- und Außenwelt sind »leer« und wesenlos. Die Verblendung der Menschen besteht nur darin, dies nicht einzusehen. Daraus kommt das Haften an dem Ich, das Haften an den Dingen, und daraus alles Leid der Welt. Die indischen Lehrer hatten diese Erkenntnisse zu großen philosophischen Systemen ausgebaut, sei es, dass sie den Nachdruck auf die Leerheit aller tragenden Elemente legten, sei es darauf, dass diesen letzteren deshalb kein eigenes Wesen zukomme, weil sie nichts seien, als Ausgeburten des Bewusstseins. Den chinesischen Meistern aber kam es als echten Praktikern nur darauf an, diese Erkenntnisse in sich zu Fleisch und Blut und Lebensmark werden zu lassen, wie bei den Buddhas und den Bodhisattvas. Sie waren, wie Rainer Maria Rilke es ausdrückt, »allem Abschied voran«, und damit trat ihnen das Fernste in greifbare Nähe, die Zukunft in die Gegenwart herein und gab ihnen ‚nicht nur die Gewissheit eigener Seligkeit und Buddhaschaft, sondern auch den Mut, es jedem auf den Kopf zuzusagen: Du selbst, so wie du bist, bist Buddha. »Glaubst du, so hast du«, hat in Wittenberg einmal einer gesagt - so anders er es bei genauerem Hinsehen meinen mag, so sehr stimmt dieser Glaube in

der Form des plötzlichen Erwachens, wie in der Art des kühnen Zugriff; mit der Erkenntnis der chinesischen Meister überein.

In diesem Licht mag auch das Bild des Patriarchen Ma, den uns das Beispiel nunmehr vorführt, etwas an Deutlichkeit gewinnen.

Zum Verständnis des Beispiels

Nach der 791 verfassten Grabinschrift eines Schülers, welche eher Glauben verdienen dürfte als die spätere Überlieferung, ist der Großmeister Ma im Frühjahr 786 (also nicht, wie meistens angegeben wird, 788) gestorben, und zwar in seinem achtzigsten Lebensjahr. Im Februar dieses Jahres hatte er, wie berichtet wird, seine Schüler mit der Eröffnung überrascht, er werde nach zwei Monaten »der ihm gesetzten Ordnung folgen«, und sie angewiesen, ihm in einer ganz von Felsen eingeschlossenen Bergschlucht der Umgebung, die er sich einst auf einer Wanderung ausersehen hatte, eine Ruhestätte zu bereiten. Wie er vorausgesagt, so traf es ein. Und ohne Frage fällt das Gespräch, von dem das Beispiel hier berichtet, in diese letzten Tage seines Lebens.

In dem kurzen Bericht tritt zunächst auf jeden Fall eines deutlich heraus: der prächtige Kontrast zwischen Frage und Antwort. Hier eine rein konventionelle Erkundigung des Klosteraufsehers nach dem Befinden des todkranken Meisters, sicher gut gemeint, nur ganz normal in den Geleisen des Alltäglichen; und in der Antwort nun ein Aufbruch aus der Tiefe, der steil zur Höhe aufsteigt und den Himmel öffnet: Buddha mit dem Sonnengesicht, Buddha mit dem Mondgesicht. Irgendwie wird etwas hiervon jeder nachempfinden, so wenig er genauer sagen könnte, was die ungewohnten Worte eigentlich bedeuten, und was der Sprecher selbst sich dabei dachte.

Merkwürdig ist es nun, dass auch weder Yüan-wu noch Hsüä-dou im nachfolgenden Gesang irgendeinen Anlauf nehmen, uns die Deutung dieser Worte ein klein wenig zu erleichtern. Offenbar sind beide Meister der Ansicht, dass das gar nicht nötig sei, ja vielleicht auch gar nicht gut. Hierzu dürfen wir nun freilich geltend machen, dass die Schüler jener Meister für das Verständnis solcher Worte andere Voraussetzungen mitbringen, als wir sie haben. Sie stehen in einer mehr als tausendjährigen Tradition lebendig drin, die uns meist nur durch Bücher zugänglich ist. Die Buddhanamen, welche hier erklingen, sind für sie von vornherein nicht bloßer Klang; sie wecken in ihnen gleich auch Vorstellungen und Gefühle, die uns als Fernerstehenden entweder gänzlich fremd sind, oder aber sich an andere, uns von klein

auf teure Namen knüpfen. Und das berechtigt, ja es nötigt uns zu dem Versuch, dem nachzuforschen, was buddhistischen Chinesen jener Zeit bei der Nennung dieser Buddhanamen im Gemüte angeklungen haben mag.

Dass Buddha kein Personenname ist, hat sich allmählich auch im Abendland herumgesprochen. So, wie man manche Menschen Weise oder Heilige nennt, so nannte sich Gautama Shâkyamuni (der Lehrer aus dem Hause Shâkya), und nannten seine Jünger ihn auch ihrerseits den Buddha, d. h. den Erwachten, den Erleuchteten und Wissenden, der sich berufen weiß, das Heil, das er gefunden hat, allen fühlenden Wesen ohne Unterschied der Rasse, des Standes und Geschlechtes mitzuteilen. Es ist ein

Titel wie andere auch, und jeder könnte ihn erwerben. Was ihm das Auszeichnende, ja Einzigartige gibt, das ist der Inhalt und die Größe jenes Wissens, zu welchem ein Buddha erwacht ist, oder deutlicher gesprochen, die absolute Radikalität dessen, was er Dharma, das GESETZ der Wahrheit, nennt. Das GESETZ des Buddha erhebt den Anspruch, der menschlichen Existenz an die unterste Wurzel zu gehen, sie aus den Angeln zu heben und ins Leere zu stellen, sie aber eben dadurch vom Bann des unheilvollen Irrwahns, der sie knechtet, zu erlösen und so erst diese Existenz auf eine neue, völlig freie Weise zu ermöglichen. »Der Mensch ist etwas, was überwunden werden muss; ich lehre euch den Übermenschen«, so hätte schon Gautama Shâkyamuni sprechen können. Darum klingen in dem Buddhanamen von Anfang an zwei ganz verschiedene Töne zusammen: der tiefe, hohle Ton der Nichtigkeit verbunden mit dem Ruf zur Selbstverleugnung und zur Weltverneinung, und hoch darüber, wenngleich wie ein Geheimnis pianissimo, ein seraphischer Gesang des Sieges und der königlichen Freiheit, zwei Motive, die sich lange Zeit hart gegenüberstehen, bis sie sich in dem urbuddhistischen Gefühle des Erbarmens zu einer Weltbejahung neuer Art verschlingen.

Weil alles dieses in dem Buddhanamen mitklingt, darum ist der indische Geist in den Jahrhunderten, nachdem der Buddha Shâkyamuni aufgetreten war, nicht müde geworden, sich mit der Herrlichkeit und Größe dieses Namens zu beschäftigen. Und wie die Flora jenes heißen Landes, so trieb dort auch die Phantasie ihre Blüten in solch üppiger Farbenpracht und Fülle, wie sie gemäßigteren Himmelsstrichen nicht gegeben, und darum wohl auch nur schwer erträglich ist. Es entstand eine ganze Literatur von nichts als Sammlungen von Buddhanamen. Die Menschen konnten sich nicht genug darin tun, diesen Wunderbarsten unter den Sterblichen mit Namen des Lobpreises, des bildhaften Vergleichs mit allem, was es Großes, Schönes gibt, zu überschütten und sich dabei aus ihrer eigenen Armseligkeit in seinen reinen Äther zu erheben.

Und weil lebendiger Geist nie lange stehen bleibt, so ging er bald noch einen Schritt weiter. Waren jene Tausende von Namen ihm aus Buddhas Geist bewusst geworden, so waren also ja sie selbst auch wieder Geist, waren jeder einzelne für sich ein geistiger Buddha, eine Wirklichkeit, ein Licht, vor welchem das Vergängliche verblasste. Raum und Zeit, die ganze Welt fernster Vergangenheit und Zukunft

wie der allernächsten Gegenwart erfüllte sich mit ungezählten Buddhas; überall, auf Schritt und Tritt, konnte ihnen ein geweckter Sinn begegnen. Und in ihrer unübersehbaren Menge bildeten sie alle zusammen doch nur den einen einzigen und alles durchdringenden Geistesleib, den Leib des GESETZES der Wahrheit, der in Gautama, dem Shâkyasohn, in sinnlich greifbarer Gestalt erschienen war. Es spielt auch hier die Vielzahl in der Einheit, die alles Einzelne doch wieder in sich auflöst.

Das größte jener »Buddhanamen-Sûtra«, das die Namen von nicht weniger

als 11093 Buddhas und Bodhisattvas enthält, war in den Jahren 534 bis 538 von dem gelehrten Mönche Bodhiruci aus Nordindien, der sich 508 in Lo-yang, der Hauptstadt des nordchinesischen Teilreiches Wu, niedergelassen hatte und dann im Auftrag des dortigen Kaisers ein Übersetzungsinstitut mit siebenhundert sprachkundigen Mönchen leitete, aus dem Sanskrit ins Chinesische übertragen worden. Neben diesem allzu überladenen großen Werk gab es aber auch kleinere Sammlungen, so eine mit dreitausend Namen, nämlich solche von je tausend Buddhas des vergangenen, des gegenwärtigen und des künftigen Äons. Für den praktischen Gebrauch in der Gemeinde aber eignete sich am besten ein drittes Buddhanamen-Sûtra, das jeweils an eine Reihe sinnverwandter Namen ein Bekenntnis eigener Verfehlung auf entsprechendem Gebiete, also eine Art Beichtformel anschließt. Alljährlich im zwölften Monat nämlich veranstalteten die buddhistischen Klöster eine sogenannte »Buddhanamen-Feier«, bei welcher die Gemeinde zur Erkenntnis und zum Bekenntnis ihrer Sündhaftigkeit sich beim Aussprechen dieser mannigfachen Namen die Tugendfülle des Buddha vergegenwärtigte, und dabei wurde dieses dritte Buddhanamen-Sûtra rezitiert.

Darin heißt es nun im siebten Hauptteil: »Darnach sah ich einen Buddha mit dem Namen Mondgesicht. Die Lebensdauer dieses Buddhas mit dem Mondgesicht beträgt nur einen Tag und eine Nacht. An dem Verehrungswürdigen mit dem Mondgesicht vorbei sah ich wieder einen Buddha; der trägt den Namen Sonnengesicht. Die Lebensdauer dieses Buddhas mit dem Sonnengesicht beträgt volle eintausendundachthundert Jahre.« Ohne Frage ist es die Erinnerung an diese Stelle in der Buddhanamen-Feier vom zwölften Monat des vergangenen Jahres, die dem Patriarchen Ma auf seinem letzten Krankenlager auftaucht.

Da steht in ehrerbietiger Haltung der Aufseher des Klosters und erkundigt sich korrekt nach dem Befinden des verehrten Kranken. Und aus diesem bricht es auf. »Buddha mit dem Sonnengesicht, Buddha mit dem Mondgesicht!« Des einen Leben dauert achtzehnhundert Jahre, der andere lebt einen Tag und eine Nacht. Und hier liegt wieder einer, der hat es bis ins achtzigste gebracht. Jahre zählen, Tage zählen, fragen nach gesund und krank, nach besserem oder schlechterem Befinden - sind das nicht alles Kindereien? Gedanken dieser Art kann man gewiss mit vollem Recht aus den Worten des

Todkranken heraushören. Aber nicht umsonst weist Yüan-wu die Auffassung ab, der Großmeister Ma wolle mit dieser Antwort den Klosteraufseher in seelsorgerliche Behandlung nehmen. Denn der Nachdruck liegt ja nicht auf Sonnen- und auf Mondgesicht, der liegt nur auf dem einen Worte Buddha. In dem Sutra, das der Patriarch, zitiert, sind neben jenen beiden Buddhas noch viele andere genannt und bilden mit den ungezählten ungenannten nur die Facetten eines und desselben Lichtleibs. Es ist ein ungeheurer Chor, die Stimme Ma's klingt selbst aus diesem Chor heraus, und doch ist dieser ganze Chor nur das eine alles in sich schließende GESETZ der Wahrheit.

Denn zu dem, was dieses Buddhanamen-Sûtra von des Buddha übermenschlicher Herrlichkeit erzählt und rühmt, gehört als Gegenstück nun das, was der Großmeister Ma von seinem Lehrer Nan-yüä als persönlichstes Vermächtnis überkommen und Jahrzehnte lang den eigenen Schülern überliefert hat, die unbegreifliche Versicherung: Der eigene Geist, das eigene Herz und Gemüt, unfertig, wie es ist, ist doch nichts anderes als Buddha; du brauchst es nur zu glauben, zu erkennen, dann wirst du es auch sehen und erfahren. Betrachtet man das letzte Wort, das von ihm überliefert wird, im Lichte dieses kühnen Griffs, der Unvollkommenstes mit dem Vollkommenen zusammenspannt, dann wird man auch verstehen, warum Yüan-wu anstatt einer näheren Erläuterung des eigenartigen Ausspruchs sich fast nur darauf verlegt, Versuche einer Deutung auf dem Weg verstandesmäßiger Reflexion weit wegzuweisen. Doch lohnt es sich, jetzt noch einmal in seinem Hinweis nachzulesen, wie er diesen Ausspruch als »Erscheinung« eines »großen Wirkens« auffasst, welchem gegenüber alles falsch ist, was man an Einzelurteilen vorbringen mag, seien sie bejahend oder verneinend, und dann auf den ersten Satz in der Erläuterung zu achten, der die einzig mögliche Deutung schon enthält: dass nämlich der Patriarch auf die teilnehmende Frage des Klosteraufsehers gar nicht eingeht, sondern dass in diesen Worten, die freilich mythologische Färbung tragen, im Grunde nur das ursprüngliche und eigentliche Wesen selbst sich kundgibt, das, wie der Hinweis sagt, »den Himmel und die Erde zudeckt«. Mit alle dem bestätigt Yüan-wu nur den Tenor des nun folgenden Gesangs von Hsüä-dou, auf dessen Schwierigkeit und Eigenart er seine Schüler schon im voraus hinweist.

Zum Verständnis des Gesangs

Dieser Gesang Hsüä-dou's ist höchst merkwürdig. Im ersten Vers wiederholt er einfach den Ausspruch des Patriarchen Ma. Im zweiten zitiert er, wie wir Yüan-wu's Erläuterung entnommen haben, einen Vers, in dem Tschan-yüä, ein Zen-Meister der ihm vorausgegangenen Generation, die Überheblichkeit eines provinziellen Machthabers

geißelt. Und die weiteren Verse besagen deutlich, dass der Dichter nur mit diesem einen Zitat alles gesagt haben will, was ihn im Blick auf das Wort des Patriarchen Ma bewegt, ja sie heben nachdrücklich hervor, dass er mit der Anwendung dieses Zitates auf den Patriarchen einen ganz besonderen Fund getan zu haben meint, der ihm erst nach zwanzig Jahren vergeblichen Suchens gelungen sei, und richten an die Elite seiner Leser noch die ausdrückliche Bitte, die langjährige Mühe, mit welcher er dem »blauen Drachen« diesen Edelstein entrissen hat, doch ja nicht zu unterschätzen, das heißt aber letztlich, diesen Edelstein selbst, also das gefundene Zitat, in seiner wahren Bedeutung zu erkennen und wohl zu beachten.

Es handelt sich darum, für dieses merkwürdige Verhalten eine Erklärung

zu finden. Und es ist klar, dass diese nur aus dem Verständnis des Beispiels selbst hervorgehen kann; denn eben dieses soll ja im Gesang besungen werden. »Buddha mit dem Sonnengesicht, Buddha mit dem Mondgesicht« - um das und sonst nichts anderes handelt es sich für den Dichter. Wenn er dabei so merkwürdig geheimnisvolle Wege geht, so kann es nur deswegen sein, weil er von dem Geheimnis jener Worte selbst ergriffen und durchdrungen ist. Und dieses kann kein anderes Geheimnis sein, als das der Buddhaschaft. Dieses Buddhageheimnis nun ist nicht etwa sogenannte Esoterik, nicht etwas Besonderes, was einen Buddha von außen her verhüllte, eine Zutat etwa von arkaner Disziplin und priesterlichen Künsten, es ist im eigentlichen Wesen der Buddhaschaft selbst begründet. Es ist dasselbe Geheimnis, das in gewissem Sinn schon in den Worten Schillers liegt: »Im Herzen kündet es laut sich an: zu was Besserem sind wir geboren. Und was die innere Stimme spricht, das täuscht die hoffende Seele nicht.« Denn dem Gemeinen ist das Bessere nun einmal verdächtig; es bedarf des Schutzes vor Befleckung, es kann sich nicht vor jedem Blick preisgeben. Und sofern das Bessere in einem Menschen doch immer noch in engster Nachbarschaft mit dem Gemeinen in ihm lebt, steht es in der besonderen Gefahr, vom Staube des Gemeinen selbst befleckt, ja diesem sogar dienstbar zu werden und sich so zum noch Schlimmeren zu verfälschen. Die Seligkeit der Buddhaschaft, wie sie aus jenen Worten des todkranken Meisters spricht, ist echt nur da, wo Ich und Welt versunken und vergessen sind. Wo das kleine Einzel-Ich erwacht und sich selbst mit dem Bewusstsein eines Buddha vollpumpt, da ist vom wahren Buddha nur ein erlogenes Widerspiel. Die buddhistischen Meister sind sich dessen voll bewusst, dass hier ein heikler Punkt, der heikelste in dem Bereiche ihres Glaubens liegt. Von dem Hochgefühl der Buddhaschaft ist zum Sturz in den Abgrund selbstbetrügerischer Überhebung nur ein kleiner Schritt. Ein Beispiel dafür gab soeben Yüan-wu in seiner Erläuterung zum Gesang. Dem nachmaligen Meister Fa-yüan ist in jungen Jahren das Gefühl der Buddhaschaft einmal zu Kopf gestiegen; er bläht sich auf zu einer mythischen Figur und glaubt, damit einem schlichten Klosterassistenten imponieren zu können, bis dieser ihn an sein Skelett erinnert und in die Nüchternheit herunterholt.

Wenn es nun darum geht, das Geheimnis der Buddhaschaft, das in den Worten des todkranken Patriarchen Ma sich leuchtend kundgibt, im Gesang zu preisen, so kann auch Hsüä-dou davon nur verhüllend

reden. Das, was er laut für aller Ohren dazu sagen kann, ist negativer Art. Er muss vor allem vor dem Leichtsinn warnen, der das Ungeheuerliche jener Patriarchenworte nicht bemerkt und nicht, wie sich's gebührte, ernst nimmt. Dieser Mann also lehrt: das Menschenherz, so unvollkommen, wie es sein mag, das sei Buddha, der Erleuchtete. Und auf seinem letzten Krankenlager führt er in eben diesem Sinne Reden, als stehe er schon selbst im Chore der Vollendeten. Durchbricht ein solches Selbstbewusstsein

nicht die Schranken, die dem Sterblichen gesetzt sind? Ist dies nicht etwas Ähnliches, wie das, was einst die Griechen Hybris nannten, die Juden und die Christen Gotteslästerung? Hat nicht auch das chinesische Reich von alters her gewisse Grenzen festgelegt, über welche keiner sich ungestraft erheben darf? In der Tat, wenn man die Worte Ma's mit allem anderen, was sonst die Menschen miteinander reden, z. B. etwa mit der Frage des guten Klosteraufsehers nach dem Befinden des Patienten auf eine und dieselbe Ebene stellt, dann sind sie Ausdruck eines unerlaubten Hochmuts und sträflichen Größenwahns.

Um die Zeit des Zusammenbruchs des Herrscherhauses Tang, also kurz vor oder nach dem Jahr 900, hatte einst der Meister Tschan-yüä die Überheblichkeit des selbständig gewordenen Machthabers seiner Provinz in dem von Yüan-wu oben zitierten Gedicht gegeißelt. Darin beruft er die Gestalten sagenhafter Herrscher der chinesischen Urzeit, die das ganze Volk als heilige Begründer seines Reichs und Hüter seiner Ordnungen verehrt. In der Tang-Zeit fasste man sie in zwei Gruppen zu drei und fünf zusammen: voran die »Drei Erlauchten«, unter welchen sich z. B. der »Göttliche Landmann«, der Begründer des Ackerbaus, befindet, und dann die »Fünf Heiligen Kaiser«, darunter der »Gelbe Kaiser« Huang-Di, dessen Gemahlin die Seidenzucht einführte, der Wahlkaiser Yau und sein opferwilliger Nachfolger Schun. Der Dichter könnte jenen eingebildeten Emporkömmling nicht treffender kennzeichnen, als indem er ihm die frechen Worte in den Mund legt: »Was gelten die Fünf Kaiser uns, und was die Drei Erlauchten?« Denn diese Gestalten stehen in China für die Grenze, über welche auch nur in Gedanken sich zu erheben Frevel ist.

Für Hsüä-dou aber bieten sich dieselben Worte an als allerbeste Lösung der Aufgabe, so keusch und wortkarg wie zugleich erschöpfend das Geheimnis dieses Beispiels im Gesang zu rühmen. Denn diese Worte sind, wie dies auch Yüan-wu deutlich sagt, genau so zu verstehen, wie ihr erster Urheber sie meinte: als Geißelung der Überheblichkeit, die man aus der Antwort des Patriarchen Ma an den Klostervorsteher heraushören könnte, als Warnung für Leichtfertige, die diese Worte nachsprechen, ohne das Dynamit zu bemerken, das in ihnen liegt. Daher auch der namentliche Anruf an die »Mönche mit dem hellen Blick«, d. h. an jene, die gewohnt sind, mit dem

Buddhanamen täglich umzugehen, wie der Schuster mit seinem Leisten, und darum viel mehr gefährdet sind als andere, die von Buddha gar nichts wissen. »Buddha mit dem Sonnengesicht, Buddha mit dem Mondgesicht« - Reden dieser Art sind im Reich der Mitte, in der Welt menschlicher Ordnung und Gesittung schlechthin unzulässig. Sie gehen über das dem Menschen in der Welt gesetzte Maß hinaus. Dies muss auf jeden Fall deutlich erkannt und festgehalten werden. Ob freilich der Patriarch Ma nun mit jenem eingebildeten Emporkömmling, den Tschan-yüä in seinem Spottgedicht so trefflich schildert, auf einer und derselben Ebene steht, das ist eine andere Frage. Diese zu entscheiden, kann Hsüä-dou ruhig seinen Lesern überlassen. Wenn sie mit

ungetrübtem Blick den alten Meister wesenhaft erkennen, dann allerdings erschließt sich ihnen eine neue Welt, und alles ringsumher bekommt ein anderes Gesicht. Dann geht es nach dem japanischen Sprichwort »Uso kara deta makoto«: aus einem Schwindel ist Wahrheit geworden. Das ist freilich wunderbar genug und bleibt ein ewiges Geheimnis, wenngleich es jeder in sich trägt, und darum will es auch nur als Geheimnis angefasst und zart behandelt werden. An Hsüä-dou mag man sich ein Beispiel nehmen. Er hat wirklich mit zwei Versen, die beide nicht einmal ihm selbst gehören, alles gesagt, was sich zu den Worten des Patriarchen Ma überhaupt sagen lässt:

»Buddha mit dem Sonnengesicht, Buddha mit dem Mondgesicht.«

»Was gelten die Fünf Kaiser uns, und was die Drei Erlauchten.«

Bemerkung zu den auf Seite 73, Zeile 49 erwähnten »drei Fahrzeugen»: Hînayâna, das kleine Fahrzeug, führt zu dem Stand des Shrâvaka, d. h. des Hörers und Nachfolgers, der die Gebote des Buddha streng befolgt und, wenn er es sehr weit gebracht hat, ein Arhat (chinesisch Lo-han, japanisch Ra-kan) heißt. Das Pratyekayâna oder Pratyekabuddhayâna führt zu dem Stand des Pratyekabuddha oder Einzelbuddha, der für sich allein die Buddhaschaft erreicht, ohne sich um das Heil der Mitlebenden zu kümmern. Mahâyâna, das große Fahrzeug, führt zu dem Stand des Bodhisattva, der auf den Genuss der eigenen Erlösung verzichtet, um sich dem Dienst zum Heil der Mitlebenden zu widmen.

Viertes Beispiel

Dö-schan mit dem Wanderbündel unterm Arm

Hinweis

Blauer Himmel, strahlende Sonne - da kannst du nicht mehr zeigen, wo's nach Osten geht, oder den Weg nach Westen abstecken.

Zeit und Stunde, Ursache und Anlass - da musst du doch auch die Arznei je nach der Krankheit geben.

Sagt mir einmal: Was ist richtig, freien Lauf lassen oder festhalten? Lasst mich's mit einem Beispiel versuchen! Seht her!

Das Beispiel

Wir legen vor:

Dö-schan kam zum We-schan. Das Wanderbündel unterm Arm stieg er zur Lehrhalle hinauf, ging von Ost nach Westen durch, ging zurück von West nach Ost, sah sich um, sagte: Nichts da, nichts da! und verließ die Halle. - Hsüä-dou bemerkt hierzu: Durchschaut!

Beim Hoftor angelangt, sagte Dö-schan nun doch: Ich darf auch nicht vorschnell sein. Alsbald machte er sich ordentlich, trat zum zweiten

Male ein und meldete sich zum Besuch.

Als We-schan Platz genommen hatte, hob Dö-schan feierlich sein Knietuch in die Höhe und redete ihn an: Ehrwürdiger!

We-schan machte eine Handbewegung, als wolle er nach seinem Jakschweif greifen.

Da brüllte Dö-schan: Ho'! klopfte sich die Ärmel ab und ging hinaus. - Hsüä-dou bemerkt hierzu: Durchschaut!

Nachdem Dö-schan der Lehrhalle den Rücken gekehrt hatte, band er sich die Sandalen wieder an, und damit ging er seines Weges.

Am Abend fragte We-schan den Vorsitzer der Bruderschaft: »Wo ist der Neuankömmling von vorhin? «

Der Vorsitzer erwiderte: »Der hat dann gleich die Lehrhalle verlassen, sich die Sandalen angebunden und ist hinaus und fortgegangen. «

We-schan sagte: »Dieser Ehrenmann wird noch einmal den einsamsten Berggipfel aufsuchen, sich oben auf der Spitze eine Binsenhütte flechten und von da aus auf den Buddha schelten und die Patriarchen schmähen.« Hsüä-dou bemerkt hierzu: Auf Schnee noch Reif!

Zwischenbemerkungen zum Beispiel

»Dö-schan kam zum We-schan.« - Dabei trägt der Kerl ein Brett auf der Schulter [so dass er nur nach einer Seite sehen kann] ! - Ein Feldfuchsgeist! [Füchse können nach ostasiatischem Volksglauben Menschengestalt annehmen und einfache Gemüter verwirren.] -

»Das Wanderbündel unterm Arm, stieg er zur Lehrhalle hinauf,« - Grund genug, Verdacht zu schöpfen! - Es gibt eine Niederlage!

»Er ging von Ost nach Westen durch, ging zurück von West nach Ost. « - Zenmäßig im höchsten Grad! - Aber was will er mit diesem Gehabe? »Er sagte: Nichts da, nichts da! und verließ die Halle.« - Dem gehören dreißig Stockschläge ! - Unheimlich, wie sein Geist am Himmel anstößt. - Ein junger Löwe echten Schlags muss auch gehörig brüllen. [Von jeher vergleicht man im Buddhismus die furchtlose Verkündigung des Buddha mit dem Gebrüll des Löwen.]

»Hsüä-dou bemerkt hierzu: Durchschaut!« - Falsch! - Richtig! - Tupfen**1**»Beim Hoftor angelangt, sagte Dö-schan nun doch: Ich darf auch nicht vorschnell sein.« - Sich gehen lassen, sich zusammenraffen. - Im Anfang fährt er hoch daher, am Ende kommt er niedrig und gering. - Wer seinen Fehler erkennt, muss ihn auch verbessern. - Aber wieviele sind dazu fähig?

»Alsbald machte er sich ordentlich, trat zum zweiten Male ein und meldete sich zum Besuch.« - Er gebärdet sich genau so wie vorher. - Das gibt bereits die zweite Niederlage! - jetzt wird es gefährlich!

»Als We-schan Platz genommen hatte.«. - Kalte Blicke richten sich auf diesen alten Chinesen. - Wer es wagte, dem Tiger hier über die Schnurrhaare zu streichen, der müsste allerdings von Dö-schan's Art sein; erst so einer bringt das fertig.

»Dö-schan hob feierlich sein Knietuch in die Höhe und redete ihn an: Ehrwürdiger!« - Er hat seinen Kopf gegen einen andern umgewechselt und ein neues Gesicht davor gehängt. - Ohne dass ein Wind weht, regt er Wellen auf.

»We-schan machte eine Handbewegung, als wolle er nach seinen Jakschweif greifen.« - Da muss einer schon ein Kerl wie dieser sein; sonst bringt er das nicht fertig. - Er setzt vom Feldherrnzelte aus den Schlachtplan in Bewegung. - Das reicht schon hin, den klügsten Leuten in der Welt die Sprache zu verschlagen.

»Da brüllte Dö-schan: Ho'! klopfte sich die Ärmel ab und ging hinaus.« - So sieht und versteht es eben ein Feldfuchs. - Schon immer spielte er mit Wolken Ball und raffte Nebel an sich; aber jetzt treibt er's erstaunlicher als je.

»Hsüä-dou bemerkt hierzu: Durchschaut!«- Falsch! - Richtig! - Tupfen! »Nachdem Dö-schan der Lehrhalle den Rücken gekehrt hatte, band er sich die Sandalen wieder an, und damit ging er seines Weges.« - Eine köstliche Szene! - Die Geschichte, die zum Nachdenken hier ausgehängt wird, ist aber noch nicht zu Ende. - Auf den Scheitel zwar gewann er einen Hut, doch verlor er an den Sohlen die Sandalen. - Er hat Leib und Leben schon verwirkt.

»Am Abend fragte We-schan den Vorsitzer: Wo ist der Neuankömmling von vorhin?« - Nach dem Kreditverlust drüben im Osten meldete er im Westen seinen Konkurs an. - Mit den Augen sieht er nach Südost, sein Sinn ist nach Nordwest gerichtet.

»Der Vorsitzer erwiderte: Der hat dann gleich die Lehrhalle verlassen, sich die Sandalen angebunden und ist hinaus und fortgegangen.« - Die geistreiche Schildkröte mit dem schleifenden Schwanz! [Von ihr geht die Sage, dass sie die Eier, die sie in den heißen Sand am Meeresufer gelegt hat, zwar sorgfältig und bedächtig mit Sand bedeckt, um sie vor Raub zu schützen, auf dem Rückweg aber mit ihrem dicken Schwänzchen eine Spur im Sande zieht, die den Weg zur Brutstätte verrät. Sie hält ihr Tun für ganz besonders klug und verrät gerade damit ihre Dummheit.] - Dem gehören dreißig Stockschläge. - Leuten dieser Art muss man‘s am Hinterkopf ordentlich eintrichtern.

»We-schan sagte: Dieser Ehrenmann wird noch einmal den einsamsten Berggipfel aufsuchen, sich oben auf der Spitze eine Binsenhütte flechten und von da aus auf den Buddha schelten und die Patriarchen schmähen.« - Er spannt den Bogen, wo der Räuber längst schon fort ist. - Über Worte dieser Art springt keiner weg, und wenn es der bedeutendste Kuttenmönch des Reiches wäre.

»Hsüä-dou bemerkt hierzu: Auf Schnee noch Reif!«- Falsch! - Richtig! - Tupfen!

Erläuterung des Beispiels

Djia-schan [d. h. ich, Yüan-wu, der Mönch vom Djia-schan] hat [in seinen Zwischenbemerkungen zum Beispiel] drei knappe Notizen gesetzt [»Falsch! Richtig! Tupfen!«, und zwar am Ende jedes der drei Beispiele]. Ihr alle hier, versteht ihr das denn auch? Das eine Mal ergreift es [nämlich das »Große Wirken«] einen Grashalm und macht ihn sich zum Goldbuddha von sechzehn Fuß; das andere Mal nimmt es den Goldbuddha von sechzehn Fuß und macht sich daraus einen Grashalm.

Dö-schan war ursprünglich ein Mönch, der Lehrvorträge hielt. Im westlichen Schu [Si-tschuan] hielt er Vorlesungen über das Diamantsutra. In

den dogmatischen Schulen wird gelehrt: Das Verweilen im Samâdhi der diamantenen Erkenntnis und in der darnach erlangten Weisheit schließt eine tausend Kalpas währende Übung in der Buddhawürde und eine zehntausend Kalpas währende Übung in den Feinheiten des Buddhawirkens ein, und [erst] daraus folgt nachher die ausgereifte Buddhaschaft. Nun kam ihm zu Ohren, dass im Süden Satanssöhne aufgetreten seien, welche einfach lehren: das Herz [der Geist], das sei Buddha. Darüber geriet er schließlich so sehr in Entrüstung, dass er sich seinen Kommentar [zum Diamantsutra] auf den Rücken band, die Wanderschaft antrat und schnurstracks nach Süden ging, um diese Teufelsbande zu zerschmettern. Seht, so sehr war er entrüstet, ein Wüterich von schneidender Schärfe. Zuerst kam er in den Landkreis Li. Dort fand er am Wege eine alte Frau, die Ölklöße verkaufte. Er band seinen Kommentar ab, um sich einen »Tupfen aufs Herz« [einen Imbiss als Seelenstärkung] zu kaufen und schmecken zu lassen. Die Alte fragte, was er denn da auf dem Rücken trage. Dö-schan erwiderte: Den Kommentar zum Diamantsutra. Da sagte die Alte: Ich habe eine Frage. Könnt Ihr mir die beantworten, so spende ich Euch als Buddhamönch die Ölklöße zum Tupfen aufs Herz. Könnt Ihr mir keine Antwort geben, dann geht an einen andern Ort und kaufet dort! Dö-schan sagte: Fraget nur! Da sagte die Alte: Im Diamantsutra steht doch: Das Herz vergangener Zeit lässt sich nicht fassen; das Herz im gegenwärtigen Augenblick lässt sich nicht fassen; das Herz zukünftiger Zeit lässt sich nicht fassen. Welches Herz nun wünscht der Herr Vorsitzer zu betupfen? Dö-schan war sprachlos. Schließlich wies die Alte ihn zu Lung-tan, dass er sich von dem beraten lasse.

Kaum hatte Dö-schan den Fuß über Lung-tan's Schwelle gesetzt, so sagt er in fragendem Ton: Längst klingt der Name Drachenpfuhl [Lung-tan] mir in den Ohren; wie ich nun endlich da bin, ist kein Pfuhl zu sehen und erscheint kein Drache. Der ehrwürdige Lung-tan, der sich hinter den Setzschirm zurückgezogen hatte, erwiderte: Ihr befindet Euch persönlich mitten drin im Drachenpfuhl. Da verneigte Dö-schan sich, ihn zu begrüßen, und zog sich zurück. Dann bei Nacht betrat er Lung-tan's Zimmer und blieb [bescheiden seitwärts] stehen [um den Meister anzuhören]. Als es späte Nacht geworden war, sagte Lung-tan: Warum gehst du nicht? Schließlich wünschte Dö-schan gute Nacht, hob den Vorhang auf und ging hinaus. Als er sah, dass es draußen stockfinster war, kam er wieder herein und sagte: Draußen ist es finster. So zündete ihm Lung-tan eine Kerze mit Papierdocht an und

gab sie ihm. In dem Augenblick, als Dö-schan sie entgegennahm, blies Lung-tan sie ihm aus. In Dö-schan wurde alles weit und offen. Das große Licht war über ihn gekommen. Er warf sich auf die Knie und berührte mit der Stirn den Boden. Lung-tan sagte: Was ist es, das du siehst, dass du davor anbetest? Dö-schan erwiderte: Von heute an werde ich die Worte ehrwürdiger alter Meister im Lande nicht wieder anzweifeln. Als Lung-tan tags darauf die Lehrhalle betreten hatte, sagte er: jetzt haben wir hier einen, der hat Zähne wie die

Schwerterbäume in der Hölle und einen Mund wie eine Schale Blut. Haut man ihn mit einem Stock, dreht er den Kopf nicht um. Der wird in späterer Zeit noch einmal unsre Art und Weise auf den höchsten Gipfel tragen.

Dö-schan hat dann seinen Kommentar vor die Lehrhalle hinausgenommen. Dort hielt er eine Fackel in die Höhe mit den Worten: Aller Tiefsinn in der Rede ist wie ein Härchen, in den leeren Raum geworfen; alles Wissen um den Angelpunkt der Welt wie ein Tropfen Wasser, der ins Meer fällt. Dann hat er die Schrift verbrannt.

Später hörte er, dass We-schan eine bedeutende Bekehrungsarbeit treibe. Alsbald machte er sich nach dem We-Gebirge auf und so kam es zur Begegnung zwischen den beiden Künstlern. Ohne erst das Bündel aufzuknüpfen, stieg er schnurstracks in die Lehrhalle hinauf, ging von Osten nach Westen durch und wieder von Westen nach Osten, sah sich um' sagte: Nichts da, nichts da! und verließ die Halle. - Saget mir einmal: Was ist davon der Sinn? Stellt das nicht alles auf den Kopf? Die meisten Leute verstehen es falsch und sagen, Dö-schan nehme hier die aufbauende Haltung ein [welche von Unterschieden und Gegensätzen ausgeht, also im ja und Nein lebt]. Aber gerade das hat mit der Sache nichts zu tun. Seht nur zu, wie er es macht! Da muss man schon sagen: Wunderbar! Darum sagte einer [der Alten]: Wer über die Herde hinauswill, der muss schon ein Kerl von überragender Geisteskraft sein. Einem Überlegenen die Stirn zu bieten, kann nur Sache eines solchen jungen Löwen sein. Wer sich den Buddha auserkoren hat, der muss auch die Augen dazu haben, sonst kommt er selbst in tausend Jahren nicht ans Ziel. Hier muss einer in der Sache schon durch und durch bewandert sein, dann erst erlangt er es.

Warum das? Weil am GESETZ des Buddha nicht viel dran ist. Wo sollte man sich da noch an gefühlsgebundene Anschauungen klammern können? Und wo in den Beweggründen des Dö-schan sollte noch Raum für solch kleinliche Kümmernisse sein?

Darum hat Hsüan-scha [über Dö-schan's Verhalten und seine Worte: nichts da, nichts da!] folgendes gesagt: Das ist, wie wenn im Herbst der Mond sich in dem Teiche spiegelt, und nun in stiller Nacht die mächtige Tempelglocke ertönt. Auf den Stoß [des Schwingbalkens]

erklingt der Ton gleichmäßig ohne Makel und berührt den stillen Wellenschlag des Teiches, ohne ihn doch zu stören. Dennoch ist auch das noch immer ein Geschehnis an den Ufern des Samsâra [in der Welt der Unterschiede und der Gegensätze; das Gleichnis reicht nicht aus, um Dö-schan's inneren Zustand von Grund aus zu erkennen]. - Hier ist nichts mehr von Vorzug oder Mangel, von richtig oder falsch. Es ist auch nichts mehr hier von wunderbar und von geheimnisvoller Tiefe. Auch Wunder und geheimnisvolle Tiefe sind schon nicht mehr da. Wie nun wollt ihr das verstehen, wie Dö-schan da von Ost nach Westen durch und von West nach Osten wieder zurückgeht? Sagt mir einmal, was ist davon der Sinn?

We-schan, der alte Chinese, macht sich aus Dö-schan nichts. Wäre es nicht dieser We-schan, er hätte von jenem eine Szene schwerer Prüfung hinnehmen müssen. Seht, wie dieser We-schan als gewiegter alter Meister seinem Gast begegnet! Er sitzt einfach in der Ruhe und sieht zu, wie die Sache an- und ausläuft. Ohne tiefen, klaren Blick dafür, woher die Winde wehen, wäre er dazu nicht fähig.

Hsüä-dou nun macht dazu die Bemerkung: Durchschaut! Das ist gerade, wie ein Eisenpflock. Die meisten Leute nennen dies eben eine Zwischenbemerkung. Aber dieses Wort [durchschaut!] weist nach zwei Seiten und bleibt doch nicht auf diesen beiden Seiten stehen. Wie wollt ihr es. nun verstehen, wenn er sagt: Durchschaut! Wo ist der Punkt, den er durchschaut? Sagt mir einmal: Hat er Dö-schan oder hat er We-schan durchschaut?

Als Dö-schan nun beim Hoftor angelangt war, verlangte ihn doch, der Sache auf den Grund zu gehen. So sagte er zu sich: Ich darf auch nicht vorschnell sein. Er hatte das Bedürfnis, vor We-schan alle seine Eingeweide, Herz und Leber bloßzulegen und mit ihm einen Kampf um das' GESETZ des Buddha zu bestehen. So machte er sich ordentlich, trat zum zweiten Male ein und meldete sich zum Besuch. Nachdem We-schan Platz genommen hatte, hob Dö-schan feierlich sein Knietuch in die Höhe und redete ihn an: Ehrwürdiger! We-schan machte eine Handbewegung, als wolle er nach seinem Jakschweif greifen. Da brüllte Dö-schan: Ho'! klopfte sich die Ärmel ab und ging hinaus. - Tödlich wunderbar!

Unter den Leuten sagen viele, We-schan habe vor ihm Angst gehabt. Was hätte dies mit der Sache zu tun? Auch We-schan ist durchaus nicht aufgeregt. Darum heißt es [im Mahâ-samnipâta-sûtra, einer Zusammenfassung von Sutren der Mahâsânghikas, d. h. der dem »Großen Fahrzeug« zugetanen Gemeinden]: »Wo ein Verstand über den der Vögel hinausgeht, fängt er Vögel; wo ein Verstand über den wilder Tiere hinausgeht, fängt er wilde Tiere; wo ein Verstand über den der Menschen hinausgeht, fängt er Menschen.« Hat einer in der Übung und im Umgang mit dem Meister dieses Zen [wie We-schan es besaß] erlangt, dann mag die ganze große Erde in der Fülle ihrer Formen und Gestalten, der Himmelsdom, wie auch die Hölle, da mögen Pflanzen, Bäume, Menschen, Tiere samt und sonders im selben Augenblick mit ihrem Ho'! ihn überfallen - er macht sich nichts

daraus. Und wenn einer ihm den Zen-Sitz umstößt und mit einem Ho'! die ganze Menge auseinanderjagt, so dreht er den Kopf darnach nicht um. Das gleicht der Hölle des Himmels, das ist massiv und fest wie die Erde.

Hätte We-schan nicht das Zeug, so wie er dasitzt, den Menschen auf der Welt die Zunge abzuschneiden, so wäre es auch ihm in diesem Augenblick sehr schwer gefallen, jenen auf die Probe zu stellen. Wäre er nicht Meister über fünfzehnhundert edle Freunde, wäre es ihm nicht gelungen, sich hier durchzufinden. We-schan entwirft in seinem Feldherrnzelt den Plan, der schon auf tausend Meilen weit den Sieg bestimmt.

Nachdem Dö-schan der Lehrhalle den Rücken gekehrt hatte, band er sich die Sandalen wieder an, und damit ging er seines Weges. Sagt mir einmal: Was denkt er sich dabei? Sage du mir: Hat Dö-schan nun gewonnen oder hat er verloren? Bedeutet die Art, wie We-schan mit ihm verfuhr, Sieg oder Niederlage?

Hsüä-dou macht dazu seine Bemerkung und sagt: Durchschaut! Er bietet damit die Frucht seiner langjährigen sinnenden Bemühung. Er durchschaut die innerste und höchste Norm, von der das wunderliche Gebaren jener Alten bestimmt ist. Dass er so etwas vermag, das ist wahrhaftig wunderbar.

No-tang**2** sagt: Hsüä-dou macht zweimal die Bemerkung: Durchschaut! Er gibt drei kritische Urteile ab, Und gerade damit offenbart er den Sinn dieses öffentlichen Aushangs. Das sieht geradeso aus, wie wenn ein Danebenstehender sein Urteil über die beiden Männer abgibt.

Nachträglich wartet dieser alte Chinese [We-schan] in aller Gemächlichkeit den Abend ab. Dann erst richtet er an seinen Vorsitzer die Frage: Wo ist der Neuankömmling von vorhin? Der Vorsitzer antwortet: Der hat dann gleich die Lehrhalle verlassen, sich die Sandalen angebunden und ist hinaus und fortgegangen. We-schan sagte: Dieser Ehrenmann wird noch einmal den einsamsten Berggipfel aufsuchen, sich oben auf der Spitze eine Binsenhütte flechten und von da aus auf den Buddha schelten und die Patriarchen schmähen. Sagt mir einmal: Was ist der Sinn, den We-schan damit meint? Dieser alte Chinese ist keiner von den Gutmütigen. Dö-schan hat in späterer Zeit auf den Buddha gescholten, die Patriarchen geschmäht, hat den Wind geschlagen und den Regen gehauen, ist geblieben, wie er war, und nie aus seinem Nestloch herausgekommen. Jener alte Chinese hat ihm also in seine gewohnten Künste hineingeschaut. Aber können wir an diesem Punkt nun behaupten, We-schan habe ihm damit eine Prophezeiung gemacht? Oder aber sollen wir deuten: Er ist ein weites Moor, das einen Berg umschließt; er ist die Vernunft, die dem Panther ihre Fallen stellt? Wenn man es in diesem Sinn betrachtet, soll's uns freuen; mit der Sache hat es nichts zu tun.

Hsüä-dou kennt den Punkt, auf welchen dieser öffentliche Aushang hinausläuft. Darum kann er es wagen, jenem sein Urteil zu sprechen,

indem er zum Schluss bemerkt: »Auf Schnee noch Reif« Damit nimmt er die Sache ein drittes Mal zwischen die Finger und gibt sie den Leuten zu sehen. Wenn dir das [das zu sehen] gelingt, erteilen wir dir die Erlaubnis, mit We-schan, Dö-schan und Hsüä-dou gemeinsam dich im Zen zu üben. Sieht es einer aber nicht, soll er sich für die Deutung nur ja nicht blindlings von gewöhnlichen Gefühlsurteilen bestimmen lassen.

Gesang

Durchschaut im ersten Gang!

Durchschaut im zweiten Gang!

Auf Schnee noch Reif!

Es fehlte nicht viel

zum Sturz von steilem Hang.

Ein Führer der fliegenden Reiterei,

gefangen im Lager der Feinde,

Kam wieder heraus, lebendig und heil.

Wer wagte, was ihm gelang?

Der lief fort, entsprang.

Der ließ nicht los den Fang.

Hoch auf einsamer Spitze sitzen

im Grase sie unten am Hang.

Ach was, ärmlicher Sang!

Zwischenbemerkungen zum Gesang

»Durchschaut im ersten Gang!« - Es klingt uns noch in den Ohren. - Ist

längst vorbei! »Durchschaut im zweiten Gang« Hat er an seinem ersten Aushang denn noch nicht genug? Muss noch ein zweiter dazu kommen?

»Auf Schnee noch Reif! « - Es sind aber doch drei Auftritte, und keiner genau wie der andere.

»Es fehlte nicht viel zum Sturz von steilem Hang. « - Worauf geht denn das?

»Ein Führer der fliegenden Reiterei, gefangen im Lager der Feinde« - Höchste Gefahr! - Den Führer eines geschlagenen Heeres noch besonders niederzuhauen, nimmt man sich bekanntlich nicht die Mühe. [So verfuhr auch We-schan glimpflich mit dem in seinen Machtbereich geratenen Dö-schan.] - Aber es ging ihm an Leib und Leben.

»Kam wieder heraus lebendig und heil. Wer wagte, was ihm gelang ?« - Mitten im Tod noch fand er Leben.

»Der lief fort, entsprang.« - Rücksichtslos, als wäre allein er auf der Welt! - Da bleibt auch gar nichts anderes übrig, und wenn du sechsunddreißig Kriegslisten bereit hättest und dazu noch hexen könntest.

»Der ließ nicht los den Fang.« - Vernunft kann selbst den Panther bändigen. - Er bohrte dem Stier ein Loch in die Nüstern [er zog ihm einen Strick durch die Nasenwand, um ihn daran festzuhalten].

»Oben auf einsamer Spitze sitzen im Grase sie unten am Hang.« - Da habt ihr es nun! - Andern ein Loch in die Nüstern bohren, ist noch nicht das Außerordentliche. - Wie kommen solche Leute denn dazu, sich noch herunter ins Gras zu setzen?

»Ach was, ärmlicher Sang!« - Wo Schwert und Schwert sich kreuzen, werden beide schartig. - Sie gehen zu Zweien und zu Dreien den alten Pfad entlang [We-schan, Dö-schan, und Hsüä-dou mit]. - Der eine singt, der andere schlägt dazu den Takt; so klingt es gut zusammen. - Und nun gibt es Hiebe!

Erläuterung des Gesangs

Jedesmal, wenn Hsüä-dou zu einem der hundert Beispiele, die hier öffentlich ausgehängt sind, seinen Gesang dichtet, bringt er damit diesem Beispiel sein Weihrauchopfer innigster Verehrung dar. Das ist der Grund, weshalb diese Gesänge in der Welt so weit verbreitet sind. Denn dieser Mann versteht sich auf geschriebenes Wort; er hat die Fähigkeit, einen öffentlichen Aushang durchsichtig zu machen. Er setzt sich breit mit seitwärts ausgestreckten Beinen vorgebeugt am Boden hin und brütet; dann erst erlaubt er sich, den Pinsel aufs Papier zu setzen. Und worin hat dies seinen Grund? »Drachen kennt man leicht von Schlangen. Kuttenmönche täuscht man schwer.« Hsüä-dou ist an diesen öffentlichen Aushang herangegangen, bis er ihm durchsichtig wurde. Dann hat er an den Knoten und Haken der Geschichte seine drei Glossen angebracht und damit das Ganze zu einem Gesang zusammengerafft.

»Auf Schnee noch Reif! Es fehlte nicht viel zum Sturz von steilem Hang.« Womit ließ sich denn ein Stück, wie Dö-schan es sich leistete, vergleichen? Einzig und allein mit Li Guang, dem geborenen Meister unter den Bogenschützen, den der Sohn des Himmels zum Reitergeneral ernannt hatte. In die Stellungen des Feindes zu tief eingedrungen, geriet er in die Gefangenschaft des Schan-yü [des Hunnenhäuptlings]. Von Wunden krank wurde er zwischen zwei Pferden festgebunden, um hilflos am Boden liegen zu bleiben. Schließlich stellte er sich tot, blinzelte nach der Seite, und als er einen Hunnen auf gutem Pferd vorbeireiten sah, schwang er sich plötzlich hinauf, stieß den Hunnen hinunter, entriß ihm Bogen und Pfeil, gab dem Pferd die Peitsche, galoppierte in südlicher Richtung davon,

wehrte die Verfolger mit gespanntem Bogen von sich ab und entkam. Mitten im Tode gewann durch dieses Meisterstück der Mann das Leben. Das verwendet Hsüä-dou im Gesang für Dö-schan, wie dieser zum zweitenmal vor We-schan tritt, um dann ganz plötzlich aufzuspringen und, wie schon vorher, fortzugehen.

Seht euch diese Alten an [diesen We-schan], wie er blickte, wie er sprach, wie er sich benahm, wie er sich half. Da kann man wohl sagen: ein Heldengeist. Er hat das Zeug in sich, einen Menschen ohne Augenblinzeln totzuschlagen; er kann ihn auf der Stelle, wo er steht, zum Buddha machen. Denn wer einen andern auf der Stelle, wo er steht, zum Buddha machen kann, der wird naturgemäß nicht mit der Wimper zucken, wenn er einen Menschen tötet. Eben das heißt: frei und seiner selber sicher sein.

Aber heutzutage gibt es eine Art Leute, die machen, über einen öffentlichen Aushang angetippt, zunächst den Eindruck von Kuttenmönchen mit dem richtigen Geist. Stößt man aber nur ein wenig zu, so klappen sie im Hüftgelenk zusammen, spreizen ihre Schenkel auseinander und zerfallen in sieben, acht Stücke, so dass überhaupt kein Zusammenhang mehr übrig bleibt.

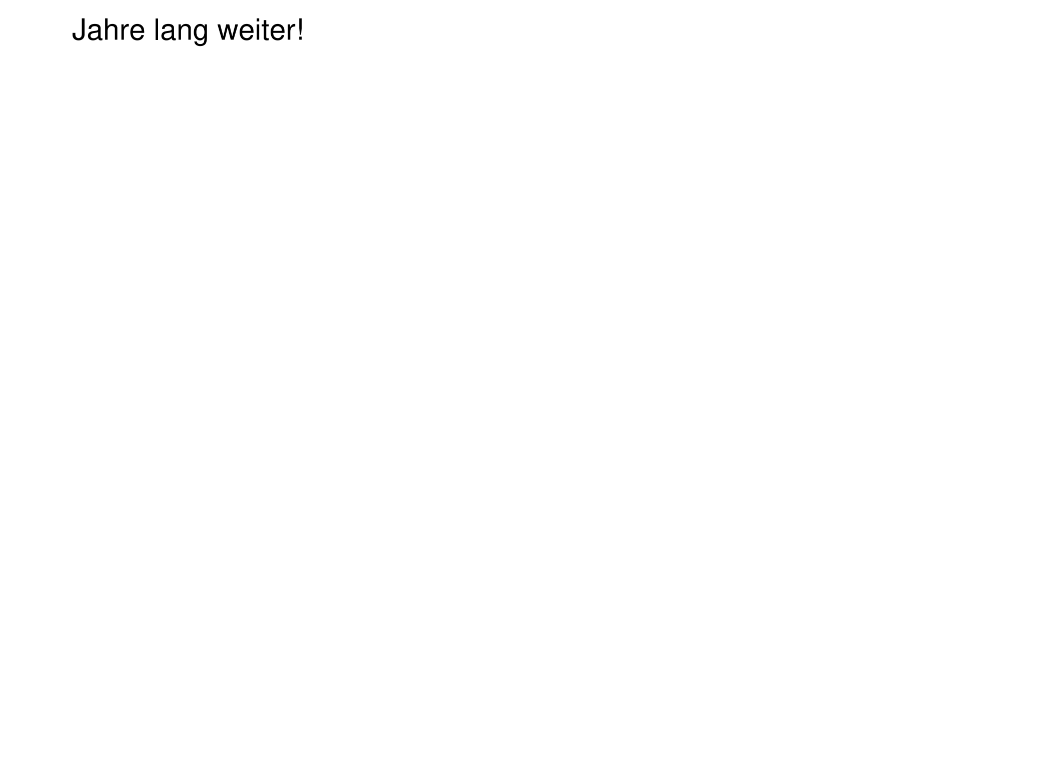
Darum sagt einer der Alten**3**: Zusammenhang zu wahren, ist die große Schwierigkeit. Seht her, wie dieser Dö-schan, dieser We-schan darin fest sind. Die haben in der Art, wie sie die Dinge sehen und deuten, nicht eine Spur zerfallenen und zerfahrenen Wesens. Und wenn es gilt, sich zu vollständigem Zusammenhang wieder neu zusammenraffen, wie stehen ihnen da so viele Kräfte zu Gebot! »Der lief fort, entsprang.« Ein lautes Ho'! und schon war Dö-schan weg. Das war genau wie Li Guang, der in den Fesseln seinen Plan ausheckt, mit einem einzigen Pfeil den Hunnenführer tötet und aus dem Lager der Feinde entkommt. Die Art, wie Hsüä-dou dies zu seinem Gesang verwendet, zeigt ihn als Meister jedes Kunstgriffs. Weil Dö-schan nun der Haupthalle des We-schan den Rücken kehrt, die Sandalen wieder anlegt und davongeht, so behaupten die Leute, er habe das Spiel gewonnen. Sie merken durchaus nicht, wie jener alte Chinese i [We-schan] von jeher etwas in sich hat, was es diesem [Dö-schan] nicht erlaubt, sich vorzudrängen.

Hsüä-dou fährt fort: »Der ließ nicht los den Fang.« Denn am Abend fragte We-schan den Vorsitzer der Bruderschaft nach dem Neuankömmling des Tages. Darauf erwiderte der Vorsitzer: Der hat gleich die Lehrhalle verlassen, die Sandalen angelegt und ist fortgegangen. Worauf We-schan sagte: Dieser Ehrenmann wird noch einmal den einsamsten Berggipfel aufsuchen, sich oben auf der Spitze eine Binsenhütte flechten und von da aus auf den Buddha schelten und die Patriarchen schmähen. - Wie sollte das jemals bedeuten, dass er Dö-schan freigegeben hätte? Hier liegt schon etwas Wunderbares vor.

Aber weshalb sagt Hsüä-dou nun an dieser Stelle: »Hoch auf einsamer Spitze sitzen im Grase sie unten am Hang«?

Und dann lässt Hsüä-dou noch einen Scheltruf vernehmen. Saget mir einmal: Worauf läuft das wohl hinaus? Besinnt euch nur noch dreißig

Jahre lang weiter!



Erklärungen zum Text

Zum Hinweis

Man braucht diesen Hinweis nur mit den vorangegangenen zum zweiten und zum dritten Beispiel zu vergleichen, so wird man sehen, dass auch er dieselbe Doppelseitigkeit im Auge hat, die für die Gesundheit geistigen Lebens unerläßlich ist, das also, was wir dort als Richtung überwärts und Richtung unterwärts bezeichnet haben. »Blick' auf zu den Sternen, hab' acht auf die Gassen«, dieses Wort Wilhelm Raabes ist den Zen-Meistern aus dem Herzen gesprochen. Sie würden dazu höchstens noch bemerken, man solle dabei nur nicht zaghaft sein, sondern sich rückhaltlos der freien Himmelsweite öffnen, die unser eigentlichstes Wesen ist, um dann in dieser Welt der Nichtigkeit um so herzhafter zuzugreifen, wie es der Ruf des Augenblicks verlangt.

Also: Wenn die Sonne hoch am Himmel steht - im Süden Chinas ist sie dann schon nahe dem Zenit, - dann kam man keine Himmelsrichtung mehr bestimmen. Da gilt die »offene Weite« Bodhidharmas, die »wolkenlose Klarheit« Dschau-dschou's, das »Große Wirken ohne Regel und Geleise« des Großmeisters Ma vom vorigen Beispiel.

Aber wer den Weg in Richtung überwärts gegangen ist, muss ihn auch in umgekehrter Richtung gehen. Sonst steht der Pulsschlag geistigen Lebens still. Verstiegenheit im Einen, welche alle Unterschiede aufhebt und kein einzelnes Ding, kein Ich und Du mehr kennt, ist gleich verderblich wie Verhaftung an die Vielheit der Erscheinung. Der Buddha selbst hat jene Stimme, die ihm nach der Erleuchtung riet, im Zustand dieser Seligkeit für immer zu verharren und völlig ins Nirvâna einzugehen, als Versuchung Mâra's abgelehnt, ist wieder in das Elend dieser Welt zurückgekehrt, um das Licht, das er gefunden hatte, anderen zu zeigen, und hat sich damit wieder unter das Gesetz von Ursache und Wirkung gebeugt und in den Lauf der Zeit gefügt. Er fasste seine Wirksamkeit als die des Arztes auf, der jeden Fall zur

rechten Zeit behandelt und für jede Art der Krankheit die richtige Arznei bereit hält.

Auch das helfende Bemühen um die »Menge der lebenden Wesen«, wie es der Buddha und nach ihm die Meister üben, ist von dem ständigen Hin und Her der beiden Richtungen nach über- und nach niederwärts bestimmt. Das hängt von der Art der Menschen ab, mit welchen sich der Meister abgibt. Die Mehrzahl derer, welche zu ihm kommen, hängen an der Welt, am eigenen Ich, an Unterscheidungen und Gegensätzen, Liebe, Hass, kurz an der Vielheit, und müssen darum aufgerüttelt werden, die Blicke überwärts zu richten. Darum greift der Meister einen solchen mit harter Hand fest an und lässt nicht locker, nimmt ihm alles weg, woran er hängt, entzieht ihm jede Stütze, reißt ein, räumt ab, und sei es selbst das Ruhepolster seiner Frömmigkeit. Diese strenge Form der Seelenführung ist es, für welche unsere Beispielsammlung den Ausdruck »festhalten« verwendet. Wer den Weg in Richtung überwärts verfolgt, »hält fest«, »nimmt weg«,

erstickt und tötet alle Regungen des Ichgefühls und seines rechnenden Verstandes. Er ist schroff und kompromisslos, er sitzt, im Bild gesprochen, auf kahler Felsenspitze, hoch über jeder menschlichen Behausung und hält auch in der Rede dicht, weil das, worauf er weisen will, doch nie mit Worten zu erreichen ist.

Es kommen zu dem Meister aber auch andere mit ihren Fragen, Mönche, welche in der Weltentsagung schon so weit gegangen sind, dass sie darin festsitzen. Sie sind im umgekehrten Wahn befangen und merken nicht, dass sie bei aller Heiligkeit doch immer noch ans Nichtige verhaftet sind und auch, wie andere, essen und verdauen, wachen und dann schlafen müssen. Auch die Verstiegenheit kann zu Vergiftungen und zum Tod geistigen Lebens führen. Solche Menschen muss der Meister auf den Weg in Richtung niederwärts verweisen, und um das zu können, muss er selbst auch diesen Weg beständig gehen. Er muss im Zeitlichen mit aller seiner bunten Mannigfaltigkeit zu Hause sein, muss jeden Einzelnen nach seiner Eigenart behandeln, muss auf Zeit und Stunde achten, gütig und sorgsam, ja überängstlich »wie ein Großmutterherz«. Beim Belehren spart er nicht mit Worten, sondern gibt sich »leck und locker«, kurz, er tut genau das Gegenteil von dem, was jenem ersten Weg in Richtung überwärts entspricht. Anstatt »festzuhalten«, »lässt er freien Lauf, steigt vom schroffen Fels herunter und setzt sich leutselig zu den anderen »ins Gras«.

Dabei ist aber diese Gegensätzlichkeit von überwärts und niederwärts, von Festhalten und Lockerlassen in keiner Weise starr zu nehmen. Im Leben, wie es wirklich ist, laufen in beiden Richtungen die Fäden so blitzartig hin und her, dass man niemals einen einzelnen Faden festhalten und behaupten kann, er ziele ausgesprochen nur in einer Richtung. Des Meisters Strenge kann im selben Augenblick als reinste Güte sich erweisen, und wenn es scheint, er gebe sich zu tief herab, wo sich's die Menge im gemeinen »Grase« wohl sein lässt, da ist er plötzlich ganz wo anders in der Höhe und zieht noch andere mit sich empor.

Und diese Doppelseitigkeit ist nicht etwa nur Mittel der Belehrung, nur Methode. Sie gründet in der letzten Wahrheit selbst und ist ein Ausfluss des geheimnisvollen Ineinanderseins des Einen in der Mannigfaltigkeit und umgekehrt. Wer von dem Einen ganz erfüllt ist, für den gibt es nichts Einzelnes und auch kein Einzelwesen mehr, und sei

es gleich das höchste. Ihm gilt, wie ein beliebtes Gleichnis sagt, der größte Buddha gleich wie ein gemeiner Grashalm. Dann aber wird er alsbald auch den Blick nach unten richten und wird in jedem Grashalm alle Weisheit, alle Herrlichkeit des ewigen Buddha sehen.

Das unentwirrbar innige Verhältnis dieser beiden Richtungen des Geistes ist es, worauf Yüan-wu's Hinweis deutet, und eben dies soll nun im Beispiel an zwei Meistern von verschiedenem Alter anschaulich lebendig werden. Es wird unserem Verständnis dieses Beispiels dienen, wenn wir uns mit den Persönlichkeiten dieser Männer und mit ihrer geistigen Herkunft erst einmal näher bekannt machen.

We-schan, der Schüler Bai-dschang’s

Der ältere der beiden, We-schan, von manchen auch Gue-schan genannt, steht zur Zeit der im Beispiel berichteten Begegnung bereits auf der Höhe seines Wirkens. Im Jahre 771 in der Provinz Fukien unweit der großen Hafenstadt Fu-dschou geboren, hatte er sich im zwanzigsten Lebensjahr das Haupthaar scheren lassen, einige Jahre später das Mönchsgelübde abgelegt und den Namen Ling-yu, d. h. Wunderkräftige Bewahrung, angenommen, hatte sich von einem Vinaya-Meister in Kenntnis und Übung der Mönchsregel einführen lassen und dann die Hochburg buddhistischer Scholastik, das berühmte Tiän-tai-Gebirge in der Provinz Tschekiang, aufgesucht, um sich dort in die dogmatischen Traktate der indischen Meister Asanga und Vasubandhu und ihrer chinesischen Kommentatoren mit ihrer Lehre vom alleinigen Bewusstsein oder Geiste zu vertiefen, hatte in dieser Zeit aber auch Bekanntschaft mit jenen beiden Sonderlingen Han-schan und Schi-dö gemacht, die damals auf dem Tiän-tai-schan ihr Wesen trieben - und nebenbei mit ihren drolligen Allüren den Malern späterer Zeit Stoff zu Werken echter Zen-Kunst lieferten. Wissen wir auch nicht, welchen Eindruck diese aller Gelehrsamkeit spottenden »Narren in Buddha« auf den Mönch Ling-yu gemacht haben, so hat es ihn doch jedenfalls bei den gelehrten Studien nicht allzu lange gehalten. Schließlich ließen sie ihn unbefriedigt und nach ungefähr drei Jahren (wohl um 796) beschloss er, sich einen Zen-Meister zu suchen. Zwar der berühmte Ma war seit zehn Jahren tot. Aber der bedeutendste von dessen Schülern stand, wie er hörte, gerade im Begriff, auf einem abgelegenen Berge der Provinz Kiangsi nach eigenen Plänen sich ein Kloster aufzubauen, das den Bedürfnissen der Zen-Übung besonders angepasst sein sollte. Diesen also suchte Ling-yu auf und half dem Meister bei dem Werk des Aufbaus um so williger mit, als dieser selbst mit seinen Schülern täglich Hand anlegte. Denn sein Grundsatz war: ein Tag ohne Arbeit, ein Tag ohne Reis, und daran hat er bis ins hohe Alter festgehalten.

Der Berg, auf dem sie bauten, hieß nach einer mächtigen Felswand dort der Hundert-Klafter-Berg, chinesisch Bai-dschang-schan, und

darnach führte auch der Meister nun den Namen Bai-dschang[4]. Von der geistigen Größe seines Lehrers, des Patriarchen Ma, war auf keinen so viel übergegangen, wie auf ihn. Bai-dschang ist es, von dem Yüan-wu in der Erläuterung des Gesangs zum zweiten Beispiel den Ausspruch mitteilt: »Alles, alles, Worte, Reden, Berge, Flüsse, die ganze große Erde, jedes einzelne Ding, es dreht sich alles zu dir um und fällt letztlich auf dich selbst zurück. « Zu dieser Erkenntnis jeden seiner Schüler auf eigene Art zu führen, war Bai-dschang's besondere Stärke. Bei dem Mönche Ling-yu versuchte er es unter anderem mit Hinweisen auf das Feuer. Eines Tages fragte er ihn: Hast du eigentlich Feuer? Als Ling-yu bejahte, fragte

er weiter: Wo denn? Ling-yu nahm einen Ast vom Reisighaufen und blies ihn an (wohl, als wollte er sagen: Im Holze steckt das Feuer bereits drin; es bedarf nur des Anblasens). Bai-dschang wies ihn verächtlich ab: Das ist, wie wenn ein Bohrwurm zwischen Stamm und Rinde seine gewundenen Gänge gräbt; sie sehen aus wie eine Schrift und sind doch ohne Sinn. (Diese Antwort, will er sagen, ist nicht echt; sie kommt nicht aus der Tiefe, sondern ist studiert.) Später aber kam ein Tag, da trug Bai-dschang dem Schüler auf, das eingeschlafene Feuer in der Asche des Kohlenbeckens wieder anzufachen. Ling-yu versuchte es eine Weile vergeblich und gab zuletzt Bescheid, es sei kein Feuer mehr da. Da stand Bai-dschang selber auf, blies die Holzkohlen ganz von unten her an, wo sie in der Asche ruhten, zeigte Ling-yu, wie sie neu sich röteten, und sagte ernst: Da sieh her! Ist das etwa kein Feuer? Bei diesen Worten ging in Ling-yu selbst das Feuer an. Er eröffnete sich dem Meister, und dieser sagte: »Das ist nun für einen Augenblick dein Scheideweg. Im Sutra steht geschrieben: »Wer seine Buddhanatur sehen will, der muss genau auf Ursache und Anlass, auf Zeit und Stunde achten!« Wenn die Stunde sich einmal gefunden hat, dann ist es wie bei einem Irrenden, dem plötzlich die Einsicht kommt, wie wenn Vergessenes auf einmal in Erinnerung tritt: man sieht zum erstenmal zurück auf seinen alten Weg und überschaut ihn. Sein Eigenstes gewinnt man nicht von irgend anderswo. Darum pflegten die Patriarchen zu sagen, der Zustand nach der Einsicht sei dem vor der Einsicht gleich, und der Erleuchtete sei ganz derselbe, wie zur Zeit, als er noch nicht erleuchtet war. Ein Unbewusstes hat ein Unfassbares, Ungestaltetes erlangt. Nur ist kein eitler Trug mehr da. Gemeiner Mensch und Heiliger sind im Herzen von derselben Art. Sie alle sind von jeher ganz von selbst mit Ursinn ausgestattet. jetzt ist es mit dir soweit. Hüte nun das Deine wohl und halte es fest!«

Noch Jahre lang blieb Ling-yu bei Bai-dschang und versah das Amt, als Speisemeister für Essen und Bettzeug der Bruderschaft zu sorgen. Dann, ungefähr im Jahr 812, erfuhr Bai-dschang von einem Wandermönch, dass sich in der benachbarten Provinz Hunan ein Waldgebirge befinde, das noch völlig unerschlossen sei; es bestehe dort die Möglichkeit für fleißige Mönche, den Wald zu roden und durch eigene Arbeit eine große Bruderschaft zu ernähren. Das kam Bai-dschang, welcher an die Zukunft seiner Schüler dachte, sehr gelegen. Er prüfte sorgfältig die Besten, die er hatte, fand bei Ling-yu die Entschlossenheit und starke Ruhe, die ihm für das Unternehmen nötig

schien, und entließ ihn mit dem Auftrag, das besagte Waldgebirge zu erschließen und dem Zen in Hunan einen neuen Mittelpunkt zu schaffen.

Das Schriftzeichen für dieses Bergland wie auch für den Fluss, der ihm entspringt, um ostwärts in den Siang-kiang und mit diesem in den Dung-ting-See zu münden, lautet normalerweise Gue (sprich Gwe; die englische Schreibart ist, bei gleicher Aussprache: Kuei). Der besagte Fluss dagegen im Bezirk der Kreisstadt Ning-hsiang (d. h. Friedland) in Hunan

und nach ihm sein hochgelegenes Quellgebiet heißen seit uralten Zeiten We (englische Schreibart: Wei), nicht Gue, obwohl man, wahrscheinlich erst im Lauf der Zeit, das Schriftzeichen Gue dafür eingeführt hat, weshalb sich für den Fluss in englischen Atlanten der Name Kuei-shui findet. Mit Recht ist also Ling-yu in den Zen-Schulen von jeher unter dem Namen We-schan (englische Schreibart: Wei-shan) bekannt, und es liegt kein Grund vor, ihn, wie neuerdings vorgeschlagen worden ist, Gue-schan (bzw. Kuei-shan) zu nennen.

In der Pionier- und Aufbauarbeit kam des Meisters We-schan**5** stille, aber wuchtige Kraft zu völliger Entfaltung. Erst »nährte er sich im Gebirge von Kastanien und lebte mit Affen«, dann halfen ihm die Bauern unten im Tal, eine Klause zu bauen, und mit Unterstützung des Vizekönigs in der Provinzhauptstadt Tschangscha wurde daraus dann ein ansehnliches Kloster. Bald scharten junge Mönche sich zu harter Arbeit und zu strenger Übung um den Meister, sein Ruf verbreitete sich weit, und Jahre lang befanden sich im Kloster an die tausend Schüler. Als im Jahr 845 die Regierung, von starken Gegenströmungen gedrängt, die buddhistischen Mönche des gesamten Reiches zur Rückkehr in die heimatliche Sippe zwang und über 40000 Klöster der Verwüstung anheimgab, da musste sich wohl auch die We-schan-Bruderschaft zerstreuen. Als aber nach zwei Jahren das dem Buddhismus fast verderbliche Edikt zurückgenommen wurde, da war We-schan der erste, zu dem die Mönche wieder zurückströmten, und so kam es auch, dass von da an im chinesischen Buddhismus die Zen-Meister führend waren. Über vierzig Jahre lang hat Ling-yu auf dem We-schan gewirkt, bis er 853 die Augen schloss. In unserer Sammlung sind ihm außer diesem noch die Kapitel 24 und 70 gewidmet; von einem seiner Jünger, Hsiang-yän, hat Hsüä-dou im Gesang zum zweiten Beispiel ein Wort verwendet; von dem wichtigsten, Yang-schan, handeln, die Kapitel 34 und 68. In den folgenden Generationen galten We-schan und Yang-schan als die Häupter einer besonderen Schule, die nach ihnen We-Yang-Schule heißt.

Dö-schan, der Schüler Lung-tan's

Die schwere Zeit des Rodens und des Aufbaus hatte We-schan allem nach schon lange hinter sich und war bereits von einer großen wohlorganisierten Bruderschaft umgeben, als ihn der spätere Meister Dö-schan[6], damals noch ein hochgemuter Wandermönch, aufsuchte, wie das nun folgende Beispiel es schildert. Er war im Jahre 780 (vielleicht auch 782 ?) im Norden der Provinz Si-tschuan, also weit im Innern Chinas geboren, und zwar in einer Familie, die denselben Namen trug, wie einst

das ehrwürdige Herrscherhaus Dschou, welches dem alten China Jahrhunderte hinaus sein Gepräge gegeben hat. Mit etwa zwanzig Jahren hatte der junge Dschou in der Landeshauptstadt Tscheng-tu sein Mönchsgelübde abgelegt, wobei er, für sein hohes Streben recht bezeichnend, den Namen Hsüan-djiän, d. h. predigender Spiegel, annahm, und sich dann mit Eifer und mit Scharfsinn auf das Studium der Mönchsregeln und der Lehrschriften geworfen. Unter diesen letzteren zog ihn besonders jene Gruppe an, welche dem »Hinübergelangen zur vollkommenen Erkenntnis«, der sogenannten Prajnâpâramitâ, gewidmet ist, d. h. einer Erkenntnis, die dem logischen Denken unzugänglich, jenseits der Gegensätze von Bejahung und Verneinung liegt. In dieser Gruppe war es wiederum das vielgenannte Vajracchedikâ oder diamantspaltende Sutra, das seinen aufs Höchste gerichteten Geist am lebhaftesten beschäftigte, weil es diese jeden erdenklichen Begriff ablehnende Haltung am klarsten und am radikalsten durchführt. An Hand eines chinesischen Kommentars7 aus dem 8. Jahrhundert studierte der Mönch Dschou diesen »Diamantspalter« mit solchem Eifer, dass er mit der Zeit als führende Autorität im Lande hin und her Vorträge darüber hielt und sich bei seinen stets zur Ironie bereiten Landsleuten mit der Zeit den Beinamen »der Dschou-Diamant« erwarb.

Von der Gedankenwelt dieses Sutra mögen ganz wenige Sätze einen Begriff geben. Weil, was ein Mensch erdenken kann, stets nur bedingt und darum nichtig ist, so muss sich diese Überlegung folgerichtig zuletzt auch gegen die buddhistische Lehre selber richten, soweit sie sich in Worten und Begriffen ausdrückt. »Was meinst du«, fragt in diesem Sutra der Erhabene den ehrwürdigen Subhûti, seinen Jünger, »gibt es irgendeinen Dharma (d. h. etwas Dinghaftes, begrifflich Fassbares), der von Dem, der so ist, wie er ist (dem Tathâgata, dem Buddha), als »vollkommene Erkenntnis« je erkannt oder gelehrt worden wäre?« Darauf antwortete Subhûti: »Soweit ich, Erhabener, den Sinn des vom Erhabenen Verkündeten verstehe, gibt es keinen Dharma (keinen dinghaft fassbaren Denkgegenstand), welcher durch den Tathâgata als »vollkommene Erleuchtung« erkannt oder gelehrt worden wäre. Und warum? Weil das, was durch den Tathâgata als »vollkommene Erleuchtung« erkannt oder gelehrt wurde, unerfassbar ist und unaussprechbar. Die Edlen nämlich sind mächtig durch das Nichtbedingte. (Vgl. Max Walleser, »Prajnâpâramitâ«, 1914; Helmuth von Glasenapp, »Der Pfad zur Erleuchtung«, 1956, S. 163; »Sacred

Books of the East«, Vol. XLIX, 1894, p. 118.)

Man braucht dem Sinn dieser auf indische Art subtil gewundenen Sätze nur ein wenig nachzudenken, um zu erkennen, dass sich in ihnen das Gefühl einer über alles erhabenen Hoheit ausspricht, einer Hoheit, welche sich auf nichts, rein gar nichts stützt, die völlig in sich selbst beruht, Souveränität im vollen Sinn des Worts. Und in der Tat: dies ist, sofern es nur von Missverständnis freigehalten bleibt, das Grundgefühl der Buddhaschaft; es ist der Preis, den der gewinnt, der restlos alles von sich abtut,

die Krone, welche derer wartet, die unentwegt die Richtung überwärts verfolgen. Sie ist, so lautete die überkommene Lehre, freilich nur in den allerseltensten Fällen schon im Laufe einer Lebenszeit erreichbar. Aber von Geburt zu Geburt kann es einen Aufstieg geben, und wenn es auch Äonen dauern mag, so ist doch das letzte Ziel gewiss. Das war es, was dem hochgesinnten Dschou den Busen schwellte, was ihn als Prediger von Ort zu Ort trieb und seinen Worten Kraft und Feuer gab.

Dann aber störte ihn die Kunde, dass stromabwärts in der Gegend um den unteren Yangtse Neuerer aufgetreten seien, welche die herkömmliche Lehre von dem allmählichen Aufstieg zur Buddhaschaft von Stufe zu Stufe verwarfen und die unmögliche Behauptung aufstellten, dass es jedem möglich sei, plötzlich, in einem Augenblick, sozusagen zeitlos Buddha zu werden. Dass solche Irrlehre um sich greifen konnte, ließ dem Eiferer keine Ruhe, und kurz entschlossen machte er sich yangtseabwärts auf den Weg, um die falschen Propheten bis in ihre Löwenhöhle zu verfolgen und im Redestreit zu schlagen.

Sein nächstes Ziel war die Stadt Li (auch Li-yang genannt) in der Provinz Hunan nordwestlich des großen Dung-ting-Sees (derselbe Ort, an dem dreihundert Jahre später Yüan-wu seine Vorträge über die Hundert Beispiele der Alten und Hsüä-dou's Gesänge dazu gehalten und in der Klosterstube »zur Smaragdenen Felswand« von seinen Schülern hat niederschreiben lassen). Kurz bevor der Prediger des Vajracchedikâ die Stadt erreichte, kam er an ein Teehaus, in welchem eine alte Frau mit weißen Sesamkörnchen gewürzte Klöße feilbot. Dort legte er seine Bündel ab und verlangte, wie die übliche Redensart bis heute ist, »einen Tupfen aufs Herz« oder, wie wir sagen würden, eine Seelenstärkung. Die Alte fragte den Mönch, was er denn in seinem Bündel habe. Den Kommentar zum Diamantsutra, war die Antwort. So, sagte die Frau, dann habe ich an Euch eine Frage. Könnt Ihr mir die beantworten, so bekommt ihr die Klöße als Tupfen aufs Herz von mir zur Opfergabe; wisst Ihr keine Antwort, so müßt Ihr anderswo einkaufen. Dö-schan, selbstbewusst, erwiderte: Fragt nur zu! Darauf sagte die Alte: Im diamantspaltenden Sutra stehen doch die Worte: »Ein vergangenes Herz (d. h. das, was das Herz zu irgendeiner vergangenen Zeit erfüllte) kann man nicht fassen; ein zukünftiges Herz kann man nicht fassen; ein gegenwärtiges Herz kann man nicht

fassen[8].« Welches nun von den drei Herzen wünscht der Herr Vorsitzer zu betupfen? Dö-schan war sprachlos. Sein

ganzer Gelehrtenstolz brach zusammen, und willig folgte er dem Rat der Alten, in Li den Zen-Meister Tschung-hsin, d. h. Ehrfürchtiger Glaube, aufzusuchen, der dort im Kloster zum Lung-tan oder Drachenpfuhl hauste und daher selbst den Namen Lung-tan Tschung-hsin (japanisch Ryûtan Sôshin) führt. So, wie wir zum Verständnis We-schan's auf seinen Meister Bai-dschang zurückzugreifen hatten, So wird auch Dö-schan's späteres Verhalten uns am besten deutlich werden, wenn wir das Augenmerk zunächst auf diesen Lung-tan**9** und seine Jugenderlebnisse richten.

Er war der Sohn armer Eltern, die in der Stadt Djing-dschou (auch King-chow geschrieben) am Yangtsekiang ein Klößegeschäft betrieben. In ihrer Nähe befand sich das sogenannte Himmelsherrscher-Kloster**10**, dessen Abt Dau-wu**11** einst von dem Zen-Meister Schi-tou, einem Enkelschüler des Sechsten Patriarchen und Zeitgenossen des Großmeisters Ma in die Erkenntnis eingeführt worden war. Diesem Abt Dau-wu musste der Junge jeden Morgen als fromme Gabe seiner Eltern zehn Reißklöse ins Kloster bringen. Und jedes Mal reichte ihm Dau-wu eines der Klößchen hin, indem er sagte: Was von dir kommt, muss zu dir zurück; das schenke ich dir. Dies wiederholte sich täglich, bis der Junge groß wurde und eines Tages sagte: Ehrwürdiger Herr, ist das nicht komisch, wo ich doch selbst aus einem Klößeladen komme? Wieso denn, versetzte Dau-wu, ich gebe dir doch nur, was dir gehört; das braucht dich gar nicht weiter zu stören. So ging es Jahre lang weiter, bis der junge Mann wie selbstverständlich den Meister bat, ihn in den Mönchsstand aufzunehmen. Dieser willfahrte ihm gerne und verlieh ihm bei der Feier seinen neuen Namen mit den Worten: Bisher hast du mit deiner täglichen Opfergabe die landläufige Tugend der Ehrfurcht geübt; jetzt trittst du im Glauben an mich unter das Gesetz des Buddha; »Ehrfürchtiger Glaube«, Tschung-hsin, soll fortan dein Name sein. Der Novize trat nun ganz in die Dienste des Abtes und befolgte streng alle Vorschriften und Weisungen, die dieser ihm erteilte. Nur konnte er nicht begreifen, warum Dau-wu nie einen Anlauf nahm, ihn in dem Wichtigsten, was jedem Herzen nottut, regelrecht zu unterweisen, und eines Tages wagte er es, ihn deshalb zu fragen. Dau-wu erwiderte: Was denkst du eigentlich? Seit deinem Eintritt bei mir unterweise ich dich doch fortwährend im Wichtigsten, was dem Herzen nottut. Wenn du mir Tee vorsetzest, nehme ich ihn dir zulieb entgegen; wenn du mir Essen bringst, so setze ich mich dir zulieb davor und greife zu; wenn

du vor mir dein Vandana (den Ehrengruß nach indischer Sitte) machst, dann nicke auch ich dir zu. Wo hätte ich dich nicht das Wichtigste, was dem Herzen nottut, gelehrt? Der junge

Mönch ließ den Kopf sinken und schwieg lange. Endlich ergriff der Meister das Wort und sagte ernst: Wo etwas zu sehen ist, da sieh du richtig hin! Lange überlegen wollen ist verkehrt. Bei diesen Worten ging dem Mönch mit einem Male das Verständnis auf Wieder fragte er den Meister: Wie kann ich sicher sein, es zu behalten? Jener versetzte: überlasse dich der Innersten Natur, dann wandelst du geruhsam; füge dich dem jeweils dir gegebenen Anlass, dann bist du frei und ledig; sei stets mit ganzem Herzen und mit schlichtem Sinn bei deiner Sache und gehe nicht noch auf besonders tiefsinnige Erklärungen aus!

Sehen und ergreifen ohne Worte, ohne Theorie, unmittelbar geradezu: das ist das Zen, das Lung-tan von dem Abt Dau-wu in seiner Heimat überkommen hatte und an dem er auch als Abt des Klosters zum Drachenpfuhl in Li-yang festhielt. Es war eine völlig andere Art, als die des »Predigenden Spiegels«, der, von jener Teehausalten hergewiesen, eines Tages bei ihm eintrat. Der Gegensatz trat schon im ersten Augenblick zutage. Dem Eingetretenen kam Lung-tan nicht etwa entgegen, sondern blieb ganz ruhig im Hintergrunde sitzen. Dö-schan scherzte etwas bissig: Komme ich da nach dem berühmten Drachenpfuhl und finde weder Pfuhl noch Drachen. Da kamen aus dem Hintergrund ganz ruhig die Worte: Ihr befindet euch persönlich mitten drin im Drachenpfuhl. Dö-schan setzte sich erwartend hin, bis er am Abend sich doch überwand, hineinzugehen und dem Meister seine Fragen vorzulegen. Die Unterredung zog sich in die Länge, und endlich forderte Lung-tan den gesprächigen Besucher auf, sich nach dem Raum für durchreisende Mönche, zur Ruhe zu begeben. Dö-schan ging hinaus, fand sich aber in der stockfinsteren Nacht nicht zurecht, kam noch einmal herein und bat um Licht. Lung-tan nahm eine Wachskerze, entzündete sie an seiner Ölfunzel und reichte sie Dö-schan hin. Dieser griff darnach, und kaum hatte er das Licht in der Hand, da blies Lung-tan es ihm aus. In diesem Augenblick sprangen bei Dö-schan die Ketten reflektierender Gedanken, und alles in ihm wurde offen und weit. Überwältigt warf er sich vor dem Meister auf die Knie und berührte mit der Stirn den Boden. Dieser fragte ihn: Wovor denn betest du an? Er antwortete nur: Von heute an werde ich nicht mehr anzweifeln, was die bedeutendsten alten Mönche des Reiches sagen. Wie Lung-tan ihn als Schüler aufnahm und wie dann Dö-schan selbst der Schrift, die sein kostbarster Schatz gewesen war, den Abschied gab, haben wir in der Erläuterung bereits gelesen.

Bald entließ Lung-tan den Schüler, den er gewonnen, auf die übliche Wallfahrt von Meister zu Meister. Dö-schan wurde ein Zen-Pilger oder, wie es chinesisch heißt, ein Yün-schui (japanisch Un-sui), d. h. Wolke und Wasser. Ein solcher trägt zwar vorgeschriebene Tracht und ist für Lebensweise und Zeremoniell an feste Regeln gebunden, soll sich aber im übrigen frei wie Wolken und Wasser ohne längeres Verweilen durch die Lande treiben lassen und kann in jedem Kloster für eine Nacht, nicht mehr, um Aufnahme bitten.

Von Li, das von dem großen Dung-ting-See nordwestlich liegt, sind es nur wenige Tagereisen zu dem südlich eben dieses Sees gelegenen We-schan, und so war dies des Wanderers nächstes Ziel. Er hatte eine innere Erschütterung erlebt; er war mit seiner Beredsamkeit gescheitert. Und wie eine verschüttete Quelle nach Abräumen des Unrats um so kräftiger aufwallt, so brach das Unfassbare, das des diamantspaltenden Sutras und seiner wortreichen, subtilen Dialoge einzigen Gegenstand und Inhalt bildet, mit Urgewalt in ihm herauf und machte ihn für alles um ihn her empfindungslos, für Worte taub und für Erscheinung blind. So kam er in das Kloster auf dem Großen We-schan, wo der (zum mindesten) neun Jahre ältere Meister über eine Bruderschaft von Hunderten regierte, sie täglich lehrte und sich auf die Nöte und Probleme jedes einzelnen geduldig einließ. Zwei Extreme stießen aufeinander, und was sich dabei ergab, berichtet nun das Beispiel.

Zum Verständnis des Beispiels

Das Beispiel gibt ein kleines Drama in drei Auftritten. Zu jedem dieser drei macht Hsüä-dou, der Erzähler selbst, eine kurze Bemerkung. Und Yüan-wu, der Kommentator, hat seine Freude daran, den kleinsten Zug, die leiseste Bewegung der Spieler mit seinen Glossen zu begleiten. Bald lobt, bald tadelt er, halb meint er‘s ernst und halb ironisch.

Dö-schan also, zur Zeit noch als der Wandermönch »Predigender Spiegel«, kommt nach langer Wanderung an das Kloster im We-Gebirge. Ihn erfüllte unterwegs nichts anderes als das entrückende Gefühl der Buddhaschaft. Blind für alles um ihn her tritt er durch das Klostertor, denkt nicht daran, sein Bündel abzulegen, am Eingang sich zu melden und um Aufnahme zu bitten, sondern strebt geradewegs dem Hintergrund des Tempelhofes zu, wo die Lehrhalle steht, und steigt die Stufen zum Eingang empor. Wahrscheinlich weiß er selber nicht, was er eigentlich hier sucht, warum er überhaupt hierher gekommen ist; denn was er sucht und was ihn treibt, ist überall und

nirgends, an keinen Ort gebunden. Nur weil Lung-tan es ihm wohl geraten hat, nur weil es die Regel vorschreibt, hat er sich den Wolken und dem Wasser gleich bis zum We-schan treiben lassen. So tritt er von der Ostseite her in die Halle ein, wo hinten vor der Nordwand der Meister We-schan sitzt und lehrt, wo die Schar der Mönche seinen Worten lauscht, und wo jetzt aller Blicke sich befremdet auf den ungemeldeten Besucher richten. Aber diesen stört das nicht. Als wäre er allein auf der Welt, geht er durch die ganze Halle durch. Wahrscheinlich sieht er auf dem Lehrstuhl dort den Meister sitzen, aber ohne Drang, sich ihm zu nähern. Irgend etwas hält ihn ab; es ist wohl nicht der reine Geistesmann, mit dem er sich verstehen könnte. Es ist in diesem Raume nichts für ihn zu holen. Und so dreht er um, brummt vor sich hin: Wu! Wu! und steuert dem Ausgang zu. Ein Geistesmensch wie er hat auf dem We-schan nichts verloren.

Schon zu diesem ersten Auftritt macht Hsüä-dou den Vermerk: Durchschaut! Wie meint er das? Wer soll hier wen durchschaut haben? man darf an alle Möglichkeiten denken. Vor allem ist gewiss We-schan der Meister, sich über diesen Eindringling und das, was in ihm vorging, völlig klar. Aber auch Dö-schan hat, von seinem Standpunkt aus, richtig gesehen. Und Hsüä-dou selbst hat wiederum die beiden auch durchschaut, und indem er dies ausspricht, will er sagen, eigentlich könnte die ganze Geschichte bereits hier zu Ende sein. Es käme nur darauf an, der Durchschau völlig freies Spiel zu lassen, so dass sie bis ins Letzte, Höchste durchdringt. Dann wäre alles weitere überflüssig.

Yüan-wu aber hat zu Hsüä-dou's Anmerkung noch dreierlei zu sagen: Erstens, meint er, sei sie falsch. Denn wer ist, der behaupten könnte, er durchschaue einen andern? Durchschaust du denn auch nur dich selbst? Zweitens, sagt er, ist Hsüä-dou's Bemerkung dennoch richtig. Irgendwo, an einem unfassbaren Ort, hat jeder in sich doch die Fähigkeit, sich selbst und andere zu durchschauen. Bei den einen schläft sie; bei Hsüä-dou ist sie wach im höchsten Grad. Weil nun beides sich behaupten lässt, falsch sowohl wie richtig, ergibt sich drittens, dass hier etwas vorliegt, was in unsere hergebrachte Logik nicht hineinpasst, dass es einen Ort der Schwebe gibt, wo man mit Ja und Nein nicht durchkommt. Dieser Ort lässt sich mit keinem Wort bezeichnen, man kann das nur durch einen Tupfen mit dem Tuschepinsel andeuten. In diesem Tupfen liegt der eigentliche Sinn des Zen. Denn hier muss man vor allen Dingen es verlernen, auf irgendeinen Satz begierig loszuspringen und sich in ihn zu verbeißen, wie der Hund in seinen Knochen. Es ist alles, was man sagen mag, Arznei und Gift zugleich. Auch das Bestgesagte muss man cum grano salis nehmen, mit einem Körnchen Salz, sonst schadet man sich damit nur.

Auf den ersten aber folgt ein zweiter Auftritt. Selbst der Himmelsstürmer Dö-schan trägt in sich seinen Gegenpol: »Zeit und Stunde, Ursache und Anlass«. Erst hat er unerbittlich »festgehalten«, nun lässt auch er sich einmal »freien Lauf«. Noch ehe er den We-schan auf Nimmerwiedersehen verlässt, besinnt er, sich eines Besseren, legt sein Reisebündel ab, lässt die Sandalen vor dem Eingang stehen, macht sich ordentlich zurecht und lässt sich, wie es sich gehört, in den Empfangsraum führen, wo We-schan schon

geduldig auf seinem Polster Platz genommen hat, um sich dem Gast zur Aussprache zu stellen. Der Meister sieht genau, wie schlecht dem Feuergeist das vorschriftsmäßige Benehmen steht, wie hinter dieser Maske immer noch der echte Dö-schan lauert, für den es ja im Grunde keinen We-schan, keinen Meister gibt, und der nur sehen will, ob We-schan selbst in dieser Form- und Namenlosigkeit wirklich zu Hause ist. Und We-schan, eben weil er dies in Wahrheit ist und sich darin mit dem Besucher einig weiß, sitzt still und ohne jeden Anspruch da, hält willig sich zur Aussprache bereit. Zwar hat er auf dem Boden neben dem Sitzpolster das Zeichen seiner Meisterwürde liegen, das er

bei zeremoniellem Anlass in der Hand hält. (Schon der Buddha hatte seinen ersten Anhängern erlaubt, zum Schutz gegen die Mückenplage einen Fliegenwedel zu benützen. Daraus war mit der Zeit ein Würdezeichen geworden. Man verwandte dazu vielfach einen Schimmelschweif, in Ostasien dann mit Vorliebe den buschigen Schweif des Jaks, des Rindes im tibetischen Hochland.) Aber diesem Dö-schan gegenüber, dem Förmlichkeit im Grund ein Greuel ist, verzichtet We-schan mit Bedacht auf jede äußere Geste. Nichts soll den freien Austausch zwischen ihnen beiden stören.

Dö-schan aber hat sich nun ins andere Extrem verrannt. Soll in dieser Anstalt, denkt er wohl, auch für meinesgleichen diese läppische Etikette gelten, so kann ich es ihnen ja zu genießen geben. Wandermönche hatten überm linken Handgelenk nach alter Sitte das indische Nishadana hängen, ein der Länge nach schmal zusammengelegtes Tuch von vier Fuß Länge und drei Fuß Breite, das zur Reinhaltung des Gewandes vor dem Niederknien zu feierlicher Begrüßung als Unterlage ausgebreitet wird. Dieses Knietuch legt nun Dö-schan nicht einfach vor sich hin und kniet sich nieder, sondern führt damit absichtlich ein Schauspiel auf, hebt es augenfällig in die Höhe und ruft, noch ehe er es ausgebreitet und sich daraufgekniet hat, dem Meister den formellen Gruß entgegen. Er hat des Meisters gütige Absicht, sich ihm ohne jede Förmlichkeit zu widmen, nicht erkannt und schlägt die umgekehrte Taktik ein.

We-schan seinerseits nimmt die Verkennung zwar nicht weiter übel, nur muss er jetzt gewärtig sein, dass der verschrobene Gast seinen Schabernack noch weiter treibt. Hat es dieser mit Formalitäten, so hat er ja seinen Jakschweif. Zwar ist es ihm durchaus nicht ernst damit. Alles Demonstrieren und Repräsentieren liegt ihm fern. Nichts erfolgt, als unwillkürlich eine leichte Handbewegung, so als griffe er nach jenem Zeichen seiner Würde.

Yüan-wu, wie es seine Zwischenbemerkungen zeigen, gerät über diesen kleinen Schachzug in helle Begeisterung. Und es zeigt sich darin in der Tat We-schan's ganze Meisterschaft. Es ist nur der Schatten eines Griffes; vielleicht würde jeder andere ihn übersehen. Nur Dö-schan nicht; er fühlt sofort die ganze Tiefe, die dahintersteckt, die unerschütterliche Ruhe, die unbeirrte Güte, die überlegene Weisheit dieses Mannes, welchen er, er muss es sich gestehen, in

Verkennung seiner hohen Geistigkeit zum Besten hatte. In demselben Augenblick jedoch, in dem er seinen Fehler einsieht, ist er bereits auch wieder ganz er selber, der Wanderer, der vom Gefühl der Buddhaschaft erfüllt, nur hergekommen war, um zu sehen, ob es etwas Ähnliches auch auf dem We-schan gab. Das hat er nun gesehen; er weiß Bescheid; der Zweck der Reise ist bereits erreicht. Es bedarf hier keiner Worte mehr; sie könnten das, was er erlebte, nur zerreden. Noch weniger kann er's geschehen lassen, dass We-schan nun, um Dö-schan's Maskerade Schach zu bieten, wirklich nach dem Jakschweif greift und ihm auch äußerlich mit seiner echten

Machtvollkommenheit entgegentritt. Dann ist er dem Älteren ausgeliefert, dann hat We-schan ihn im Netz, um seine Freiheit ist es dann geschehen. Denn so groß er jetzt den Meister vor sich sieht, so deutlich ist ihm auch, dass er selbst von anderer Art ist, dass auch Lung-tan's streng zurückgezogene Lebensweise samt seiner Kunst der wortlosen Belehrung nicht ohne weiteres zu We-schan's breiter Form des Wirkens stimmt.

Und Dö-schan's Größe ist es nun, dass alles dieses ohne die geringste Überlegung in einem und demselben Augenblick ihm klar wird und, noch ehe We-schan nunmehr ernsthaft nach dem Jakschweif greift, in gewaltigem Aufschrei aus der Tiefe seiner Eingeweide ausbricht, dass er dabei sich selber wieder findet und als echter Dö-schan keine Umstände mehr macht, sondern säuberlich das letzte Stäubchen dieses Klosters abklopft und davongeht.

Dieses Ho'! ist heute noch in China ein beliebter Kraftschrei; man leitet damit heftige Befehle ein wie Ruhe! halt! Er lautete in älterer Zeit vermutlich Hott! oder wohl noch rauher Chott, denn die Japaner, die, wie jedes Volk, fremde Worte ihrer eigenen Lautgewohnheit anpassen; machten daraus katt‘ oder katsu, eine Form, die im japanischen Zen noch heute üblich ist, und gar viel wird darein hineingeheimnist. Dö-schan's Beispiel zeigt, dass in der Tat in diesem einen Schrei mehr liegen kann, als sich analysieren lässt. Ho' oder Ka(tsu) gilt nicht ohne Grund als Ausbruch letzter Wahrheit, als Stimme eigentlichsten Wesens, die immer da am Platze ist, wo Worte ihren Dienst versagen, und wo es gilt, Gedanken, Reflexionen flacher Art mit Urgewalt aus tieferer Quelle zu zerstreuen.

Auch diesen zweiten Auftritt schließt Hsüä-dou wieder mit der Anmerkung: Durchschaut ! Und wieder hebt Yüan-wu warnend seinen Finger: Falsch! Richtig! Tupfen! Für die unterscheidende Betrachtung zeigt der zweite Auftritt immerhin noch deutlicher, wie die beiden Männer zueinander stehen. Yüan-wu deutet dies mit Gleichnisbildern an, indem er We-schan einen Tiger nennt, der, was ihm nahe tritt, mit Leichtigkeit zum Raube nimmt, Dö-schan dagegen als den Himmelsdrachen schildert, der in großartigem Spiel die Wolken durcheinanderjagt. Drache und Tiger, das ist in China das gewohnte Gleichnis für zwei ebenbürtige Gegner ganz verschiedener Art. jeder lebt in seinem eigenen Element, ist in diesem unbesiegbar, darum

bleibt, geraten beide aneinander, ihr Kampf bei allem Toben, allem Wüten immer unentschieden. Mit seinem Gleichnis will Yüan-wu also, wie man sieht, jedem der beiden gleiche Ehre geben.

Der dritte Auftritt bringt ein Nachspiel, um die Verwirrung, die der zweite angerichtet hat, zurechtzurücken. Durch eine Frage, welche für ihn selbst gar keine ist, stellt We-schan fest, wie schwer es selbst den besten seiner Schüler fällt, aus den Szenen, deren Zeuge sie gewesen waren, klug zu werden. Sie sind perplex und können nur berichten, was sie gesehen haben. Der unerhörte Bruch der Regeln guten Anstands

durch den Fremdling, der Anschein von Hilflosigkeit und Niederlage, den ihr Meister bot, beides hat sie wie betäubt, sie stehen vor zwei unlösbaren Rätseln. Die Art, wie We-schan ihnen hilft, die Vorgänge im rechten Licht zu sehen, zeigt in ihrer väterlichen Güte wie in ihrem feinen Takt und ihrer Weisheit den berufenen Meister.

Obwohl er Anlass hätte, den Schülern erst einmal sein eigenes Verhalten zu erklären, spricht er von sich selber nicht ein Wort. Ihm genügt es, seinen Leuten den Ort zu zeigen, an welchem Dö-schan in der Welt des Geistes steht. Dann werden sie imstande sein, über den Anstoß, den er mit seinem Auftreten erregt hat, wegzusehen. Dieses sonderbaren Gastes auffallendes Betragen erklärt sich einfach daraus, dass er von dem Zug Richtung überwärts ungewöhnlich stark erfasst ist, dass das, was andere nur mühsam suchen und erstreben, ihn einseitig in Besitz genommen hat. Ihn zieht es aus der Niederung mit Gewalt heraus, ihn locken nur die höchsten Gipfel, wo kahles Felsgestein einsam ins Blaue stößt. We-schan sieht das so deutlich, dass ihm des Dö-schan ganze Zukunft bereits klar vor Augen steht. Dieser Mann wird seinen Weg über die Vielheit der Erscheinungswelt hinaus so unbeirrt verfolgen, dass er zuletzt nur noch im Gestaltlosen zu Hause ist und jedes Wort, sei es auch das des Buddha und der Patriarchen, als Abfall vom Unsagbaren schmähen kann.

Dö-schan‘s spätere Wirksamkeit hat diese Voraussage bestätigt. Nach dem Besuche auf dem We-schan hatte er anscheinend kein Verlangen mehr, noch andern Meistern zu begegnen, sondern kehrte nach dem Drachenpfuhl in Li zurück, wo Lung-tan ihm den Stolz auf theoretisches Wissen und Beredsamkeit zerschlagen hatte, und blieb wohl dreißig Jahre lang bei ihm in enger geistiger Gemeinschaft. Die Verfolgung des Buddhismus von 845 bis 847 überstand er in der Verborgenheit einer Felsenhöhle. Dann wurde ihm in der Stadt Tschang-dö westlich des Dung-ting-Sees die Leitung des Dö-schan-Klosters übertragen, von welchem er seither den Namen hat. Hier wirkte er in Lung-tan's Geist, aber mächtiger als sein bescheidener Meister, wie dieser es schon früh vorausgesagt hat. Bald strömten ihm die jungen Mönche zu, und es schreckte sie nicht ab, wenn er in seinem Eifer um die reine Wahrheit jenseits aller Worte wie kein anderer den Stock schwang und zu sagen pflegte: Sagst du ja, bekommst du dreißig Hiebe; sagst du nein, bekommst du auch nicht weniger. So hat er sich in seinem Kloster neben seinen großen

Zeitgenossen We-schan, Dung-schan und Lin-dji selbständig mit seiner eigenen schroffen Art behauptet, und es ist aus seiner Schule von Generation zu Generation eine ganze Kette von Meistern hervorgegangen, unter ihnen der erste Herausgeber dieser Beispielsammlung selbst, nämlich Hsüä-dou, welcher denn auch in dieser Sammlung gerade von den auf Dö-schan folgenden Meistern auffallend viele Beispiele bringt. (Gleich das folgende fünfte Beispiel handelt von Dö-schan's Schüler Hsüä-feng und sein Enkelschüler Yün-mën, welcher im sechsten Beispiel auftritt, kommt in der ganzen Sammlung sogar achtzehnmal vor.

We-schan aber, indem er seinen Schülern Dö-schan deutet, macht zugleich die Richtung sichtbar, in der er selbst zu finden ist. Sie führt abwärts in die Niederung, wo Irrende nach Rat und Hilfe fragen. Hier hat er seine Aufgabe als Führer und Seelsorger. Dazu will er auch seine Schüler führen. Der Auftritt mit dem ungestümen Gast soll sie nicht am eigenen Meister irre werden lassen. Sie sollen aber auch nicht denken, We-schan sei etwa beleidigt, er trage jenem sein hochfahrendes Benehmen nach. Er lässt ihm seinen Weg, zeigt gerade so die eigene Größe und bestärkt die Schüler in der Treue gegen ihn.

Wer bei Beurteilung des Treffens nur von der Frage ausgeht, auf welcher Seite nun der Sieg, und wo die Niederlage sei, wird ohne Schwierigkeit entscheiden, dass die Palme nach dem Kampf We-schan gebührt und Dö-schan der Geschlagene ist. Yüan-wu's eigene Bemerkungen weisen wohl in dieser Richtung. Vergleicht er We-schan doch mit dem Strategen, der im Feldherrnzelte planend den fernen Feind im voraus schon in seine Falle zwingt. Gleichwohl weist er dann in der Erläuterung Fragen dieser Art energisch ab. Auch unsere eigenen Beobachtungen zu dem Sinn des kleinen Dramas, mögen sie uns noch so sehr Bedürfnis sein, fallen letztlich unter Yüan-wu's hartes Wort: »Wenn man es in diesem Sinn betrachtet, soll' s uns freuen; mit der Sache hat es nichts zu tun.« An der Sache selbst fällt alles ab, was immer man darüber denken mag.

Hsüä-dou seinerseits hat nach diesem dritten Auftritt endgültig genug. Schon ein Dichter des 5. Jahrhunderts (Bau Dschou) sagt in einem Vers: »Siehst du nicht, dass Reif auf Eis, außen so wie innen drin, nichts als Kälte ist?« Schnee ist kalt und rein genug, meint Hsüä-dou, um das Höchste anzudeuten. Häuft man Reif darauf, wird er davon nicht weißer und nicht reiner. Schon im ersten Auftritt war die eisige Höhe sichtbar, in der Dö-schan sich bewegt. We-schan hätte sich die Prophezeiung sparen können. Aber zum drittenmal setzt Yüan-wu dazu die drei Wörtchen: »Falsch! Richtig! Tupfen!« »Falsch«, denn We-schan's Prophezeiung bringt doch etwas Neues; man lasse sie nur auf sich wirken, dann findet man darin gar manches über jeden von den beiden, Dö-schan und We-schan selbst, und über das Geheimnis gegenseitigen Verstehens gegensätzlicher Geister. Aber freilich, die Kritik des Hsüä-dou ist auch »richtig«. In einem höheren Sinn gesehen ist von vornherein schon alles klar. Doch eben weil man beides sagen

kann, richtig und falsch, weist der ganze Vorgang in drei Auftritten auf einen »Tupfen« hin, der alle Gegensätze aufgelöst in sich enthält. Die Einheit umschließt auch die beiden Gegner Dö-schan und We-schan. Mag es scheinen, dass sie völlig gegensätzlich ausgerichtet sind, so ist doch keiner ohne seinen Gegenpol. Bei We-schan ist es völlig deutlich, wie eben da, wo er sich in der Niederung bewegt, die Richtung überwärts sich mächtig zeigt. Dö-schan seinerseits schreitet allerdings einher, als existiere für ihn weder Zeit noch Raum. Und doch bewegt er sich darin wie andere Erdenmenschen auch und

zahlt dem Irdischen seinen Zoll. So läuft es letzten Endes bei beiden auf dasselbe hinaus. Dies ist denn auch der Punkt, mit welchem Hsüä-dou im Gesang den »öffentlichen Aushang« schließt.

Zum Gesang

Hsüä-dou folgt seiner Gewohnheit, gleich mit den allerersten Versen den eigentlichen Sinn des Beispiels zu beleuchten. Er setzt sich über die gewiss interessante Dramatik der drei Auftritte großzügig weg und lenkt den Blick ausschließlich auf den Punkt, auf den es beiden Partnern bei ihrem Treffen ankommt. Weder Dö-schan noch We-schan hatte irgend sonst etwas im Sinn, als »durchzuschauen«. Das heißt zunächst allerdings »durch den andern durchzuschauen«, also jenen zu »durchschauen«. In diesem Sinn hat We-schan schon im ersten Auftritt Dö-schan mit sicherem Blick »durchschaut«, während dieser letztere durch jugendliche Vorurteile noch verhindert war, We-schan's innere Abgeschiedenheit zu sehen. Ihm schien der Meister eines großen Klosters innerlich nicht ausgeleert genug zu sein. »Durchgeschaut« in einem höheren Sinne aber haben beide schon von Anfang an, nämlich durch die Vielheit in die Einheit, durch das störende Gewimmel menschlicher Individualitäten in leere, offene Weite, welche ihrer aller Heimatboden ist. Statt »durchschaut(könnten wir deshalb ebensogut auch übersetzen: »Durchgeschaut im ersten Gang.«

Dieser Doppelsinn der Durchschau wird im zweiten Gang nun vollends deutlich. Nicht nur, dass dem Dö-schan für die innere Ausgeleertheit We-schan's plötzlich das Verständnis aufgeht, und sie beide sich nun bei dem Rufe Ho'! als gleichgesinnt erkennen. Sondern während ihre Blicke sich begegnen., sehen beide über ihre Individualität bereits hinüber in die offene Weite, so, wie zwei Spiegel, die sich ineinanderspiegeln, keinen Gegenstand mehr abzuspiegeln haben; denn hier spiegelt hin und her nur immer Leere Leere wider. Sie durchschauen nicht nur einer den andern; sie durchschauen Zeit und Welt in ihrer Nichtigkeit und schauen eben damit durch zur vollen,

reinen Wahrheit.

Das allein ist dieses Beispiels eigentlichstes Anliegen. Und so gesehen ist das weitere, was nun der dritte Auftritt bringt, nur »Reif auf Schnee«. Es ist im Hinblick auf die Umstände des Augenblicks wohl gut und nützlich, fügt aber zu der großen Einheit, in welcher Dö - und We-schan beide leben, nichts Besonderes hinzu. Von Anbeginn des Treffens dieser beiden bis zum letzten Nachspiel geht es letztlich weder um den einen, noch um den andern, sondern um die Durchschau dorthin, wo weder Dö-schan etwas gilt noch We-schan. Darum ist mit den drei ersten Sätzen des Gesangs das Wesentliche zu dem Sinn des Beispiels schon gesagt.

Aber niemals ist die Einheit von der Mannigfaltigkeit getrennt. Im selben Augenblick, in welchem Dö-schan alles, was von We-schan ihn zu trennen schien, zusammenbrechen sieht, fühlt er sich auch schon wieder auf den eigenen Füßen stehen. Einheit im Höchsten löscht die Linien der

Lebenswege, die das Gesetz von Ursache und Wirkung, seit es eine Zeit gibt, zieht, nicht aus. Darum wendet sich Hsüä-dou's Gesang nach der Erhebung in die höchste Schau wieder abwärts der Entscheidung zu. vor welcher Dö-schan gerade in dem Augenblick stand, als er der Einheit mit dem Älteren gewiss geworden war, und rühmt mit unverhohlener Bewunderung die sichere Entschlossenheit, mit der sich dieser Feuergeist auf seinen ihm allein gemäßen Weg besinnt. Sich nun in We-schan‘s Jüngerschaft hineinziehen zu lassen, wäre ihm Verrat am eigenen Innersten gewesen. Dass er dies im gleichen Moment erkannte, wie die Einigkeit mit We-schan in dem Höheren, das macht seine Größe aus.

Die Kühnheit des Entschlusses, mit welcher Dö-schan sich im letzten Augenblick von We-schan losreißt, erinnert Hsüä-dou an ein altes Reiterstück aus der Regierungszeit des Kaisers Guang-wu (25 - 58 n. Chr. Geb.), des ersten Herrschers der späteren Han-Dynastie. Wie der Reitergeneral Li Guang nur durch einen tollkühnen Streich dem Tod entrann, so entkam auch Dö-schan nur durch einen plötzlichen Entschluss dem Banne We-schan's und gewann die Freiheit, die er sich selber schuldig war. In We-schan's Art dagegen lag es, sich auch weiterhin mit Dö-schan zu befassen. Ihm ist die menschliche Gemeinschaft wichtig. Er liebt es, mit andern zusammen im grünen Gras der Niederung zu sitzen, während Dö-schan's Standort in der Höhe ist auf kahler Felsenspitze.

Aber jeder von den beiden hat in sich auch seinen Widerspruch. Schon damit, dass Dö-schan auf Wallfahrt geht und sich mit andern einlässt, ist er bereits »ins Gras gefallen«. Und We-schan's ganzes Wirken in der Welt hat seinen Sinn nur daher, dass er in derselben Höhenluft zu Hause ist, die Dö-schan für sich in Anspruch nimmt. Sie stehen beide auf einsamer Spitze, sie sitzen beide unten im Gras. Die Gegenpole Überwärts und niederwärts fließen auf geheimnisvolle Weise ineinander.

Im Bemühen, dieses Ineinander auszusprechen, wagt Hsüä-dou einen Satz, der die felsige Gipfelhöhe mit dem Gras der Niederung zu einem Bild zusammenzwingt, das unser Vorstellungsvermögen schlechthin übersteigt. So überfällt ihn denn auch alsbald das bittere Gefühl, Unmögliches gewollt zu haben, und macht sich in dem bitteren Aufschrei Hott! oder Ho’! gewaltsam Luft. So wirft ein Maler, der an

einer Aufgabe erliegt, unwillig den Pinsel weg. Es ist, als sagte er: Was ich im Sinne habe, ist zu hoch, um es mit Worten auszusprechen; mein Gesang reicht daran nicht heran, und wenn er diese Grenze überschreitet, wird daraus ein Unsinn. Das ist gemeint, wenn wir diesen Aufschrei mit den Worten deuten: Ach was, ärmlicher Sang!

Im Anschluss an dies letzte Wort redet Yüan-wu sinnentsprechend von dem Höhenweg der alten Meister, auf dem sich Hsüä-dou mit We-schan und Dö-schan wie zu harmonischem Musikspiel trifft, und endet hart wie Hsüä-dou mit der Warnung: es sind jetzt genug der Worte! Um das, was hier unhörbar anklingt, zu vernehmen, ist Stille nötig. Wer noch den Mund auftut, bekommt den Stock zu fühlen.

Fünftes Beispiel

Hsüä-feng's Reisährchen

Hinweis

Es ist eine grundsätzliche Forderung, dass jeder, der am Bau unseres geistigen Erbteils mitarbeiten will, ein Mann von ungewöhnlicher Machtvollkommenheit des Geistes sein muss, einer, der das Zeug hätte, einen Menschen umzubringen, ohne mit der Wimper zu zucken, einer, der imstande ist, einen andern, wie er geht und steht, zum Buddha zu machen.

Bei solch einem geschieht es dann, dass, was er schaut, im selben Augenblick zur Tat wird, dass er im Verhüllen schon auch auseinanderfaltet, dass Theorie und Praxis nicht mehr auseinanderklaffen, dass, was nur für die Zeit vorläufige Geltung hat, mit ewiger, endgültiger Wahrheit Schritt hält. Er kann darauf verzichten, den ersten Stein im Spiel zu setzen, und richtet das Tor der Wahrheit zweiter Ordnung auf. Denn wollte er das Rankenwerk kurzerhand abhauen, so wäre es den Anfängern unter seinen Schülern schwer, ihr Schifflein in den Hafen zu steuern.

So haben wir es gestern schon gehalten; es geht nun einmal nicht anders. So halten wir es heute wieder; Schuld und Fehle reichen an den Himmel. Ist einer aber nur ein Mann mit hellen Augen, so wird er sich durch alles dies in keinem Punkt verwirren lassen. Ist er das nicht, so liegt er quer im Tigerrachen drin und wird dem nicht entgehen, Leib und Leben zu verlieren.

Zur Probe legen wir ein Beispiel vor. Das seht euch einmal an!

Das Beispiel

Wir legen vor:

Hsüä-feng unterwies seine Hörer mit den Worten: Die ganze große Erde ist, wenn ich sie so zwischen die Finger nehme, nicht größer als ein Reisährchen. Da, ich werfe es vor euch hin. Auch so ein Lackkübel, aus dem ihr nicht klug werdet! Schnell, schlagt die Trommel, bietet das Kloster auf und sucht!

Zwischenbemerkungen zum Beispiel

»Hsüä-feng unterwies seine Hörer mit den Worten: « - Ein Blinder gängelt einen Haufen Blinder. - Er tut damit aber nichts Ungebührliches.

»Die ganze große Erde ist, wenn ich sie so in die Hand nehme, nicht größer als ein Reisährchen.« - Was ist das für ein Trick, - Der Mönch vom Berge [dies ist Yüan-wu's bescheidene Selbstbezeichnung] ist dieses Teufelsaugenrollen nicht gewohnt.

»Da, ich werfe es vor euch hin.« - Ich fürchte nur, der große Wurf gelingt ihm nicht. - Was soll denn dieses Kunststück!

»Auch so ein Lackkübel, aus dem ihr nicht klug werdet!« - Er gerät in Schwindeleien hinein!

»Schnell, schlagt die Trommel, bietet das Kloster auf und sucht! « - Ich kann doch aber gar nichts sehen! - Die Trommel schlägt man doch fürs Kriegsvolk! [Wir sind doch hier an einem Ort des Friedens! Weshalb so kriegerische Töne?]

Erläuterung des Beispiels

Tschang-tjing fragte Yün-mën: Meinst du wirklich, dass sich gegen diese Worte nichts einwenden lässt? Yün-mën erwiderte: ja, das meine ich. Tschang-tjing fragte: Wieso? Yün-mën antwortete: Eine feldfuchsartige Betrachtungsweise [d. h. eine lauernde Kritiklust] ist hier von vornherein unangebracht.

Yün-feng gab vor seinen Schülern über Hsüä-feng's Worte das Urteil ab: Sie bieten wohl nach oben hin nicht alles, nach unten hin aber mehr als genug. Dann fuhr er fort: Ich habe dazu noch einige weitere Schlinggewächsranken für euch. Damit ergriff er seinen Pilgerstab, stellte ihn [gleichsam als Symbol der Buddhawürde Hsüä-feng's] senkrecht vor sich hin und sagte: Seht ihr Hsüä-feng hier? Nehmt euch

in acht! Der Befehl des Königs ist ein wenig streng; er verbietet räuberischen Überfall auf Reisende.

Da-we Dschö [der Philosoph vom Großen We-schan] sagte: Ich will euch dazu noch ein weiteres Häufchen Unrat auf die Erde setzen. Damit ergriff er seinen Wanderstab, stellte ihn feierlich vor sich hin und sagte: Seht her, seht her! Dieser Hsüä-feng hat vor allen Leuten seinen Dreck dahin gesetzt. Hu! Habt ihr nicht einmal die Nase, den Gestank zu riechen?

Hsüä-feng also sagt zu seinen Hörern: Die ganze große Erde ist, wenn ich sie so zwischen die Finger nehme, nicht größer als ein Reisährchen. Diese Alten hatten eine ganz besondere Art und Weise, die Dinge anzufassen, wenn sie andern helfen wollten. Das erreichten sie aber nur durch den Eifer und Ernst ihres unermüdlichen Bemühens. Dreimal war er auf den Würfelberg, den Tou-dsi-Schan, gestiegen und hatte dort den Meister Tou-dsi aufgesucht. Neunmal war er auf dem Grottenberg, dem

Dung-schan, und besuchte dort den Meister Dung-schan. Bei diesem wurde er seinen Lackkübel mitsamt dem Löffel los. An jedem Ort, wohin er kam, diente er als Reiskoch, auch das nur, um in diese Sache völlig einzudringen, bis sie ihm durchsichtig wurde. Eines Tages fragte ihn Dung-schan: Was tust du da? Ich wasche Reiskörner, war die Antwort. Dung-schan fragte weiter: Wäscht du den Sand und schüttest den Reis ab, oder wäscht du den Reis und schüttest den Sand ab? Hsüä-feng sagte: Ich schütte Sand und Reis zusammen ab. [Er will sagen: Ich halte von meiner Erkenntnis nicht mehr als von meiner Blindheit.] Dung-schan fragte weiter- Was sollen dann die Leute essen? Statt einer Antwort stürzte Hsüä-feng kurzerhand die Schüssel um, dass Sand und Reis zusammen auf die Erde fielen. Da sagte Dung-schan: Deine Verwandtschaft ist Dö-schan, und entließ ihn mit der Weisung, diesen Meister aufzusuchen.

Kaum war er bei Dö-schan angelangt, so stellte er die Frage: Habe an der Tatsache, die in dem Fahrzeug des auf uns gekommenen Lehrgutes enthalten ist, wohl auch ich einen Anteil oder aber nicht? Dö-schan versetzte ihm einen Hieb mit dem Stock und sagte: Was redest du da? Das half ihm zur Einsicht.**12**

Nachher, als er auf dem Au-schan eingeschneit war, sagte er zu Yän-tou: Damals, unter Dö-schan's Stock, war es mir, als sei dem Fass der Boden ausgeschlagen. Yän-tou schalt ihn: Ho'! und sagte: Hast du noch nie das Wort gehört: Was [von außen her] zum Tor hereinkommt, ist des Hauses wahres Kleinod nicht. Du musst es aus der eigenen Brust heraus so strömen lassen, dass es den Himmel überschattet und die Erde zudeckt; dann erst liegst du einigermaßen richtig, wie es sich gehört. Mit einem Male wurde Hsüä-feng alles klar. Er warf sich dankend auf die Knie nieder mit dem Rufe: Meisterbruder, heute ist es mir zum erstenmal geworden; das ist die Erleuchtung auf dem Au-schan!13

Heutzutage sagen die Leute, die Alten hätten solche Aussprüche [wie den Hsüä-feng's in unserem Beispiel] eigens zu dem Zweck erdacht, um die Späteren daran als feste Regel und Gewohnheit zu binden. So etwas zu behaupten, heißt geradezu die Alten schmähen, heißt, wie wir sagen, Buddhablut vergießen. Diese Alten sind nicht so leichtfertig wie die Menschen von heute. Die denken nicht daran, auch nur ein Wort, ein halbes Sätzchen an Gewöhnliches zu wenden. Wenn einer

an dem Aufbau

unseres Lehrgutes arbeitet, so setzt er damit das Leben Buddhas fort, und darum schneidet er mit jedem Wort, mit jedem halben Sätzchen, das er spricht, ganz unwillkürlich den andern Menschen in der Welt die Zunge ab. In solch ein Wort hinein kannst du dir keinen vorsätzlichen Weg bahnen, kannst es mit deinem ichbefangenen Gefühl nicht deuten, es hilft dir nichts, dich auf vernünftige Erwägung einzulassen. Sieh hin, wie dieser Mann hier seine Hörer unterweist! Nicht umsonst hat er in früheren Jahren Meister, die ihr Handwerk konnten, aufgesucht. Darum besitzt er auch die Meisterzange und den Meisterhammer. Spricht er auch nur ein Wort, ein halbes Sätzchen, so ist es niemals eine absichtliche und überlegte Ausflucht, als überschlüge er die Kosten für ein Leben in der Totenhöhle, sondern übersteigt sofort die Denkart der gemeinen Menge, schlägt den Irrtum alter und neuer Zeit zu Boden, ohne sich noch lange zu besinnen. Das war sein Hausbrauch allewege.

Einmal unterwies er seine Bruderschaft, indem er sagte: Am Südhang unseres Berges haust eine Schildkrötennasenschlange. Die müßt ihr euch unbedingt alle genau ansehen. Da trat der Bruder Leng [der spätere Meister Tschang-tjing] aus der Reihe vor und sagte: Dann werden heute aber viele in der Halle Leib und Leben verlieren**14**.

Ein andermal sagte er: Die ganze große, große Erde ist nichts als ein einziges Weisheitsauge. Wo wollt ihr da hingehen, um eure Notdurft zu verrichten?

Wiederum sagte er einmal: Wir haben uns doch schon bei dem Pavillon auf dem Schauinsland gesehen! Schon auf dem Krähenstein oben haben wir uns gesehen. Schon vor der Mönchshalle draußen haben wir uns gesehen. - Nachher fragte Bau-fu [einer von den ersten Schülern Hsüä-feng's] seinen Freund, den späteren Meister Gänsesee (O-hu): Das vor der Mönchshalle will ich einmal beiseite lassen. Aber was heißt, er habe uns schon am Pavillon auf dem Schauinsland und auf dem Krähenstein gesehen? Gänsesee [ohne auch nur zu antworten] lief auf der Stelle fort, und suchte die Versenkungshalle auf. Von solcher Art waren die Reden, die Hsüä-feng bei der Unterweisung seiner Hörer ständig führte.

Wenn er nun hier einfach sagt: die ganze große Erde ist, wenn ich sie

so zwischen die Finger nehme, nicht größer als ein Reisährchen, wenn ihm in diesem Augenblick ein solcher Ausspruch kommt, so saget mir einmal: Seid ihr imstande, das mit den Mitteln eines ichbefangenen Verstandes zu erahnen und erraten? Diesen Käfig musst du erst zerschlagen, dieses Netz zerreißen, darfst nicht fragen, ob der Ausspruch gut ist oder schlecht, richtig oder falsch, musst ganz zwanglos, spielend leicht und aus dir selbst heraus die Falle, die er stellt, durchschauen: dann erst wirst du merken, wie [frei und lebendig] er verfährt.

Saget mir einmal: Wie meint es Hsüä-feng denn? Die meisten machen sich in ihrer Befangenheit eine Deutung zurecht, als wolle Hsüä-feng

sagen: Der Geist ist Herr aller Dinge; die ganze große Erde ist mit einem Male in meiner Hand. - Freut mich! Hat mit der Sache nichts zu tun! Hier muss einer schon ein Kerl sein, der in der echten Wahrheit steht, damit es ihm beim bloßen Hören eines solchen Wortes durch Mark und Bein geht, und er die Sache mit dem ersten Blick erfasst, anstatt in die Geleise einer vorgefassten Denkart zu verfallen. Ein Kuttenbruder von der echten Farbe aber, der auf der Pilgerschaft Erfahrungen gesammelt hat, wird freilich auch bemerken, dass Hsüä-feng mit seinen Worten bereits ein wenig locker lässt und auf seine Hörer Rücksicht nimmt. Sehen wir zu, was Hsüä-dou im Gesang dazu zu sagen hat!

Gesang

Geht der mit dem Ochsenkopf weg,

kommt der mit dem Pferdekopf her!

Auf Hui-nëng's Spiegel bleibt davon

auch nicht ein Stäubchen mehr.

Schlagt nur die Trommel, suchet gut!

Seht ihr es, Freunde, nicht?

Wer ist's, für den die Blumen all

im Lenz erblühen, wer?

Zwischenbemerkungen zum Gesang

»Geht der mit dem Ochsenkopf weg« - Das ist wie Blitzezucken. - Schon bist du ausgeglitten.

»Kommt der mit dem Pferdekopf her. - Das ist wie Funkensprühen.

»Auf Hui-nëng's Spiegel[15] bleibt davon auch nicht ein Stäubchen mehr. « - Aber zerschlage nur erst den Spiegel! Dann magst du kommen und wir wollen uns sprechen.

»Schlagt nur die Trommel, suchet gut! Seht ihr es, Freunde nicht?« - Es zersticht dir ja die Augäpfel! - So etwas ist nicht leicht zu nehmen! - Was soll denn an dem Lackkübel schwer zu sehen sein?

»Wer ist's, für den die Blumen all im Lenz erblühen, wer?« - Jedes Ding hat seinen eigenen Ort und räumt ihn keinem andern ein. - Welch wirres Durcheinander! - Er [der Dichter] kommt wohl eben aus einem Schlingpflanzendickicht heraus.

Erläuterung des Gesangs

Hsüä-dou hat aus sich selbst heraus den richtigen Blick für diesen Alten. Er geht einfach auf die Lebensader dieses Meisters los, tut einen Stich hinein, und daraus macht er für ihn einen Lobgesang.

»Geht der mit dem Ochsenkopf weg, kommt der mit dem Pferdekopf her « - Nun sprecht einmal! Was besagen denn diese Worte? Wer aus der Einsicht [in sein Eigentliches] den Durchblick gewonnen hat, dem ist dies [dieses Höllentreiben] genau dasselbe, wie wenn er morgens seinen Reisbrei schlürft und abends seinen festen Reis ißt, etwas ganz Alltägliches. In seiner Güte und Barmherzigkeit nimmt Hsüä-dou gleich von vornherein den Hammer, schlägt drein und schneidet mit dem ersten Vers schon [alle überflüssigen Spekulationen] durch und ab. Nur steht ein solcher Ausspruch allerdings einsam und schroff; er ist wie Feuerfunken, aus dem Stein geschlagen, ist wie das Zucken eines Blitzes, doch ohne dass sein Schwert die spitze Schneide zeigte; er bietet keinen Landungsplatz, dein Schifflein anzulegen.

Sagt mir einmal: Meinet ihr wohl, man könne solch ein Wort begreifen, wenn man absichtlich darauf ausgeht?

Mit diesen beiden ersten Versen hat Hsüä-dou [über Hsüä-feng's Worte] alles Nötige gesagt.

Im dritten**16** Vers geht er nun doch noch auf derselben Straße weiter und lässt uns dabei einen Blick in die Hoheit seines Wesens tun. Aber schon damit lässt er sich ins Gras herunterfallen [wird etwas redselig, um sich dem Verständnis der Hörer anzupassen]. Und dann im vierten Vers fällt er gleich noch mehr ins Gras. Wenn also einer von euch sich auf diese Worte stützt und daraus weiter Worte macht, wenn er aus diesen Sprüchen eigene Sprüche bildet und aus dem Sinn [den sie für ihn enthalten] sich eine Deutung, ein Verständnis zimmert, so bringt er nicht nur mich, den alten Mönch hier, in ein schiefes Licht, sondern er lohnt auch Hsüä-dou [seine hilfsbereite Ausführlichkeit] übel. Dieser Alte wählt für seinen Vers zwar diese Worte; aber was er meint, ist damit nicht gesagt. Er gehört nun einmal nicht zu denen, die die Menschen durch verstandesmäßige Gedankenfolgen binden wollen.

»Auf Hui-nêng's Spiegel bleibt davon auch nicht ein Stäubchen mehr.« - Hierzu sagen viele Leute: Ein beruhigter, gestillter Geist, das sei mit diesem Spiegel gemeint. Freut mich, hat mit der Sache nichts zu tun. Diese Leute sind lediglich auf verstandesmäßige Erwägungen und Schlussfolgerungen versessen. Wie wollen sie auf solchem Wege je zum [eigentlichen] Schluss gelangen?

Was hier geredet wird, das dreht sich alles um das Eigentliche. Auch ich, der Mönch vom Berge, kann es mir nicht erlauben, mich auf irgend etwas

anderes einzulassen, als eben auf dies Eigentliche. Mit seinen ersten Worten - »Geht der mit dem Ochsenkopf weg, kommt der mit dem Pferdekopf her« - hat Hsüä-dou den Inhalt und Sinn des Beispiels klar und deutlich ausgesprochen. Aber natürlich sehen das die Leute nicht ein, und deshalb lässt er seinen Worten den Lauf und fährt mit diesen Versen fort. »Schlagt nur die Trommel, suchet gut! Seht ihr es, Freunde, nicht?« Aber verblendete Menschen, sehen die es denn?

Dann wendet er sich euch noch einmal zu und sagt: »Wer ist's, für den die Blumen all im Lenz erblühen, wer?« Da werden, das muss man schon sagen, Tür und Fenster ganz weit aufgeschlagen. Da steht alles für euch offen, als breitete es die Arme nach euch aus. Ist es daran, dass der Frühling kommt, so geht im tiefen Tal, im weiten Feld und an den Flüssen, bis dort, wo kein Mensch hinkommt, hundertfältig um die Wette die Pracht der Blüten auf. Ihr, saget mir einmal: Für wen denn noch?

Erklärungen zum Text

Zum Hinweis

Konnte man beim vorigen Beispiel noch im Zweifel sein, welchem von den beiden Meistern, die dort einander gegenübertreten, das eigentliche Interesse Hsüä-dou's, des Herausgebers, gehört, dem We-schan mit seiner überlegenen Ruhe oder aber dem explosiven Dö-schan und seinem Feuergeist, so war es doch merkwürdig, dass dabei zweimal auf Dö-schan's bedeutende Zukunft hingewiesen wurde, erst von dem Meister des Drachenpfuhls, Lung-tan, und dann von We-schan selbst. Und jetzt zeigt sich, dass Hsüä-dou in der Tat die Linie weiter zu verfolgen gedenkt, die der »junge Löwe« mit seinem »Gebrüll« eingeleitet hat, indem er in diesem neuen Beispiel zwar nicht Dö-schan selber einführt, wohl aber dessen besten Schüler, Hsüä-feng, um an ihm zu zeigen, wie sich aus Dö-schan's streng gestauter Verhaltenheit eine besondere, für das Zen seitdem kennzeichnende Lehrweise ausgebildet hat, und zwar in der Form plötzlicher Entladungen, momentaner Geistesblitze, welche häufig rätselhaft und paradox erscheinen und nur dem verständlich sind, der in das Kraftfeld ihrer Herkunft bereits auf irgendeine Weise eingeschaltet ist.

Damit rückt die Frage nach den Eigenschaften, die zur Meisterschaft gehören, in den Vordergrund. Vom Meister hieß es früher, etwa in dem Hinweis zu dem zweiten Beispiel, er vermöge über andere gar nichts; jeder müsse selbst die Wahrheit finden; selbst ein Buddha könne nur für sich allein das Heil erfahren; es andern mitzuteilen, sei unmöglich. Das ist die Wahrheit für den Werdenden, der auf sich selbst verwiesen werden muss. Für den Meister aber gilt das Gegenteil: er muss, einen Menschen stehenden Fußes zum Buddha machen können. Dazu gehört vor allen Dingen innere Vollmacht, dem Menschen alles zu entreißen, woran er sich klammert, ihn an der Wurzel seiner Existenz zu treffen. Er muss den Weg in Richtung überwärts unerbittlich, rücksichtslos verfolgen und sich dabei doch immer auf den andern und sein mangelndes Verstehen einlassen. Er muss fähig sein, die

äußersten Gegensätze zusammenzuzwingen. Der Meister ist in Ewigkeit und Zeit zugleich zu Hause. Er trägt in sich das Nirvâna, und lebt doch im Samsâra , in dieser Welt des Werdens und Vergehens. Er erschaut in dem, der sich ihm naht, die innerste Natur, die ursprüngliche Buddhaschaft, und wirkt auf ihn im rechten Augenblick ein, um sie ans Licht zu ziehen. Er hält über dem, was Denken und Reden übersteigt, die Hand fest zu und macht sie doch auch wieder auf, um davon auszuteilen.

Wie der geübte Go-Spieler dem Partner eine Vorgabe gewährt, so kommt der Meister in der Unterweisung dem Verständnis des Schülers entgegen. In seinem Innersten wohnt die geheime Wahrheit erster, höchster Ordnung. Zum Tor, das dort hinein führt, tritt er aber dem Suchenden zuliebe heraus und baut ein »Tor der Wahrheit zweiter Ordnung« auf, durch

welches jener wenigstens in den Vorhof des Heiligtums gelangen kann. Er bietet Worte, welche zwar den Kern verhüllen, wie ein Schlinggewächs den Stamm des Baums, die aber auch ein Halt sein können, um sich daran hinzutasten.

Von der »Wahrheit erster Ordnung« her gesehen, ist dieses Entgegenkommen des Meisters wie Verrat. Er sagt Dinge, die doch nur vorläufig gelten. Er gibt sich mit Notbehelfen ab, bei welchen die Gefahr besteht, dass sich der Schüler vorschnell an sie klammert, als wären sie der ewig feste Grund, auf dem er stehen könnte. Gerade die besten und wirksamsten Worte des Meisters können dem Schüler zur Fessel werden, wenn er nicht merkt, dass sie auf etwas deuten, was jedem Wort vorausgeht. Der innere Widerspruch, von etwas reden zu müssen, wovon zu reden schon der Sache schadet, ist des Meisters ständige Not. Sein Trost ist nur, dass immer wieder solche sind, die Augen haben, durch das Rankenwerk der Worte durchzuschauen. Wo dann von Herz zu Herz der Funke überspringt, da fällt, was unrein war, von selber ab.

Hsüä-feng, der Schüler Dö-schan's und der Meister Yün-mën's

Dö-schan's Schüler Hsüä-feng**17**, den das Beispiel nun als Muster eines echten Meisters vorführt, war ein Sohn der südöstlichen Küstenprovinz Fukien und entstammte einer seit Generationen dem Buddhismus zugetanen Familie in der Nähe der Formosa gegenüberliegenden Hafenstadt Tjüan-dschou (Chüan-chou). Schon als elfjährigen Knaben übergab ihn sein Vater dem Abt eines Klosters zur Einführung in das streng geregelte Leben der Mönche, fünf Jahre später wanderte er landeinwärts auf den sog. Eibisch- oder Lotosberg in der Nähe des Poyang-Sees, um sich bei dem dortigen Abt das Haupthaar scheren zu lassen und ihm sechs Jahre lang als Novize zu dienen. Die Verfolgung, welche 845 über die buddhistischen Klöster hereinbrach, gab ihm den Anstoß zu der über zwanzig Jahre langen Wanderschaft, aus welcher Yüan-wu in seiner Erläuterung einige entscheidende Erlebnisse heraushebt. Sie brachte ihn weit in den

Norden, bis nach dem heutigen Peking, wo er bei einem Meister mönchischer Zucht das Hauptgelübde ablegte und den neuen Namen I-tsun, d. h. »Rechtschaffenheit besteht«, erhielt. Dann wandte er sich wieder südwärts und suchte hin und her Zen-Meister auf, die im Schutz der Berge den Sturm der Verfolgung überstanden hatten. Wo es ihm der Mühe wert erschien, an einem Orte länger zu verweilen, verdingte er sich als Reiskoch. Unter den Meistern, welche er auf diesen Fahrten besuchte, hebt Yüan-wu in seiner Erläuterung drei besonders heraus: den nur drei Jahre älteren Tou-dsi[18] auf dem Würfelberge oder Tou-dsi-Schan in der Provinz Anhui (nördlich der am Yangtsekiang gelegenen

Stadt An-tjing (An-ching), von dem in unserer Sammlung die Beispiele 41, 79, 80 und 91 handeln, ferner Dung-schan**19**, den von der japanischen Soto-Sekte als Stifter verehrten Meister auf dem Grottenberge oder Dung-schan im Norden der Provinz Hupe (unweit der am Han-Fluss gelegenen Stadt Gu-tscheng), von dem zwar nur das 43. Beispiel handelt, der aber von Yüan-wu in den Erläuterungen oft erwähnt wird (vgl. besonders das Gedicht, in dem er die ihm neu aufgegangene Erkenntnis ausspricht, Erläuterung zum XXII. Beispiel S. 303). Bei diesen beiden Nachfolgern des Sechsten Patriarchen wehte dem Mönch I-tsun ein anderer Geist entgegen, als der peinlich genauen Achtens auf Einhaltung der ,Regel, und weckte in ihm höheres Verlangen. An dritter Stelle erzählt dann Yüan-wu, was I-tsun bei Dö-schan Entscheidendes erlebte und wie er nach dessen Tod im Jahr 865 mit seinem Freunde Yän-tou (dem Meister, der in den Kapiteln 51 und 66 eine Rolle spielt) kaum zwei Tagereisen weiter wandert, um in den Bergen eingeschneit mit Yän-tou ein Gespräch zu führen, bei dem ihm plötzlich die Erleuchtung aufgeht. Nun trieb es ihn zu keinem Meister mehr. Er zog sich wieder, wie vor 26 Jahren, auf den Eibisch- oder Lotosberg am Poyang-See zurück, um sich in stiller Sammlung auf eine eigene Wirksamkeit als Meister vorzubereiten.

Diese suchte der nun Weitgereiste in der engeren Heimat, der Provinz Fukien, und zwar wählte er sich dafür einen Berg nicht allzuweit der Hauptstadt Fu-dschou aus, der wegen der dort vorkommenden fossilen Knochenreste als Elefantenknochenberg bekannt war. Nach zwei Jahren vorbereitender Tätigkeit konnte er dort im Jahr 870 seine Wirksamkeit eröffnen. Dem Berge gab er einen neuen Namen - Hsüä-feng oder Schneekuppe, und unter diesem wirkte er nun selbst noch 38 Jahre lang mit dem Erfolg, dass mit der Zeit im Sommer wie im Winter sich über 1500 Schüler um ihn scharten. Sein Einfluss machte sich in ganz Fukien geltend und reichte weit ins chinesische Reich hinaus. Es war die Zeit der Auflösung des Reiches Tang, in welcher auch der Machthaber von Fukien Wang Schen-dschi sich allmählich selbständig machte. Er hielt auf Hsüä-feng hohe Stücke, lieh ihm seinen Schutz und bewirkte, dass ihn Hsi-dsung, der drittletzte Kaiser aus dem Hause Tang, durch die Verleihung eines Purpurmantels ehrte. Drei Jahre lang, von 891 bis 894, war Hsüä-feng plötzlich verschwunden und hielt sich in der Nachbarprovinz Tschekiang auf. Sind auch die Gründe dafür nicht bekannt, so liegt doch die Vermutung nahe, dass ein Zerwürfnis mit dem Fürsten Wang der Anlass war;

denn immerhin hebt der Bericht geflissentlich hervor, mit welcher Ehrerbietung ihn der Fürst bei seiner Rückkehr empfing, die Bauten des Klosters erweiterte, Buddhabild und Glocke stiftete, ihn zu Predigten nach Fu-dschou einlud und in vielen Dingen seinen Rat einholte.

Endlich, im Jahr 908, schrieb Hsüä-feng eines Tages an den schon zum König aufgestiegenen Herrscher einen Abschiedsbrief, setzte sich, ohne irgendeine Arznei genommen zu haben, in Ruhe zurecht und verschied mit 86 Jahren. In dem halben Jahrhundert der Zerrissenheit des Reiches (von 907 bis 960) waren es vor allem Hsüä-feng's Schüler, welche dem Buddhismus Chinas Halt und Richtung gaben und damit seine neue Blüte unter der Herrschaft des Hauses Sung vorbereiteten. Unter ihnen ragt Yün-mën, der Meister des folgenden Kapitels, nicht nur als Persönlichkeit hervor, sondern wird auch von Hsüä-dou, der sein Urenkelschüler war, bei der Auswahl seiner Beispiele mit besonderer Vorliebe herangezogen. Bei dem Gewicht, das dem Meister-Schüler-Verhältnis zukommt, liegt deshalb für die Zen-Geschichte Hsüä-feng's Bedeutung vor allem darin, dass er der Meister Yün-mën‘s ist. Darum stellt ihn auch Hsüä-dou noch in vier weiteren Beispielen (nämlich 22, 49, 51, 66) in den Mittelpunkt.

Zum Verständnis des Beispiels

Dem Verständnis der Worte Hsüä-feng’s und seines gleichzeitigen Wurfes werden wir am ehesten näher kommen, wenn wir uns an Yüan-wu's Hinweis halten und Satz für Satz daraufhin prüfen, inwiefern er auf das Beispiel passt. Hier ist in der Tat die Machtvollkommenheit des Geistes, von der dort die Rede ist, mit Händen zu greifen. Dieser Meister hat das Zeug, zu töten und im gleichen Augenblick das Leben zu erwecken. Ihm ist der ontologische Idealismus der indischen Lehrer, nach dem die ganze Welt nur eine Form des Geistes ist, als Lehrsystem von ziemlich geringem Interesse. Aber um so mächtiger ist er von dem Drang erfüllt, die Welt in ihrer Mannigfaltigkeit, in ihrem Leid und ihrem Streit, in Tat und Wahrheit für ein Nichts zu achten, sich gänzlich von ihr loszumachen und sie wegzuwerfen. Und dieser Drang macht sich auch gleich vor seinen Schülern Luft in einem Akt, der ganz auf überwärts gerichtet, doch zugleich dem sinnlichen Begreifen geistreich erfinderisch entgegenkommt. Anstatt von Eitelkeit und öder Leere zu dozieren, nimmt er ein Reiskorn in der Spelze, von einer Ähre abgerissen, in die

Finger und zeigt, wie man es mit der Welt und ihrem Jammer machen muss. Dann aber geht er nicht weg, als wäre nun schon alles in Ordnung, sondern bietet nun die ganze Bruderschaft auf, das verlorene Reisährchen zu suchen. Was in diesem Knoten alles drin steckt, das aufzulösen fordert fein geübte Finger und am besten wird uns der Gesang Hsüä-dou's belehren, wie er anzufassen ist. Vorerst hat Yüan-wu noch das Wort, der in seiner Erläuterung zunächst einmal erzählt, wie sich die zwei bedeutendsten Schüler Hsüä-feng's über den besagten Vorgang unterhielten, nämlich der nachmalige Meister Tschang-tjing, von dem im 8. Kapitel die Rede sein. wird, und der bereits genannte Meister Wolkentor oder Yün-mën, welcher im nächstfolgenden Beispiel auftritt.

Weniger bekannt ist Yün-feng, wahrscheinlich ein Enkelschüler des Meisters Fēn-yang (vgl. Traditionstafel III B, 16), also ein Nachfahre in der Schule Lin-dji's aus der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts. Er stellt mit seinem Pilgerstabe den Hörern Hsüä-feng selbst als unantastbare Persönlichkeit von eigener Art höchst eindrucksvoll vor Augen. Was diese tut und redet, gehört nur ihr alleine zu. Nur wer selbst ein Hsüä-feng wird, kann, was er tut, verstehen und üben. Alles andere, alles Diskutieren darüber, ist Raub, ist unrechtmäßiges Spiel mit fremdem Eigentum.

Noch derber, aber gut chinesisch, spricht sich ein Enkelschüler Hsüä-feng's aus, der »Philosoph vom Großen We«, d. h. von demselben Bergland, welches der uns bekannte We-schan vier Generationen früher erschlossen hat. Ein echtes Meisterwort, will er wohl sagen, kann nur aus innerstem Erleben kommen; sonst bleibt es ohne Kraft. Aber auch so ist es, verglichen mit der Sache selbst, von der es Kunde gibt, nicht besser als ein Unrat, ist, wie Hsüä-dou dazu sagen würde, »Reif auf Schnee«.

Weiterhin verbreitet Yüan-wu sich in der Erläuterung ausführlich über Hsüä-feng's Werdegang und zeigt an Beispielen für seine Art zu lehren, wie zwecklos es sei, seinen Aussprüchen mit verstandesmäßigen Deutungen beikommen zu wollen, und erst ganz am Schluss behandelt er in seiner scheinbar nichts- und doch stets vielsagenden Weise das vorliegende Beispiel selbst. Es ist eine Gliederung, wie er sie in den meisten seiner Erläuterungen anwendet.

Zum Gesang

Nach all den strengen Warnungen Yüan-wu's wagt man kaum, zu dem Gesang noch Erklärungen zu geben. Sie können sich nur auf Äußeres erstrecken, auf mythologische Bilder, wie Ochsen- und Pferdekopf, und auf die Tradition von Hui-nēng's Spiegelgedicht. Da jedoch das Äußere auch nur für das Innere dasteht, sind wir trotzdem darauf angewiesen, Deutungen zu suchen. Wir wagen sie in der Bereitschaft,

unsern Rücken jederzeit den gut gezielten, aber wohlgemeinten Schlägen Yüan-wu's - darzubieten.

In der Hölle geht es heiß her. Die vielen Sünder dürfen keinen Augenblick Ruhe haben. Die Höllenknechte mit ihren Marterwerkzeugen sind beständig unterwegs. Kaum ist der eine mit dem Ochsenkopf hinaus, kommt schon der andere mit dem Pferdekopf wieder herein. Den armen Seelen flimmert es vor den Augen. - Genau so macht es der Hexenmeister Hsüä-feng seinen Schülern. Kaum stellen sie sich die ganze große Erde vor, hat er schon ein Reisährchen daraus gemacht; noch ehe sie es sehen, wirft er es vor sie hin und schon ist es verschwunden. Schnell sollen sie das ganze Kloster in Bewegung setzen und wissen doch im voraus, dass sie nirgends etwas anderes finden werden, als immer nur eben diese große, weite Welt, die der Meister gerade erst weggeworfen hat.

Das zuckt wie Blitze im Gewitter hin und her, aus etwas wird nichts, aus nichts wieder etwas. Und eben dies will Hsüä-feng sagen. Die ganze Welt wie ein Reisährchen in die Hand nehmen und in ihre eigene Leere hinausschnellen, so dass sie weg ist, und dann gleich mit dem nun freien Herzen die bunte Fülle der Erscheinung so nehmen, wie sie ist, in ihrem Leid und ihrer Herrlichkeit, und diesen Zug und Gegenzug von Augenblick zu Augenblick beständig wiederholen, das ist die Geste, die seine Hörer lernen sollen.

Es handelt sich also nicht um irgendeine Art von Kosmologie, um philosophische Betrachtungen über groß und klein oder gar um magische Künste. Um dies deutlich zu machen, erinnert Hsüä-dou's Gesang an das Innerste, das Hsüä-feng's Hexerei zugrunde liegt, an die jedem eingeborene »Buddhanatur«, an den Seelengrund, der wie ein Spiegel in sich leer und bildlos ist und eben darum alle Bilder in sich aufnimmt. Aber schon damit zieht er sich Yüan-wu's leichten Tadel zu: er lasse sich ins Gras fallen; und gar unsere soeben gebrauchten schönen Worte von Buddhanatur und Seelengrund würde er bestimmt mit dem Stock quittieren. Um diesen Spiegel also hat es in der Geschichte des Zen eine denkwürdige Auseinandersetzung gegeben, in welcher der uns schon bekannte Pilger Lu, d. i. der nachmalige Sechste Patriarch Hui-nëng, die entscheidende Klärung herbeiführte. Die Tradition berichtet:

Der schlichte Laienpilger Lu hatte etwa sieben Monate bei dem Fünften Patriarchen Hung-jen**20** in der Reisscheuer des Klosters Reis gestampft, als der Meister in der Absicht, einen des Patriarchates würdigen Nachfolger herauszufinden, seinen Mönchen aufgab, ein Gedicht über das »Herz«, d. h. den Geist, zu verfassen. Der begabteste unter ihnen, Schen-hsiu, galt im Kloster bereits als derjenige, auf den die Wahl des Meisters fallen werde, und ein Gedicht, das er nachts heimlich an die Wand des Klosterflurs schrieb, bestärkte sie in dieser Erwartung um so mehr, als auch der Meister es in Gegenwart der ganzen Bruderschaft lobte. Schen-hsiu verwendet darin zwei in der buddhistischen Tradition beliebte Bilder: erstens den sogenannten Bodhi-Baum, unter welchem der Buddha in den Wäldern von Uruvela im Lande Magadha einst die Erleuchtung fand; zweitens den chinesischen Spiegelständer, ein hölzernes Gestell mit dem

Bronzespiegel darauf, der im Zen nicht, wie bei der Kunstbetrachtung, wegen seiner reliefierten Rückseite mit ihren kosmologischen Symbolen interessiert, sondern wegen seiner glatten Oberfläche, welche, wie der Geist, in sich selber bildlos leer, zwar alle Bilder in sich aufnimmt, von ihnen aber unberührt bleibt. Weil Spiegel und Gestell durchweg zusammengehören, ist im Chinesischen der Ausdruck Spiegelständer gleichbedeutend mit dem Spiegel selbst. Das Gedicht lautet:

Gleicht der Leib dem Baume der Erleuchtung,

So der Geist dem klaren Spiegelständer.

Wisch ihn fleißig immer wieder rein!

Lass kein Stäubchen Unrat darauf sein!

Von diesem Vers hörte auch der Pilger Lu in seiner Reisscheuer und schüttelte dazu den Kopf. Er empfand sofort das schülerhaft Unfreie des Gedichts, das sich an Bilder klammert und sie weiterspinnt, als käme für die Sache selbst dabei etwas heraus. In der Nacht nahm er einen Klosterknaben mit sich nach dem Flur und bat ihn, selbst des Schreibens unkundig, neben Schen-hsiu's Vierzeiler den folgenden zu setzen:

Erleuchtung kommt noch immer ohne Baum.

Der klare Spiegel ist auch kein Gestell.

Wo nichts von ewig ist, kein einzig Ding,

Wo hinge sich das Stäubchen Unrat hin?

Dieser Vers bezeichnet für die ostasiatischen Zen-Schulen ihre eigentliche Geburtsstunde. Mit ihm hat der ungelehrte Pilger Lu nach ihrer Auffassung das geistige Erbe Bodhidharmas gerettet, es vor der drohenden Verflachung bewahrt und es zugleich aus dem Indischen ins echt Chinesische übersetzt. Während Shen-hsiu aus dem Spiegel eine Sache macht wie andere, die man besitzt und pflegt, die man behalten kann oder verlieren, ist Hui-nĕng's Spiegel etwas völlig anderes, nichts, woran sich Staub ansetzt und was der Reinigung bedürfte, er ist nichts, wovon ich sagen könnte, es gehörte mir; denn es ist vor mir und nimmt im besten Falle nur mich ein.

Auch der Fünfte Patriarch war von der Echtheit dieser Aussage des Pilgers Lu betroffen, der noch nicht einmal die Mönchsweihe besaß. Nachdem er Schen-hsiu als den besten seiner Schüler öffentlich gelobt hatte, war die Lage für ihn peinlich. In aller Heimlichkeit ließ er den von der Bruderschaft Beneideten zu sich kommen, übergab ihm das von Bodhidharma vererbte Buddhagewand mit der Almosenschale

als Zeichen und Siegel des Geistes und wies ihn an, sich zunächst verborgen zu halten, damit er später, vom Neid der Mönche unbehelligt, als legitimer Sechster Patriarch auftreten könne, um Bodhidharmas echten Geist der Nachwelt weiterzugeben. So wanderte der Pilger Lu denn weit nach Süden, in ein abgelegenes Tal der Provinz Kwangtung, und zog als Meister Hui-nëng (»Erkenntnis vermag's«) in der seitdem berühmten Tsau-Schlucht eine Schülerschaft heran, aus der die beiden einzigen Meister hervorgegangen sind, auf welche sich, was heute noch den Namen Zen trägt, in ungebrochener Linie zurückverfolgen lässt.

Wenden wir uns wieder dem Gesänge Hsüä-dou's zu! »Geht der mit dem Ochsenkopf weg, kommt der mit dem Pferdekopf her« - so geht es auf dieser Welt von Tag zu Tag, von Stunde zu Stunde. Beständig wechseln die Bilder, die schönen wie die schrecklichen, über den Spiegel des Herzens weg. Der Spiegel selbst aber bleibt, wie er ist, leer in sich und ohne Bild. Das ist Hui-nëng's Spiegel; das ist auch Hsüä-feng's Spiegel.

Das Hexenspiel mit dem Reisährchen ist nur eine Falle, die er stellt. Für ihn selbst ist das Reisährchen von vornherein ein Nichts, und jeder, der es suchen will, betrügt sich selbst. Es ist alles nichts, nur Spiegelung im stillen Grund der Seele.

Aber welch eine Spiegelung! Und was ist es, was in ihr sich spiegelt? Da ist die Erde und der Himmel; da ragen die Berge und strömen die Wasser; da grünt das Gras und sprossen die Bäume. Und im Frühjahr gehen hundertfach die bunten Blumen auf. Für wen denn, und wofür? Um uns Menschen zu ergötzen. Oder zu ihrem eigenen Vergnügen? Ist in alle dem eine Absicht, ein Sinn, den man ersinnen könnte? Ist nicht alles dieses eben einfach da? Und liegt nicht eben darin seine Größe, seine Schönheit, sein unaussprechliches Geheimnis? Hierauf die Aufmerksamkeit zu lenken, lohnte sich allerdings Hsüä-feng‘s Aufgebot mit der Trommel. Aber wer vernimmt es? Wer sieht es mit sehenden Augen? Doch nur der reine Spiegel, der in sich selber leer ist. Nur wer die Nichtigkeit der Welt und seiner selbst erkannt hat, sieht in ihr auch die ewige Zier.

Sechstes Beispiel

Yün-mën's fünfzehn Tage

Das Beispiel

Wir legen vor:

Yün-mën richtete bei der Unterweisung folgende Worte an seine Hörer: Nach den letzten fünfzehn Tagen frage ich euch nicht. Zu den nächsten fünfzehn Tagen kommt mir mit einem Sätzchen daher und redet.

An Stelle der Gefragten sagte er dann selbst: Tag um Tag ist guter Tag.

Zwischenbemerkungen zum Beispiel

»Yün-mën richtete bei der Unterweisung folgende Worte an seine Hörer: Nach den letzten fünfzehn Tagen frage ich euch nicht.« - Halb südlich des Stroms, halb nördlich. [Merkwürdige Grenzziehung, will Yüan-wu sagen, passt auf, er führt euch auf den Leim!] - Wir können doch solch alten Kalender gar nicht auftreiben! [Versteckter Spott auf die Afterweisheit des chinesischen Kalenders, der jedem Tag seinen genauen Ort im Spiel der kosmischen Kräfte anweist, wonach es sich für jeden Tag genau berechnen ließe, ob er Glück bringt oder Unglück,

und wieviel von jedem.]

»Zu den nächsten fünfzehn Tagen kommt mir mit einem Sätzchen und redet!« - Da ist auch nichts anderes zu sagen, als dass sie am Morgen anfangen und am Abend zu Ende gehen. - Aber nur ja nicht damit herkommen, dass der, nächste Tag der sechzehnte ist! - Die Tage und die Monde, die fließen so dahin! [Was soll man da ausgerechnet zu den nächsten fünfzehn Tagen sagen?]

»An Stelle der Gefragten sagte er dann selbst: Tag um Tag ist guter Tag. « - Das heiße ich zusammengefasst! - Da mögen die Krabben noch so Sprünge machen, aus diesem Scheffel kommt keine heraus. [Diesem Ausspruch kann sich keiner entziehen; jeder sollte so sagen können.] - Wer hätte auch ein Haus, das nicht der Mond beschiene und reiner Wind umwehte? - Oder weißt du doch ein solches? - Der Meergott [sagt man ja] kennt alle seine Schätze und weiß nicht, was sie wert sind.

Erläuterung des Beispiels

Yün-mën hatte zunächst Mu-dschou aufgesucht. Dieses Meisters inneres Triebwerk war wie ein Wirbelwind mit Blitz und Donner, oder wie ein steiles Ufer, an dem es schwer ist, anzulegen. Er hatte seine eigene Art, die, welche ihn aufsuchten, zu behandeln. Kaum hatte jemand über die Schwelle seines Klostertors den Fuß gesetzt, so packte er ihn fest und herrschte ihn an: Rede! rede! Wenn dann der andere zu stottern anfing und nichts herausbrachte, stieß er ihn zurück, schalt ihn »Bohrmaschine aus der Tjin-Zeit« und warf ihn hinaus**1**.

Yün-mën fing nun an, immer wieder zu kommen. Beim dritten Besuch hatte er kaum an das Tor geklopft, als Mu-dschou von innen fragte: Wer da? Yün-mën antwortete: Wen-yän. Kaum hatte Mu-dschou aufgemacht, da sprang Yün-mën über die hohe Schwelle hinein. Mu-dschou griff ihn fest und rief.- Sag was! Sag doch was! Yün-mën machte Miene, etwas zu sagen, wurde aber [noch ehe er etwas Brauchbares hervorbrachte] zum Tor hinausgestoßen. Da er aber den einen Fuß noch innerhalb der Schwelle hatte und Mu-dschou mit einem Ruck den Türflügel zustieß, so brach er sich ein Bein und schrie vor Schmerz laut auf. In demselben Augenblick kam ihm die große Einsicht. In der Folgezeit war seine Art zu reden, wenn er anderen Anleitung gab, ganz und gar dem Muster Mu-dschou's nachgebildet. Nach diesem Vorfall hielt sich Yün-mën drei Jahre lang im Haus des Bezirksmandarins Tschen Tsau**2** auf.

Mu-dschou war es, der Yün-mën anwies, Hsüä-feng aufzusuchen. Dort angekommen, trat er aus der Hörerschaft vor und richtete an Hsüä-feng die [zentrale, von jedem Suchenden irgendeinmal erhobene] Frage: Welche Bewandtnis hat es mit Buddha? Hsüä-feng erwiderte: Sprich doch nicht im Schlaf! Daraufhin verneigte sich Yün-mën tief und blieb volle drei Jahre bei Hsüä-feng. Endlich, eines Tages, fragte ihn dieser: Wie steht es denn jetzt um deine Sicht? Yün-mën antwortete: Sie weicht von der der Heiligen der früheren Zeiten nicht um ein Fädchen ab.

Ling-schu hatte zwölf Jahre hindurch nicht daran gedacht, sich um einen Vorsitzer zu bemühen. Er pflegte zu sagen: Mir ist ein Vorsitzer

geboren. Oder: Mein Vorsitzer hütet seinen Büffel [übt sich in der Meditation]. Oder aber: Mein Vorsitzer ist auf der Pilgerfahrt. Eines Tages ließ er

plötzlich die Glocke schlagen, damit die ganze Bruderschaft sich am Tor versammle, um den Vorsitzer zu empfangen. Alle standen in verwundertem Gemurmel. Richtig kam Yün-mën daher, und Ling-schu bat ihn alsbald in die Klause für den Vorsitzer herein und ließ ihn sein Reisebündel aufschnüren. Ling-schu hieß bei den Leuten gemeinhin der Heilige Alleswisser. Er wußte, was geschehen war, und sagte alles Künftige voraus.

Der König Liu, der Herrscher von Kwang-tung, welcher einmal im Begriff stand, für einen Kriegszug Truppen aufzubieten, suchte eines Tages höchst persönlich das Ling-schu-Kloster auf und bat den Meister, zu entscheiden, ob er Glück haben werde oder Unglück. Ling-schu hatte das bereits vorausgesehen. Hoch erfreut setzte er sich zur Versenkung [auf den Meistersessel] und - ging in die Verwandlung über. Der Herr von Kwang-tung fragte zornig: Seit wann denn war der Meister krank? Der Aufwärter erwiderte: Der Meister ist noch niemals krank gewesen; er hat aber eines Tages dieses Kästchen hier versiegelt und den Auftrag gegeben, es dem König, wenn er einmal kommen würde, darzubieten. Als der Herr von Kwang-tung den Verschluss erbrochen hatte, fand sich in dem Kästchen ein Schriftstück, darin stand: Der, auf den der Menschen und der Götter Augen blicken, ist der Vorsitzer in dieser Halle. Der Herr von Kwang-tung, der begriff, wie es gemeint war, stand von seinem Kriegsplan ab und bot Yün-mën an, als öffentlicher Meister die Leitung des Klosters zum Wunderbaum zu übernehmen. Erst später wählte dieser den [Wolkentorberg oder] Yün-mën-schan zum Wohnsitz.

Zur Eröffnung seiner Tätigkeit im Ling-schu-Kloster hielt Yün-mën eine Predigt über das Gesetz des Buddha. Unter den Anwesenden befand sich ein hoher Offizier aus dem Gefolge des Königs namens Djü. Der richtete an den Meister die [ungehörige, auf den Namen Wunderbaumkloster spöttisch anspielende] Frage: Ist jetzt das Obst am Wunderbaum wohl reif geworden, oder noch nicht ganz? Yün-mën gab zur Antwort: In welchem Jahre haben Sie denn sagen hören, es sei unreif?

Eines Tages lud der König Liu den Meister Yün-mën zum »Sommeraufenthalt« in seinem Schlosse ein. [Gemeint ist der den Mönchen anbefohlene Gemeinschaftsaufenthalt während der Regenzeit, vârschika genannt, zu welchem schon zu Buddhas Zeiten

die Könige und Vornehmen es sich zur Ehre anrechneten, ihre Gärten und Lusthäuser zur Verfügung zu stellen.] Mit Yün-mën zusammen waren auch andere angesehene Äbte geladen. Alle ließen sich von den Vornehmen des Hofes über die Lehre befragen und hielten Reden über das Buddhagesetz. Nur Yün-mën allein sagte kein Wort, und es war auch niemand, der sich ihm vertraulich genähert hätte. Einer der Hofbeamten aber verfasste ein Gedicht, das er im Smaragdsaal des Palastes an die Wand hängte. Es lautet:

Erst Versenkung nährt in uns der Großen Weisheit Licht.

Versenkung ist zum Schweigen gut, zu Lärm und Streite nicht.

Die Kunst des vielen Redens reicht nicht an die Wirklichkeit,

Sie räumt das Feld vor Yün-mën's Geist, der überhaupt nicht spricht.

Yün-mën liebte für gewöhnlich, was er das »Zen der drei Worte« nannte. Das heißt, er gab auf die meisten Fragen einfach die dreifache Antwort: Bedenke! Beachte! Verstanden? ? Ferner pflegte er auch, was er das »Zen des einen Wortes« nannte. Ein Mönch legte ihm einmal die Frage vor: Wer Vater oder Mutter tötet, kann vor dem Buddha beichten; vor wem kann aber einer beichten, der einen Buddha oder Patriarchen tötet? Yün-mën gab zur Antwort: Lù [offenkundig! in dem Sinn: die Tat ist ohnedies offenkundig, es gibt überhaupt nichts Verborgenes].

Ein anderer fragte: Was ist die Fülle echter Wahrheitsschau? Yün-mën antwortete: Allgemein! [d. h., es hat sie jedermann, obwohl sie doch das unergründlichste Geheimnis ist]. An seinen Aussprüchen gab es einfach nichts zu rütteln und zu deuteln. Oft pflegte er einen Mönch gerade dann zu schelten, wenn dieser überhaupt nichts Besonderes getan hatte. Wenn er so ein Wort fallen ließ, so lag es da wie ein eiserner Pflock.

Aus seiner Schule gingen später vier weise Männer hervor: Schou-tschu vom Dung-schan [der Meister, von dem das 12. Beispiel handelt], Schi-kuan von Dschi-men, Yüan-mi vom Dö-schan und Tscheng-yüan vom Hsiang-lin-Kloster**3**. Dieser Hsiang-lin diente Yün-mën achtzehn Jahre lang als Aufwärter. Die ganze Anleitung, die der Meister ihm gab, bestand darin, dass er ihn von Zeit zu Zeit anrief: Aufwärter Yüan! Wenn dann dieser antwortete: jawohl! sagte Yün-mën nur: Was heißt das? So trieben sie es achtzehn Jahre lang miteinander, bis Yüan eines Tages endlich begriff. Yün-mën sagte: Künftig rufe ich dich nicht mehr so.

Bei der Anleitung, die er seinen Schülern gab, bediente er sich in der Regel der Methoden Mu-dschou's. Er war schroff wie eine Steilküste, an der es fast unmöglich ist, ein Fahrzeug anzulegen. Er besaß Beißzange und Hammer, um den Leuten die Nägel aus dem Kopf zu ziehen und ihre Pflöcke auszureißen. Hsüä-dou sagt von ihm:

Lieb ist mir der Handgriff, der in Schau-dschou ihm gelang.

Pflock und Nägel zog den Leuten aus er lebenslang.

Die vorliegende Frage nun leitete er mit den Worten ein: Nach den letzten fünfzehn Tagen frage ich euch nicht. Zu den nächsten fünfzehn Tagen kommt mir mit einem Sätzchen daher und redet! Das schneidet alle tausend Unterschiede an der Wurzel ab und geht über heilig und gemein hinweg. Und an Stelle der Hörer gibt er selbst die Antwort: Tag um Tag ist guter Tag. Schon die ersten Worte »nach den letzten fünfzehn Tagen« usw. schneiden alle tausend Unterschiede ab. Und ebenso tun das die Worte »zu den nächsten fünfzehn Tagen« usw. Er sagt ja nicht etwa: Morgen ist der sechzehnte.

Die Späteren ziehen ihre Deutung einfach aus dem Wortlaut. Aber das hat mit der Sache nichts zu tun. Wenn dieser Yün-mën solche [neuartige]

Lehrweise einführt, so kann er das nur in der Absicht tun, der Menschen Bestes zu suchen [und das, meint Yüan-wu, besteht eben darin, sie über alle Unterscheidung, über alles Einzelne, Besondere hinauszuführen]. Am Ende seiner Frage gibt er selbst die Antwort: Tag um Tag ist guter Tag. Dieses Wort geht durch Vergangenheit und Gegenwart glatt hindurch, schneidet jede Unterscheidung von zuvor und nachher an der Wurzel ab. Ich selbst, der Mönch vom Berge, gehe bei der Deutung Yün-mën‘s hier vom Wortlaut aus. [So schwer ist diesem Ausspruch beizukommen!] Ich muss mich eher selbst in bessere Zucht nehmen, als die andern tadeln. Wer es aber durchschaut, der wird merken, wie diese Alten es meinen. Seht, wie Hsüä-dou um die Worte Yün-mën's seine eigenen Ranken windet!

Gesang

Eines lässt er liegen,

holt sich dort dafür sieben.

Dem ist nichts oben, unten,

ringsum zu vergleichen.

Feierlich schreitet der Fuß

auf dem Rauschen der strömenden Wasser.

Trunken zeichnet der Blick

die Spur des fliegenden Vogels.

Wirres Steppengestrüpp!

Dicht in Nebel und Qualm!

Auf Subhûti's Felsensitz wirbelt es

Blumen herab.

Tust uns leid, wir schnalzen dich weg,

Schunyata, Leerheitsgeist.

Steht fest und unverrückt!

Sonst fallen dreißig Hiebe!

Zwischenbemerkungen

»Eines lässt er liegen.« - Das verschafft ihm gleich sieben, acht Löcher! [Wahrscheinlich schwebt das Bild eines Glücksspiels vor, bei dem man Steine in Grübchen rollen lässt.] - Worauf will er denn hinaus? - Er verzichtet also auf den ersten Stein, den er setzen dürfte. [Er geht auf die Frage, die er selbst gestellt hat, überhaupt nicht ein; die »nächsten fünfzehn Tage« sind ihm gleichgültig.]

»Holt sich dort dafür sieben.« - Gar nichts holt er sich heraus! [Denn das, wonach er greift, ist ungreifbar.] - Er lässt im Gegenteil nichts liegen. [Denn das, was er sich holt, ist allumfassend.]

»Dem ist nichts oben, unten, ringsum zu vergleichen.« - Was ist es dann, womit es sich vergleichen lässt? [Immer nur Es mit sich selbst.] - Oben der Himmel? Unten die Erde? Und alles rings in den vier Windrichtungen? [Sollte es etwas derart Unvergleichliches überhaupt geben?] - Was gibt es da denn zu vergleichen? [Wozu überhaupt noch so tun, als sei da eine Zweiheit?] - Was soll ich nur auch mit dem Stock hier in der Hand anfangen? [Er zuckt, er juckt, als wolle er losschlagen. Yüan-wu kann, im Innersten ergriffen, beim Anblick seiner halb verschlossenen Schüler kaum noch an sich halten.]

»Feierlich schreitet der Fuß auf dem Rauschen der strömenden Wasser.« - Frage nicht darnach, was der Fuß unter sich hat! - Aber so etwas sich selber einverleiben und ganz darein eindringen, das ist schwer! - Jetzt ist er in ein Dickicht von Schlingranken hineingeraten! [Der Dichter, Hsüä-dou, hat sich in heillose Schwärmerei verlaufen!]

»Trunken zeichnet der Blick die Spur des fliegenden Vogels.« - In den Augen drin ist davon aber nichts bekannt geworden! - Eine feldfuchsmäßige Art, die Dinge anzusehen! - Er steckt noch immer in dem Rankendickicht drin.

»Wirres Steppengestrüpp!« - Jetzt zieht er sich den Pfeil aus dem Hinterkopf und schießt ihn auf den Gegner zurück! - Was ist das für eine neue Meldung? - Er fällt in die gemeine Wirklichkeit herunter ,

»Dicht in Nebel und Qualm!« - Er kommt noch immer nicht aus seinem Loch im Rankendickicht heraus. - [Aber seht nur hin:] Unter seinen Füßen bildet sich Gewölk! [Schon erhebt er sich darüber.]

»Auf Subhûti's Felsensitz wirbelt es Blumen herab.« - Wo ist denn der? - Ein Schnurrpfeifer! - Durchschaut!

»Tust uns leid, wir schnalzen dich weg, Schunyata, Leerheitsgeist!« - Auf allen vier Seiten, in allen acht Richtungen ist das Dharma-Element in seiner ganzen Fülle gegenwärtig! [Jedes kleinste Teilchen der Erscheinungswelt, jeder Zeitmoment, jeder Gedanke ist voll der ganzen Wahrheit.] - Bringt doch ein ordentliches Wort daher und greift damit dem Leerheitsgeist da in die Nüstern! Redet! - Wo bleibt er dann?

»Steht fest und unverrückt!« - Wo bleibt denn, was er vorher gesagt

hat? [Hsüä-dou ist doch selbst soeben aus der Begeisterung zum »wirren Steppengestrüpp« umgeschwenkt!] - Was aber, wenn nun doch einer in Bewegung gerät?

»Sonst fallen dreißig Hiebe!« - Stelle er [der Dichter] sich nur aus freien Stücken selbst dem Stock! - Und jetzt wird gehauen!

Erläuterung des Gesangs

Die Art, wie Hsüä-dou hier den alten Meister rühmt, zeigt seine Kunst so, wie sie ist. Zuerst [in den zwei ersten Versen] schwingt er das edle Schwert des Königs diamantener Wahrheit. Und hat er das erledigt, gibt er hintennach etwas nach eigenem Geschmack und Stil zum besten. Und

doch gehen die beiden Teile letztlich nicht auf zweierlei Auffassungen zurück.

»Eines lässt er liegen, greift sich dort dafür sieben.« Die meisten wollen das einfach arithmetisch deuten, indem sie sagen, das »Eine«, was er liegen lasse, seien die »letzten fünfzehn Tage«. Aber Hsüä-dou spricht diese beiden Sätze gleich zu Anfang in einem Zug zu Ende, setzt darunter [mit dem zweiten Vers] sein Siegel, und eben damit macht er das Ganze deutlich und lässt es die Leute sehen: »Eines lässt er liegen, holt sich dort dafür sieben.« Wer sich darüber Rechenschaft geben will, soll nur ja nicht auf einzelne Worte und Sätzchen losfahren. Warum? Was haben denn tatarische Weizenfladen für einen Geschmack? [Antwort: gar keinen! Ebensowenig haben einzelne Worte für sich Geist und Sinn. Es muss alles von der Gesamtauffassung des Redenden her verstanden werden.] Die Menschen bleiben eben meist in ihren Bewusstseinszuständen stecken. Hier aber gilt es, in das vorzudringen, was der Bildung von Worten und Sätzchen vorausgeht. Erst von da aus wird man [das, was Hsüä-dou sagen will] verstehen können. Wo das Große Wirken in Erscheinung tritt, da stellt das richtige Verständnis sich von selber ein.

Darum hat der Alte aus dem Stamm der Shâkya nach Vollendung seines Wegs [zur Buddhaschaft] im Lande Magadha noch dreimal sieben Tage lang Dinge, wie die folgenden, bei sich bedacht: »Der Aspekt der stillen Nichtigkeit der Daseinselemente lässt sich mit Worten nicht beschreiben. Besser täte ich daran, dieses Gesetz der Wahrheit gar nicht zu verkünden, vielmehr alsbald in das Nirvâna einzugehen.« Was diesen Punkt [der Nichtigkeit und Leerheit] anbetrifft, ist es also zwecklos, den Mund auftun zu wollen. Es kommt dabei nichts heraus. Indern der Buddha aber dann erzieherische Notbehelfe zur Belehrung anwandte, hat er nachher doch jenen fünf Mönchen gepredigt und brachte es seitdem bis auf dreihundertfünfzig Versammlungen, in denen er die Lehren seiner ganzen Lebenszeit verkündet hat**4**. All das sind für ihn stets nur Notbehelfe**5**. In diesem Sinne hat er seine kostbaren Gewänder abgelegt, ein Kleid aus schlechten Lumpen angezogen, und sich, weil ihm nichts anderes übrig blieb, mit den oberflächlichen und naheliegenden Lehren, die das Tor der Wahrheit zweiter Ordnung in sich schließt, befasst, um auf diesem Weg die Herren anzulocken. Hätte er die ganze Wahrheit

überwärtiger Richtung bieten sollen, er hätte auf der weiten Welt nicht einen ganzen, nicht einmal einen halben Menschen [der ihn verstanden hätte] finden können.

Saget mir einmal: Was ist es um den ersten Vers in diesem Gesang?

Hier deckt Hsüä-dou Sinn und Absicht [der Worte Yün-mën's] ein klein wenig auf, damit die Menschen es sehen können. Da siehst du nämlich nach oben hin nichts davon, dass dort Buddhas sind, nach unten nichts davon, dass es da heilsbedürftige Wesen gibt. Da siehst du nach außen hin nichts mehr von Bergen, Flüssen und der großen Erde, nach innen nichts davon, dass du Gesicht, Gehör und Wahrnehmungen hast. Das ist ähnlich wie bei einem Menschen, der den großen Tod gestorben ist und dabei im Gegenteil das Leben findet. Gewinn und Schaden, gut und schlecht, alles klappt er zu einem Blatt zusammen, und kommt dann Einzelnes ihm nacheinander zwischen die Finger, so hat er gegen nichts davon irgend etwas einzuwenden.

Hast du das einmal hinter dir, so wirst du in der Anwendung aufs tägliche Leben nie das Richtige verfehlen. Dann erst sieh dir einmal an, was hier gesagt ist:

Eines lässt er liegen,

holt sich dort dafür sieben.

Dem ist nichts oben, unten,

ringsum zu vergleichen.

Wenn dir der erste dieser beiden Verse durchsichtig geworden ist, dann wirst du alsbald auch den zweiten verstehen: Dem ist nichts oben, unten, ringsum zu vergleichen. Dann werden alle bunten Erscheinungen deiner Außenwelt, Gras und Kräuter, Mensch und Vieh, eins ums andere nacheinander jeweils ihren eigenen Hausbrauch [d. h. die nur ihnen eigene Art zu sein] dir bis ins Kleinste kundtun. Darum heißt es[6]:

Wesen in der Bilder Hülle, einzig offenbar,

Mir nur spät, erst auf mein Jawort, innig nah und wahr!

Jahrlang säumte ich am Wege, suchte fremdes Gut,

Sehe jetzt: ich war ein Brocken Eis in Feuerglut.

»Über dem Himmel und unter dem Himmel bin ich allein erhaben[7]«.

Die Menschen haben stets die Neigung, den Ausläufern und Enden einer Sache nachzugehen, anstatt nach ihrem Ursprung zu suchen. Hat man erst einmal den Grund und Ursprung [seiner selbst und aller Dinge] gefunden, so geht alles, was sich begibt, natürlich zu: wie der Wind weht, neigt sich das Gras; wo Wasser fließt, gibt es ein Rinnsal.

»Feierlich schreitet der Fuß auf dem Rauschen der strömenden Wasser.« Geht man langsam und gemessen, dann ist die ganze große Weite erfüllt vom Rauschen des strömenden Wassers. Dann schreitet man in gewissem Sinn auch hindurch.

»Trunken zeichnet der Blick die Spur des fliegenden Vogels.« Du gibst

dem Auge freie Bahn zu einer einzigen umfassenden Schau. Dann geht es dir auch beim Verfolgen der Spur eines Vogels so, dass du selbst sie zeichnest. In dieser Verfassung macht auch das keine Schwierigkeit, was [von dem Bezwinger der Hölle] gesagt ist:

Der Kessel brodelt, der Ofen loht:

Er bläst und löscht ihre Glut.

Der Schwerterbaum droht, der Messerberg starrt:

Er schilt; sie zerfallen in nichts.

Aber an dieser Stelle sorgt sich nun Hsüä-dou in seiner erbarmenden Güte, die Menschen möchten in diesem Element**8** des Losseins von den Dingen sitzen bleiben, und sagt deshalb umgekehrt: »Wirres Steppengestrüpp, dicht in Nebel und Qualm.« Er setzt also [auf die herrliche Szene, die er soeben geschildert hat] den Deckel auf, stülpt das Ganze um, und stracks hat er um sich »wirres Steppengestrüpp, dicht in Nebel und Qualm«. Saget mir einmal: Was sind denn das für Menschen, denen das ihre Welt ist? Könnte man etwa behaupten, es seien jene, denen »Tag um Tag guter Tag« ist? Das hat doch hoffentlich nichts miteinander zu tun! Aber gleich haben wir es heraus: mit dem »feierlichen Schreiten auf dem Rauschen strömender Wasser« ist es also nichts; und nichts mit dem »trunkenen Blick«, der »die Spur des fliegenden Vogels zeichnet«. Es ist auch nichts mit dem »wirren Steppengestrüpp«, und wieder nichts mit »Nebel und Qualm«.

Aber so gewiss es mit alledem nichts ist, so geschieht nun richtig, was er sagt: »Auf Subhûti's Felsensitz wirbelt es Blumen herab.« Man muss eben auch den Rückweg aus jener Gegend [absoluter Leerheit gegangen sein, dann erst hat man es gewonnen. Seht einmal her!

Subhûti**9**, saß in schwebender Ruhe mitten zwischen den Felsen. Zu seinem Lobpreis ließ die Schar der Himmelsgötter Blumen auf ihn

regnen. Der Ehrwürdige sprach: Da lässt man aus dem leeren Räume Blumen zum Lobpreis regnen! Wer ist denn das wieder? Vom Himmel kam die Antwort: Ich bin es, Shakra, der Herrscher des Himmels[10]. Der Ehrwürdige

fragte: Was spendest du mir Lobpreis? Der Himmelsgott antwortete: Wir achten es gewichtig, wie trefflich der Ehrwürdige die Prajnâpâramitâ auslegt. Der Ehrwürdige versetzte: Ich habe in dem Punkt Prâjna noch nie ein Wort gesprochen; was spendest du mir Lobpreis? Der Himmelsgott versetzte: Wo nichts gesprochen wird, da wird bei mir auch nichts gehört. Ungesprochen, ungehört, das ist wahrhaftige Prâjna. Und abermals bewegte er die Erde und ließ Blumen regnen.

Von Hsüä-dou gibt es auch noch folgenden Gesang**11**:

Vom Regen halten sich noch Wolken

im halb schon offenen Tag.

Die Gipfel sind, wie wenn ein Pinsel

tiefblaue Zacken malt.

Der Leere, selber nicht der Felsen,

darin er sitzt, gewahr.

Ruft Himmelsblumen auf sich nieder,

erregt die Erde gar.

Wenn also der Himmelsherrscher [angestachelt durch Subhûti's unerschütterliches Verharren im Bereich der Erkenntnis absoluter Leerheit] die Erde erbeben und Blumen regnen lässt, wenn es [nämlich die entschlossene Verfolgung jener Leerheitsschau bis in ihre letzten Konsequenzen] diese Folge nach sich zieht: wo soll der »Leere« sich dann noch verbergen? [Dann ist sein abgeschiedenes Felsversteck durch die Bewunderung der Götter und der Menschen aufgebrochen, dann muss er heraus und doch wieder in die Welt und unter die Menschen treten.]

Weiter sagt Hsüä-dou auch folgendes**12**:

Willst es fliehen? Ich befürchte,

du entfliehst ihm nicht.

Welt und Leben hat kein Draußen;

All ist voll und dicht.

Ängstlichkeit und Unruh kommen

nie mit sich zu Rand.

Ringsher weh'n dir würzige Winde Blumen aufs Gewand.

Da habt ihr es, gerade wie es ist. Auch die reine, splitternackte Blöße, rötlich und frisch besprengt, wobei auch nicht das feinste Härchen eines Fehlers und Gebrechens mehr zu sehen ist, auch das ist nicht die letzte, höchste Norm.

Aber was ist letzten Endes dann das Richtige? Nun, seht euch an und nehmet auf, was weiter dasteht! Da heißt es: »Tust uns leid, wir schnalzen dich weg, Schunyata, Leerheitsgeist!« Das Sanskritwort Schunyata bedeutet den Geist oder Gott der Leerheit; es macht aus dem Leeren ein Wesen, eine Person[13]. Dieser Schunyata ist zwar ohne Leib, nimmt aber

Berührung wahr, und nur weil er vom Licht des Buddha bestrahlt wird, erscheint er in leiblicher Gestalt. Wenn nun du es soweit gebracht hast, diesem Geist der Leerheit, Schunyata, ähnlich zu werden, gerade dann ist für Hsüä-dou die Zeit gekommen, dass er mit dem Finger schnalzt und du ihm leid tust[14].

Endlich sagt er noch: »Steht fest und unverrückt! Sonst fallen dreißig Hiebe!« Wie aber, wenn doch einer in Bewegung gerät? Dann dämmert er bei hellem Sonnenschein und unter blauem Himmel mit offenen Augen dösig vor sich hin.

Erklärungen zum Text

Yün-mën, Hsüä-feng's großer Schüler

An die Spitze der geistigen Ahnenreihe, welche er in seiner Sammlung vorführt, hatte Hsüä-dou, wie es sich gebührt, das erhabene Bild des Patriarchen Bodhidharma gestellt. Dann war er auf der Leiter der Generationen sofort um eine Zahl von Stufen heruntergestiegen, hatte sogar den so wichtigen Sechsten Patriarchen übergangen und sich zunächst derjenigen Linie zugewandt, die von dem Meister Nan-yüä (oder Südhorn, japanisch Nan-gaku) abstammt, dessen nächster Schüler der Großmeister Ma (Vom 3. Beispiel) gewesen ist. Im 4. Beispiel dagegen hat er sich mit seiner Schilderung des hochgemuten Dö-schan der älteren von dem Sechsten Patriarchen, abgezweigten Linie, nämlich der des Meisters Tjing-yüan (oder Grünheide), zugewandt, und zwar gleich mit einem großen Schritt herunter auf die elfte Stufe der mit Bodhidharma beginnenden Leiter. Und nun ist es bezeichnend, dass er diese Linie auch durch die beiden nächsten Kapitel beharrlich weiter verfolgt. Nach Dö-schan kommt sein Schüler Hsüä-feng oder Schneekuppe, an die Reihe, und hier, im 6. Beispiel, nunmehr der größte aus der Schar der Schüler Hsüä-feng's, Yün-mën (oder Wolkentor). Damit ist bereits die dreizehnte Stufe der absteigenden Staffel erreicht, und zwar auf derjenigen Linie, welche in direktem Abstieg auf Hsüä-dou selber führt, den Nachfolger des Yün-mën auf der 16. Stufe, nach nur drei Generationen. Nimmt man hinzu, dass auch die Mitschüler und Schüler Yün-mën's in der Sammlung reichlich vertreten sind, so wird deutlich, wie sehr Hsüä-dou daran gelegen ist, innerhalb des großen Chors von Meistern gerade diejenigen Stimmen zu Gehör zu bringen, welche ihm seiner eigenen geistigen Herkunft nach besonders vertrauten Klang haben. Keinem aber hat er solche Bedeutung beigemessen, wie Yün-mën, dem er denn auch nicht weniger als achtzehn Kapitel seiner Sammlung widmet.

Hat schon Hsüä-feng die Dynastie Tang um zwei Jahre überlebt, so fällt Yün-mën's Mannes- und Greisenalter fast ganz in die Periode der Zerrissenheit des chinesischen Reiches, welche der neuen Einigung

unter dem Hause Sung im Jahre 960 vorausging. Merkwürdigerweise finden sich in der schriftlichen Überlieferung keinerlei Angaben, aus denen sein Geburtsjahr sicher zu errechnen wäre. Erst der japanische Gelehrte Tokiwa Daijô hat auf einer Forschungsreise zu geschichtlich wichtigen Stätten des chinesischen Buddhismus im Dezember 1928 auf dem Yün-mën-schan in der Provinz Kwang-tung zwei diesem Meister gewidmete Gedenksteine aus den Jahren 958 und 964 entdeckt, aus denen einwandfrei hervorgeht, dass Yün-mën im Jahr 864 geboren ist, und zwar in der südwestlich von Schanghai gelegenen Kreisstadt Djia-hsing (Chia-hsing) als Sohn einer Familie namens Dschang. Schon als Knabe allem Gemeinen abgeneigt, war er früh in ein Kloster eingetreten, führte seit der Mönchsweihe den Namen Wen-yän und studierte mit ungemeinem Fleiß und

seltenem Gedächtnis, so dass er mit der Zeit in allen wichtigen Schriften des Buddhismus und der chinesischen Klassiker bewandert war. Bei aller Strenge, mit welcher er die Mönchsregeln beobachtete, verfolgte ihn doch eine ständige Unruhe über den letzten Grund der eigenen Existenz, und so begann er, die Zen-Meister des Landes aufzusuchen. In Mu-dschou, dem heutigen Yän-dschou in der Provinz Tschekiang (100 km flussaufwärts von Hang-dschou), wirkte damals ein fast unheimlich strenger Meister (er begegnet uns im 10. Beispiel wieder). In Yüan-wu's Erläuterung haben wir gelesen, was alles der Mönch Wen-yän bei diesem Mu-dschou erlebte, und ebenso, wie er von dort zu Hsüä-feng kam, der ihm nach einem Aufenthalt von zwei bis drei Jahren das Siegel des Geistes erteilte, also ihn als seinen legitimen Schüler und Nachfolger bestätigte. Wahrscheinlich fanden diese zwei entscheidenden Besuche irgendwann in der Zeit um die Jahrhundertwende oder gar noch früher statt, auf keinen Fall später als 905, denn im Jahr 908 ist Hsüä-feng hochbetagt gestorben.

Nach dem Abschied von Hsüä-feng hat Wen-yän dann als schlichter Wandermönch noch viele Jahre lang das Land durchzogen, um möglichst alle wichtigen Meister seiner Zeit persönlich aufzusuchen. Wo immer er hinkam, erregte er mit der beredten Verschlossenheit seines Wesens, mit der Tiefe seines Blicks, der Sicherheit und Klarheit seiner Auffassung und der Schlagfertigkeit seiner knappen Rede Staunen und Bewunderung, so dass sein Ruf ihm mit der Zeit auf seinen Fahrten schon vorausging. Erst um das Jahr 921 scheint sich begeben zu haben, was Yüan-wu dann weiter erzählt, nämlich sein Eintritt als Vorsitzer bei dem seherischen Abt des Klosters Ling-schu oder Wunderbaum, einem Enkelschüler des uns vom 4. Beispiel her bekannten Meisters Ling-yu vom Gebirge We-schan. Das Kloster Wunderbaum gehörte zur Bezirksstadt Schau-dschou im Nordteil der Kwang-tung-Provinz. Nicht weit davon im Westen lag das Städtchen Ju-yüan oder Milchbronn, von einer Höhe überragt, auf der das Kloster zum Wolkentor oder Yün-mën stand. Hier fand sich nach zwei Jahren für den Vorsitzer Wen-yän die Stätte seiner großen Wirksamkeit als Meister Yün-mën. Zu dem abgelegenen Winkel in der nördlichen Kwang-tung-Provinz strömten ihm die Schüler aus ganz China zu und bildeten eine Gemeinschaft von so besonderer Prägung, dass sie sich bald als besondere Schule innerhalb des Zen-Buddhismus zusammenschlossen. Auch Hsüä-dou ist, wie schon erwähnt, ein Meister dieser Yün-mën-Schule.

Aus der Erläuterung Yüan-wu's geht hervor, dass Yün-mën auch bei der Regierung von Kwang-tung hohes Ansehen genoß. In dieser fernsüdlichen Provinz hatte sich beim Sturz des Hauses Tang ein kaiserlicher Statthalter namens Liu behauptet, zu welchem um die Zeit des Zusammenbruchs viele der Dynastie ergebene Anhänger geflüchtet waren. Nach seinem Tod im Jahr 911 übernahm sein tatkräftiger Sohn, Liu Yän, die Herrschaft und legte sich sechs Jahre später selbst den Kaisertitel bei. Er

war es, von dessen Besuch im Wunderbaumkloster Yüan-wu in der Erläuterung erzählt, der also den Mönch Wen-yän zum Nachfolger des verstorbenen Abtes berief und ihm später die Tätigkeit auf dem Yün-mën-schan übertrug. Auch bei seinem Sohn Liu Scheng (942-947) genoß der greise Yün-mën hohe Achtung und erhielt von ihm noch im Jahr 948 einen Ehrentitel. Im April 949 ist er, 85 Jahre alt, gestorben.

Von dem japanischen Zen-Meister Haku-in (1685-1768) gibt es ein mit dem Tuschepinsel gemaltes Bildnis, welches den alten Yün-mën darstellt, gewiss nicht naturgetreu, dazu fehlte es schon an jeder Unterlage, wohl aber in tieferem Sinne lebenswahr als Frucht einer Vertiefung in das innerste Wesen dieses seltenen Mannes, wie sie nur bei lebenslänglicher Beschäftigung mit ihrem Gegenstande denkbar ist. Da steht, links an den Rand gelehnt, der Oberkörper eines hageren alten Mönches, der sich in einer Haltung leicht nach rechts auf den Beschauer zu vornüber neigt, dass man im selben Augenblick beides empfindet: unnahbare Hoheit und gütigste Bereitschaft, die sonderbaren Fragen, die aus dem Mund der Menschen kommen, anzuhören. Kräftig kühne Pinselkurven, die den Rücken, den Kragen und die weite Öffnung des rechten Ärmels zeichnen, machen das Gewand zum tragenden Gerüst. Und von der rechten Hand hängt schlaff und leer ein zweites Mönchsgewand herunter, als warte es auf seinen Träger: wer ist der Würdige, aus dieses Meisters Hand es zu empfangen, das Gewand des Patriarchen, sichtbares Siegel seines Geistes? Bilden diese kräftigen Striche das Gerüst, so wachsen nunmehr um so feiner, zärtlicher gezeichnet aus ihm hervor die ausdrucksvollen Hände und, Mittelpunkt des Ganzen, der liebenswert unregelmäßige wunderliche Kopf, den kahlen Schädel aufgetrieben, als schwellte ihn von innen her die Geistesfülle, das mächtige rechte Ohr langhängend, als hörte es auf Stimmen einer andern Welt, der ungepflegte Haarwuchs stopplig, schlecht geschoren, dafür die Augenbrauen um so längere Fähnchen. Dann, von unten her gesehen, im Gegensatz zum übergroßen Schädel die Kinngegend ganz klein und eingezogen, der winzige Mund zusammengekniffen, als ließe nur die Unterlippe ein bisschen Atem aus und ein und nur im besten Falle einmal ein Silbchen sich entschlüpfen. Endlich, dem flüchtigen Blicke kaum bemerkbar, zwischen dem hohen Schädel und den hohlen, knochigen Wangen die Seele selbst, zwei helle Äuglein, hinter sichelförmig fast geschlossenen Lidern frisch und munter, gütig oder spöttisch, wie man's nehmen will, herausblitzend, wie in der Nacht

Lichtstrahlen durch die Läden einer Klause tief im finstern Wald.

Dieses Bild muss man vor Augen haben, will man Yün-mën und seine einsilbigen Worte, die wie Tropfen eines Zaubertrankes fallen, zunächst einmal nur würdigen, noch ehe man sie recht versteht. Denn greift man ohne diesen Eindruck eines tief verborgenen Innenlebens schnell fertig ihren Wortlaut an, so geht man ihres unerschöpflichen Gehalts gewiss verlustig.

Dafür sind die Worte, die von Yün-mën hier berichtet werden, ein gutes Beispiel. Aus unbekannter Ursache fehlt der übliche Hinweis von Yüan-wu; wahrscheinlich ist er verloren gegangen. Um so besser scheinen seine weiteren Bemerkungen erhalten zu sein, so dass ihnen kaum noch viel hinzuzufügen ist.

Zum Verständnis des Beispiels

Man kann diesen »öffentlichen Aushang« wie eine mathematische Aufgabe betrachten. Gegeben ist zunächst die Frage nach »den nächsten fünfzehn Tagen«. Über sie sollen die Hörer etwas aussagen. Diese Aussage soll vor dem Meister bestehen können; sie darf nichts Selbstverständliches, nichts Banales enthalten. Yüan-wu zeigt in seinen Glossen, welcher Art Plattheiten man daherbringen könnte. Er deutet auch an, dass man den Kalender studieren könnte, der nach gut chinesischer Art über jeden Tag seine astrologisch - kosmologische Weisheit auskramt. Aber damit darf man dem Meister nicht kommen, das wissen sie längst. Von den täglichen Arbeiten im Kloster kann auch nicht die Rede sein, denn die sind immer dieselben, und die Frage geht doch ausgerechnet auf die nächsten fünfzehn Tage, es muss also etwas Besonderes an ihnen sein. Aber was? Kein Wunder, wenn im Schülerchor nur ein verlegenes Schweigen herrscht. So, nicht anders, erwartet es der Meister. Die Antwort hält er selbst bereit.

Aber diese Antwort ist selbst wiederum ein Rätsel. »Tag um Tag ist guter Tag«, die ganzen nächsten fünfzehn Tage lang? Das wäre allerdings etwas Besonderes. Aber woher will er denn das wissen? Und wenn es stimmt, dann können es auch gar nicht bloß die nächsten fünfzehn Tage sein. Denn diese sind an sich durchaus nichts Besonderes; sie sind bestimmt nur eine Wiederholung dessen, was gestern und was immer war. Dann wäre an dem grauen Alltag überhaupt, der nie etwas Besonderes mit sich bringt, doch etwas Besonderes? Und dies Besondere wäre wiederum alltäglich?

Hier also liegt das Thema dieses »öffentlichen Aushangs«, das Problem für jeden; denn wie soll er dies »Besondere« erfassen? Aber es enthält auch schon die öffentliche Bekanntmachung dieses »Besonderen«; liegt dieses doch schon in den kurzen Worten Yün-mën‘s für jeden, dem das Auge dafür aufgeht, klar zutage. Die unbekannte Größe, die zu finden ist, lässt sich, wie man nun sieht, nicht aus dem Tatbestand der »nächsten fünfzehn Tage«irgendwie erschließen. Aus den Tagen selbst ist eine Antwort, wie der Meister sie erwartet, schlechterdings nicht abzulesen. Die Unbekannte ist, darauf läuft es hinaus, offenbar überhaupt keine Zahl, keine definierbare Größe mehr. Sie ist weder positiv noch negativ. Aber sie umschließt das ganze ungeheure Reich der Zahl und macht es darum möglich, im Handumdrehen die Vorzeichen zu vertauschen, wenn man sich nur die Freiheit dazu nimmt.

Das Wunderbare dabei ist, dass Yün-mën selbst von dieser Unbekannten nicht ein Wörtchen redet. Und er weiß genau, warum. Aber sie ist der geheime Zauberstab, mit dessen Hilfe er aus jedem Tag einen guten Tag zu machen weiß, und sei es auch der allerschlimmste. Dass seine Hörer aus alledem, was er in der ersten Hälfte des Monats zu ihnen geredet und mit ihnen geübt hat, diesen Zauberstab für alle Folgezeit mitnehmen möchten, das ist offenbar das geheime Anliegen, das ihn an diesem fünfzehnten des Monats bewegt, und das er in der wunderlichen Frage nach den nächsten fünfzehn Tagen versteckt hält.

Zum Gesang und zur Erläuterung Yüan-wu's

Dies eben ist für Hsüä-dou nun, wie der Gesang beweist, das Große und Besondere an Yün-mën's Meisterschaft. Dass nämlich Yün-mën nicht, wie viele andere ernste Jünger Buddhas, sich in der Region des Leeren, das von keiner Zahl mehr weiß, verliert und starr, dem Leben abgewandt, darin beharren bleibt, sondern dass er in ihr drin die Kraft gewinnt, aus ihr herauszutreten in den Alltag, den er in seiner Leerheit durchschaut hat, und ihn von Tag zu Tag als guten Tag zu nehmen. Das spricht Hsüä-dou gleich mit den zwei ersten Versen aus. Diese Kraft meint er mit der Sieben, die er im Austausch gegen die leere Eins der fünfzehn Tage wie der einseitigen Leerheitsschau überhaupt gewinnt. Will man unbedingt einen Namen dafür haben, so ist es nichts anderes als die Kraft der Buddhaschaft, einer Sache, die mit nichts sonst zu vergleichen ist. Was darin aber alles enthalten ist an Höhen und an Tiefen, an Verneinung, Bejahung, an Gegensatz und Aufhebung der Gegensätze, an Bewegung und Ruhe, das deutet er in einer Reihe knapper Bilder an, welche durch Yüan-wu's Erläuterung bereits deutlich geworden sind. Es wird dem Leser aufgefallen sein, mit welcher Sorgfalt ganz besonders jene Szene aus dem Prajnâpâramitâ-sûtra ausgedeutet wird, in welcher Shakra, der Himmelsgott, den im Leeren festgefahrenen Subhûti mit einem Blumenregen überschüttet. Man kann hier sehen, mit welchem Fleiß auch jene Zen-Meister die Sutren studierten, aber auch, mit welcher

Freiheit.

Und niemals kommt es diesen Meistern auf dogmatische Erkenntnis an, sondern stets nur auf die innere Aneignung. Darauf läuft denn auch Hsüä-dou's Gesang hinaus. Und ganz in diesem Sinn weist Yüan-wu zum Beschluss die Hörer von dem Beispiel weg in den Übungsraum hinein, wo sie mit untergeschlagenen Beinen sitzend dem Meister Yün-mën, der mit einem kurzen Wort so viel zu sagen weiß, seine Schau entwinden und sich selbst zu eigen machen sollen. Es ist die Schau, die alle Unterschiede der Gestalten und der Charaktere, der Denk- und Handlungsweisen, der Freuden und der Leiden dieser Welt in der großen Einheit aufgelöst, ihrer Sonderheit entleert und doch zugleich bestätigt sieht, also die Zusammenschau von Einheit und von Vielheit, von Leerheit und von Fülle,

von Ichlosigkeit und ausgesprochener Individualität. Das erfordert offene und wache Augen, Blicke, welche alles sehen können, und sei es ein Medusenhaupt, klare, unerschütterliche Ruhe. Die Kraft zu solcher Überwindung letzter Gegensätze kommt ihnen allerdings nur aus der Einsicht in die Einheit; sie allein erhebt und löst, sie allein ist Quelle alles Sieges, aller Seligkeit. Doch für den, der dies einmal gesehen und erlebt hat, ist es nur ein kleiner Schritt in neue Wirrnis, wenn er nämlich im Genusse dieser reinen Schau vergisst, der rauhen Wirklichkeit der Unterschiede und der Gegensätze ins Gesicht zu sehen. Dann sitzt er da, zunächst sogar mit offenen Augen, und döst und träumt weltabgewandt, verloren in der großen Leerheit, wie Subhûti, vor sich hin. Diese fast unmerkliche Bewegung des Abgleitens von dem schmalen Pfad des »mittleren Weges« in einseitige Leerheitsschau ist es, vor welcher Hsüä-dou und Yüan-wu warnen. Darum geht im Übungsraum stets einer von den Brüdern, mit dem langen flachen Stock bewaffnet, schweigend an den Sitzenden entlang und achtet darauf, ob er einen dösig finde, um ihn, Erinnerung an Hsüä-dou's »dreißig Hiebe«, mit einem leichten Schlag auf den Rücken aufzuwecken.

»Tag um Tag ist guter Tag«, dieser Ausspruch Yün-mën's ist in China und erst recht in Japan längst schon zum geflügelten Wort geworden und hängt in kräftig zügiger Zeichenschrift in manchem Hause an der Nischenwand des besten Zimmers. Der Japaner Akashi Sôtei widmet ihm einen Abschnitt in seiner von Hermann Bohner übertragenen Schrift »Zen-Worte im Teeraume« (Tokyo 1949, S. 49). Welche Wirklichkeit aber allein es möglich macht, ihn ohne Selbstbetrug von Tag zu Tag zu wiederholen, ist keine leichte Frage. Nur für diese wollen Yün-mën und nach ihm der Dichter Hsüä-dou und sein Deuter Yüan-wu ihrem Hörerkreis die Blicke öffnen.

Siebtes Beispiel

Fa-yän antwortet Hui-tschau auf die Buddhafrage

Hinweis

Das eine Sätzchen, das der Stimme vorausgeht, das können all die tausend Heiligen dir nicht weitersagen. Solange du es noch nicht in persönlicher Audienz vernommen hast, ist es, als trennten Tausende von Welten dich von ihm.

Selbst wenn einer in Richtung auf das, was der Stimme vorausgeht, eine verstandesmäßige Kenntnis erlangt hätte, die ihn befähigte, den klügsten Menschen in der Welt das Wort abzuschneiden, so wäre er damit noch immer kein Kerl von durchgebackener Art.

Darum heißt es: Der Himmel kann's nicht überdachen, die Erde nicht tragen, der Weltraum nicht fassen, Sonne und Mond nicht erhellen. Erst da, wo man für sich allein und ohne Buddha sich selbst erhaben nennt, da mag es einigermaßen angehen.

Aber auch das ist es vielleicht noch nicht. Wenn du es aber auf der Spitze jedes Härchens durchleuchten siehst, und große Lichteshelle ausstrahlt, dann kannst du siebenfach geradeaus und achtfach in die Quere schreiten, kannst selbstherrlich frei mit allen Dingen schalten, kannst nehmen, was die Hand erfasst, und nichts ist, was ein Nein enthielte.

Steht mir einmal Rede: Was ist das für ein Ding, das zu gewinnen solche Wunder schafft? Und wiederum sage ich: Ihr alle hier, begreifet ihr es denn?

Von einst die Rosse, schweißbedeckt,

wer weiß davon noch heut?

Die Taten, aller Zeiten Glanz,

man rühmt sie nie genug.

Doch lassen wir, was ich hier sage, auf sich beruhen. Wie aber steht es mit der Aufgabe, die Hsüä-dou zur Lösung vorlegt? Seht euch an, was da geschrieben steht!

Das Beispiel

Wir legen vor:

Ein Mönch befragte Fa-yän mit folgenden Worten: Hui-tschau hat mit dem Ehrwürdigen etwas zu besprechen: Was ist es mit Buddha? Fa-yän erwiderte: Du bist Hui-tschau.

Zwischenbemerkungen zum Beispiel

»Ein Mönch befragte Fa-yän mit folgenden Worten:« - Was will er denn, - Er trägt sein Strafurteil bereits auf dem hölzernen Halskragen. [Schon dass er mit einer Frage daherkommt, zeigt, dass es mit ihm nicht ganz richtig steht. Wer mit sich im Reinen ist, braucht nicht mehr zu fragen.]

»Hui-tschau hat mit dem Ehrwürdigen etwas zu besprechen: Was ist es mit Buddha?« - Was sagt er da? - Die Augäpfel treten ihm aus der Stirn.

»Fa-yän erwiderte: Du bist Hui-tschau.« - Das springt ihm nur so aus seiner Gußform heraus. - Ein eisernes Reis- und Zuckerklößchen! - Nimmst du mir einen Stein, nehme ich dir einen Stein[1]. [Kommst du mir mit der Buddhafrage, komme ich dir mit der Hui-tschau-Frage].

Erläuterung des Beispiels

Der Zen-Meister Fa-yän (Dharma-Auge) hatte ein besonderes Verständnis für die Gleichzeitigkeit von Feilen und Aufpicken und beherrschte diese Kunst in der Praxis[2]. Eben darum war er imstande, eine derartige Antwort zu erteilen, welche, wie man zu sagen pflegt, über Wortlaut und Gebärde weit hinausgeht. Sie zeugt von dem Besitze einer königlichen Freiheit, die je nach Zeit und Umständen bald loslässt und bald an sich rafft, die das Leben nehmen oder schenken kann, ganz nach eigener Entscheidung. Das ist schon etwas höchst Wunderbares.

Nun gibt es aber hin und her gar viele, welche diesen öffentlichen Aushang zum Gegenstand berechnender Überlegungen machen und aus einem befangenen Verständnis heraus nicht selten auf irrige Deutungen verfallen. Sie kennen nicht die Art dieser Alten, die immer nur ein Wort, ein halbes Sätzchen von sich geben und es dabei machen, wie einer, der bei Nacht mit Hilfe eines Funkens aus dem Feuerstein oder in dem Zucken eines Blitzes den richtigen Weg auf seiner ganzen Strecke erhellen und einem andern zeigen kann. Diese Späteren gehen lediglich vom bloßen Wortlaut aus und erklären: Hui-tschau sei eben selber ein Buddha, das sei der Sinn der Antwort Fa-yän's. Andere sagen, dieser Hui-tschau sei gerade wie der Bauer, der auf der Suche nach seinem Büffel auf diesem Büffel umherreitet. Wieder andere sagen, die Frage selbst sei das Richtige

[in ihr stecke schon der Buddha] ! Was soll das mit der Sache selbst zu tun haben? Mit Auslegungen dieser Art schadet man sich nicht nur selbst, sondern zieht überdies noch die Alten in den Staub.

Wenn du dieses Meisters inneres Getriebe richtig sehen willst, so darfst du gar nicht anders denken, als dass du es mit einem Mann zu tun hast, der, schlägst du ihn auch mit dem Stock, den Kopf nicht umdreht, der Zähne hat wie aufgepflanzte Schwerter und einen Mund wie eine Schale voll Blut; einen Mann, der auf die Sache losgeht, die außerhalb der Worte liegt, und genau den Punkt, auf den es hinausläuft, kennt. Erst wenn du von solchen Voraussetzungen aus an ihn herangehst, wirst du ihm ein klein wenig gerecht werden. Wenn jeder von euch nur derart [in verständiger Überlegung] befangene Erklärungen daherbringt, so gehört er zu den Leuten, die in der weiten Welt dabei sind, den Stamm des indischen Barbaren [die Gemeinde des Buddha] auszurotten. Auch die Folge jener Unterredung, dass nämlich der Zen-Gast Hui-tschau auf Fa-yän's Antwort hin mit Licht im Herzen von ihm wegging, ist nur dadurch zu erklären, dass er sich den Besuch der Meister und die Arbeit an sich selbst zur alltäglichen Hauptaufgabe gemacht hatte. Nur so konnte es geschehen, dass er auf Fa-yän's eines Wort hin es sofort erlebte, als sei dem Fass der Boden ausgeschlagen.

Es war einfach wie im Fall des Klosteraufsehers Dsö, der zu Fa-yän's Bruderschaft gehörte, ohne dass er je in irgendeiner Frage den Meister aufgesucht hätte. Eines Tages fragte ihn Fa-yän: Aufseher Dsö, warum kommst du eigentlich nie zu mir ins Zimmer? Dsö erwiderte: Weiß denn der Ehrwürdige noch nicht, dass ich bereits im Kloster zum Grünen Gipfel den Kopf hineingesteckt habe? Fa-yän bat: Erzähle mir das doch! Dsö berichtete: Ich stellte dem Meister dort die Frage: Was ist es mit Buddha? Darauf antwortete mir jener: Die Knaben Bing und Ding kommen daher und fragen nach Feuer**3**. Fa-yän sagte: Ein gutes Wort; ich fürchte nur, du hast es falsch verstanden. Erkläre es mir einmal deutlicher! Dsö erwiderte: Nun, Bing und Ding hängen ja mit dem Feuer zusammen; also suchen da welche Feuer, die selbst Feuer in sich haben! Darauf sagte Fa-yän: Habe ich es nicht gesagt, Aufseher? Du hast es richtig missverstanden. Da erhob sich der Aufseher Dsö schwer gekränkt, nahm seinen Abschied und ging über den Yangtsekiang fort. Zu seinen Schülern sagte Fa-yän nachher: Wenn je dieser Mann wiederkommt, kann er gerettet werden;

kommt er nicht mehr, ist es aus mit ihm. Unterwegs aber wurde Dsö nachdenklich und sagte sich: So ein Meister von

fünfhundert Mönchen kann mich doch eigentlich nicht zum besten haben wollen. Er kehrte wieder um und trat ein zweites Mal vor Fa-yän. Dieser sagte: Frage nur zu; ich werde dir antworten. Da fragte ihn Dsö: Was ist es mit Buddha? Und Fa-yän gab zur Antwort: Die Brüder Bing und Ding kommen daher und fragen nach Feuer. Auf diese Worte hin ging dem Aufseher Dsö im Augenblick das große Licht auf,

Heutzutage gibt es Leute, die starren einen einfach mit großen Augen an und erklären, wie sie es verstehen: Der Aufseher Dsö habe mit seiner Frage ganz recht, und die Antwort habe auch gar nicht den Sinn, dies zu bestreiten! Wer aber bei den Meistern lange in die Schule gegangen ist, dem braucht man diese Geschichte nur einmal zu erzählen, und er wird sofort verstehen, was gemeint ist. In Fa-yän's Schule pflegt man in solch einem Fall zu sagen: »die Pfeile treffen mit den Spitzen aufeinander«. Man macht in dieser Schule keinen Gebrauch von den »fünf Stufen« [des Meisters Liang-djiä vom Dung-schan] oder von den »vier Kategorien« [des Meisters Lin-dji], sondern geht einfach darauf aus, dass »die Pfeile mit den Spitzen aufeinandertreffen«. Dies ist bei Fa-yän der Hausbrauch. Es fällt ein Wort und schon sieht man den springenden Punkt. Man trifft auf eine Helle und schon sieht man bis zum Ende durch. Wirfst du bei einem Ausspruch Fragen auf und lässt dich auf Reflexionen ein, gerätst du jählings in die Dunkelheit und tappst hilflos mit den Händen hin und her.

Fa-yän hatte, seitdem er öffentlich als Meister aufgetreten war, eine Hörerschaft von fünfhundert Schülern, mit dem Erfolg, dass in dieser Zeit die Lehre Buddhas einen [neuen] großen Aufschwung erlebte. Damals hatte Dö-schau**4**, der [nachmalige] Landesmeister [auf dem Tiän-tai-schan] nach langem Aufenthalt bei Su-schan [einem Meister aus der Stammlinie des soeben erwähnten Meisters Liang-djiä vom Dung-schan oder Grottenberg] sich selbst eingeredet, er habe dessen Sinn erfasst, hatte sich von Su-schan's täglichen Aussprüchen Aufzeichnungen gemacht und Bildnisse von ihm gesammelt und wanderte nun [sozusagen als Meister auf eigene Faust] mit einem Anhang von fahrenden Schülern durch das Land. So kam er auch in die Versammlung Fa-yän's. Und auch hier suchte er den Meister nicht etwa in seinem Zimmer auf, sondern ließ nur die Schüler, welche er mitgebracht hatte, hinter denen aus der Bruderschaft zum Meister hineingehen. Eines Tages nun, als Fa-yän seinen Lehrstuhl bestiegen

hatte, trat ein Mönch aus der Reihe vor und fragte: Was ist es um einen Tropfen Wasser aus der Quelle Tsau?[5] Fa-yän gab ihm zur Antwort: Es ist ein Tropfen Wasser aus der Quelle Tsau. Sichtlich enttäuscht und niedergeschlagen trat der Mönch an seinen Platz zurück. Dö-schau dagegen, der mit in der Versammlung saß und Fa-yän's Antwort hörte, sah mit einem Schlag in sich das große Licht aufgehen[6]. Dö-schau trat darnach öffentlich als Meister auf und bekannte sich als Schüler Fa-yän's[7]. Er hat Fa-yän einen Gesang gewidmet; der lautet:

Tung-hsüan - dieses Gipfels Höhe

Ist kein Ort für Menschenvolk.

Herz fasst alles, nichts ist draußen,

Auge blauer Berge voll.

Fa-yän setzte auf diesen Gesang sein Siegel, indem er ihm antwortete: Nur dieser eine Vers, es braucht nichts weiter, um unsere Schule weiter zu erhalten. Dich werden einmal Könige und Fürsten ehren. Ich reiche nicht an dich heran**8**].

Seht, so sind diese Alten zur Erleuchtung gelangt. Wie, nach welcher Vernunftordnung ging das wohl zu? Das dürft ihr euch nicht einfach von dem Mönch des Berges [von mir, Yüan-wu] erklären lassen. Dieser Frage muss ein jeder alle zweimal zwölf Stunden des Tages nachgehen, indem er sich in feinster Unterscheidung geistiger Dinge übt. Wenn er dann auf diesem Wege die Sache jener Schau zu seiner eigenen macht, dann wird es ihm auch eines Tages nicht mehr schwer sein, auf den Kreuzwegen des Landes für der Menschen Wohl die Hand zu bieten.

Das ist der Grund, weshalb Fa-yän dem Mönch auf seine Frage, was es um den Buddha sei, die Antwort gibt: Du bist Hui-tschau. Wo hätte hier der eine sich am anderen vergangen? Die Frage ist in Ordnung, ohne Falsch. Genauso ist die Antwort, ohne Arg. Seht doch her, was Yün-mën sagt - »Wenn einer auf ein Wort des Meisters hin nicht in sich geht so gehen Frage und Antwort aneinander vorbei. Legst du dich aufs Überlegen und Erwägen, in welcher Ewigkeit willst du dann noch Erleuchtung finden?« Nun, auf der nächsten Seite findet ihr den Gesang von Hsüä-dou. Der macht es herrlich klar.

Gesang

Im Land am Strom der Frühlingswind

will und will nicht weh'n.

Ein Rebhuhn ruft tief im Versteck

wo Blütenbüsche steh'n.

Ein Fisch am dreigestuften Fall

stieg hoch, flog auf, ward Drache.

Und Toren kannst du nachts am Wehr

noch Wasser schöpfen sehn.

Zwischenbemerkungen zum Gesang

»Im Land am Strom der Frühlingswind will und will nicht wehn.« - Wo aus aller Welt hat er das denn her? [Das hat doch mit dem Beispiel nichts zu tun!] - Man sieht aber doch schon den Frühlingsglanz! [Man merkt dem Mönch Hui-tschau bereits an, dass es in ihm Licht wird.]

»Ein Rebhuhn lockt tief im Versteck, wo Blütenbüsche stehn.« - Wozu denn dieses Nan-nan? [Wozu der Rebhuhnruf? Man weiß auch ohnedies, dass es Frühling ist.] - »Und schon wehen mir die Winde andre Weise zu**9**.« [Erst hieß es, der Frühling wolle nicht kommen; jetzt klingt das Lied schon anders.] - Ach was, das gibt es doch nicht! [Die Schüler sollen nicht an diesen Bildern hängenbleiben. Auf diese kommt es nicht an!]

»Ein Fisch am dreigestuften Fall stieg hoch, flog auf, ward Drache.« -

Einer Gemeinde ernsthafter Mönche soll er doch nichts vormachen! [Sind wir doch selbst solche Leute, wie Hui-tschau. Da ist es unfein, hohe Töne von Drachen u. ä. anzuschlagen.] - Solchem Drachen tritt man auf den Kopf! Sonst wird er gefährlich.

»Und Toren kannst du nachts am Wehr noch Wasser schöpfen sehn.« - Sie halten sich am Geländer fest; sie tasten sich an der Mauer entlang. - Sie stoßen das Tor auf, sie stehen an der Haustür [um den Hausherrn zu belauern, der schon längst nicht mehr im Hause ist]. - Dieses Treiben ist für Kuttenmönche nichts. - Das heißt, bei dem Baumstumpf auf den Hasen warten[10].

Erläuterung des Gesangs

Die Meisterschaft Hsüä-dou's, mit der er aus dem schwer zu beißenden, schwer zu kauenden, schwer zu durchleuchtenden, undurchsichtigen, knotigen, kantigen Gefasel der Alten einen Gesang macht, der den Leuten die Augen dafür aufschließt, ist schon etwas Außerordentliches. Er kennt Fa-yän's Dreh, den Riegel aufzustoßen; er versteht, wo Hui-tschau der Schuh drückt, und trägt obendrein noch Sorge um die

späteren Generationen, sie möchten bei den Worten Fa-yän's auf falsche Deutungen kommen. Das sind die Voraussetzungen für seinen Gesang.

Der Mönch stellt seine Frage, wie das Beispiel es berichtet, und Fa-yän gibt darauf die Antwort. Das ist es, wovon Hsüä-dou in den beiden ersten Versen redet: »Im Land am Strom der Frühlingswind will und will nicht wehn. Ein Rebhuhn lockt tief im Versteck, wo Blütenbüsche stehn.« Diese beiden sind [wohlgemerkt!] ein einziger Vers [sie bilden dieselbe Einheit wie das Feilen des ausgereiften Küchleins im Innern des Eis mit den Schnabelstößen der Henne, die das Ei von außen aufpickt]. Sagt mir doch einmal: Was will denn Hsüä-dou mit diesen Versen andeuten? Die meisten Leute, sei es im Westen des Stromes, sei es im Süden, fassen die Sache zweiseitig auf und behaupten, der erste Vers gehe auf die Antwort Fa-yän’s: du bist Hui-tschau; weiter haben sie nichts zu vermelden. Also nicht einmal der Frühlingswind wage es, sich [gegen die alles zum Schweigen bringende Größe der Worte Fa-yän's zu erheben. Der zweite Vers aber, »Ein Rebhuhn lockt tief im Versteck, wo Blütenbüsche stehn«, beziehe sich darauf, dass man über dieses Wort Fa-yän's überall lebhafte Diskussionen führe; das sei wie die Rufe der Rebhühner im Versteck der Blütenbüsche. Was hätte auch das mit der Sache zu tun! Diese Leute merken durchaus nicht, dass die beiden Verse Hsüä-dou's nur ein einziger sind. Hier darf es keine Naht und keine Schrunde geben. Ich sage es euch deutlich heraus: Worte treffen auch den Sinn; Rede trifft auch den Sinn. [Dasselbe sagte Hsüä-dou im Gesang zum 2. Beispiel, S. 51] Das deckt den Himmel und die Erde zu. jener fragt: Was ist es um Buddha? Fa-yän sagt: Du bist Hui-tschau. Und Hsüä-dou sagt dazu: »Im Land am Strom der Frühlingswind will und will nicht wehn. Ein Rebhuhn ruft tief im Versteck, wo Blütenbüsche stehn.« Wenn du das alles zusammen einstreichst [wie ein Spieler im Glücksspiel seinen Gewinn], dann wandelst du im Himmelsmorgenrot. Gibst du ihm aber eine Deutung aus befangenem Verstand, dann hast du noch drei weitere Leben, wenn nicht sogar noch sechzig Ewigkeiten [Kalpas] zu gewärtigen.

Im dritten und im vierten Vers spricht Hsüä-dou nun, weil er es so unsagbar

gut mit andern meint, ganz offen aus [was er in den zwei ersten Versen nur verhüllt andeutete], dass dem Zen-Meister Hui-tschau bei jener Antwort Fa-yän's auf der Stelle das große Licht aufgegangen ist, und kleidet das in den Vergleich: »Ein Fisch am dreigestuften Fall stieg hoch, flog auf, ward Drache. Und Toren kannst du nachts am Wehr noch Wasser schöpfen sehn.« Der dreifach gestufte Stromschwall am Yü-men oder Yü-Tor, auch Drachentor genannt**11**, ist dadurch entstanden, dass [nach uralter Überlieferung] der König Yü dort das Gebirge durchbohrte und [zum Zweck der Abdämmung des gewaltigen Gefälles und der Anlage von Bewässerungskanälen] drei Stufen [d. h. Wehre] anlegen ließ. Wenn nun jetzt am dritten Tag des dritten Monats die Pfirsiche blühen, so geht die Empfindung davon durch Himmel und Erde und bewirkt, dass einzelne Fische [und zwar sind es kräftige Karpfen] sich an den Wasserfällen emporschnellen und dieses Drachentor durchstoßen. Ist einem Fisch dies gelungen, so wachsen ihm am Kopfe Hörner, sein Schwanz dehnt sich in der Form einer Pferdemähne, er greift nach den Wolken und entfliegt. Wenn einem Fisch der Sprung misslingt, muss er mit verwundeter Hirnschale umkehren.

Wenn nun Toren an diesen Worten [an der Frage Hui-tschau's und der Antwort Fa-yän's] nur herumkauen, so ist das gerade, wie wenn sie »nachts am Wehr noch immer Wasser schöpften«, um den Fisch zu suchen. Sie begreifen durchaus nicht, dass dieser längst in einen Drachen verwandelt ist. Der alte Meister Schou-duan**12** hat dazu einen Gesang gedichtet, welcher lautet:

Er zog ein großes blankes Groschenstück

Und kaufte einen Ölkloß sich damit,

Ließ ihn sich schmecken, schickt' ihn in den Bauch.

Man hörte nie mehr, dass er Hunger litt.

Dieser Gesang ist ausgezeichnet; er ist nur schrecklich plump. Der des Hsüä-dou dagegen ist um so kunstvoller; der hat an der, Schneide

keine scharte, daran kann keiner sich die Hand verletzen. Der Bibliothekar Tjing[13] hatte damals eine besondere Vorliebe für diesen Gesang Hsüä-dou's und fragte seine Schüler gerne: Wie hast du es mit jenem Vers: »Ein Fisch am dreigestuften Fall stieg hoch, flog auf, ward Drache«? Ich für meine Person halte diese Frage nicht für unbedingt nötig. Ich frage euch nur einmal: Wo kommt das jetzt und heute vor, dass ein Fisch sich in einen Drachen verwandelt und davonfliegt?

Erklärungen zum Text

Zu den fünf Abschnitten des Hinweises

1. Die in Ostasien überlieferten Evangelien vom Leben des Buddha erzählen, wie Mâyâ, die Gemahlin des Fürsten Suddhodana, in Erwartung ihrer Niederkunft der Sitte gemäß ihr Elternhaus in Koli aufsuchte, aber schon unterwegs im Haine Lumbini, von den Wehen überrascht, haltmachen musste und hier ihren ersten Sohn gebar. Alsbald erschienen vor ihr vier Engel und begannen, das neugeborene Kindlein zu preisen. Dieses schaute sich nach allen Seiten um, erhob sich und tat sieben Schritte. Dann deutete es mit der rechten Hand nach unten zur Erde mit der linken nach oben zum Himmel und rief: Über dem Himmel uni unter dem Himmel bin ich allein erhaben. Alle drei Weltzeiten - die vergangene, die zukünftige und die gegenwärtige - sind im Leid. ich werde ihnen Ruhe geben.

Einfältig sinnlich ist hier in die Diesseitigkeit etwas ihr völlig Fremdes, Unzugängliches hereingestellt. Ein Sätzchen ist hier einem Kinde in den Mund gelegt, das nie ein Mensch in Worten aussprechen kann, er werde denn im selben Augenblick zum Irren oder Lügner. Und dennoch wußten empfängliche Menschen das Geheimnis, das ihnen an dem Buddha begegnet war, nicht anders auszudrücken, als mit diesem Sätzchen. Und über jedem, der die Buddhaschaft erstrebt, steht dieses Sätzchen wie ein Leitstern, besonders also über jedem Zen-Beflissenen. Nur weiß man im Zen, dass es sich hier um das abgründigste Geheimnis handelt, an welchem jedes gesprochene Wort zerbricht. Nie kann es Stimme annehmen und über die Lippen dringen. Es ist »das eine Sätzchen«, auf das alles ankommt. Aber es geht »der Stimme voraus«. Darum lässt es sich nicht weitersagen und ist für den, der es nicht in sich selbst in seiner vernichtenden Majestät vernimmt, weltenfern.

2 . Aber, wird der »objektiv« Denkende einwenden, das Sätzchen steht ja da! Im Câryanidâna, im Buddhacaritam und anderen Schriften ist es schwarz auf weiß zu lesen. Und haben nicht die Väter und Lehrer der Mönchsgemeinde ihren Tiefsinn daran gewendet und seinen Inhalt in

fassliche Lehrsätze auseinandergelegt, die man studieren, diskutieren und predigen kann? Die Dogmatiker zu Yüan-wu's Zeit hatten längst festgeprägte Formeln, die genau bestimmten, worin das Wesen eines Buddha besteht und wie ein jeder zur Buddhaschaft gelangen kann. Aber gerade damit wird das, was vor aller Rede liegt, ins Gerede herabgezogen, und die Sache selbst geht darüber verloren.

3. Diese »Sache«, um die es geht, reicht über alle Räumlichkeit hinaus und kann nur im Innersten des Menschenherzens erlebt werden. Wo dies eintritt, fallen alle Scheidewände in nichts zusammen. Der Buddha, das erstrebte Vorbild, der Helfer und Heiland, löst sich auf, wird namenlos. Das Ich, und mit ihm alle Ichs ringsumher, versinkt. Und aus Tiefen steigt ein neues Wesen auf und ist nichts als erhabene Würde. Und der

Mensch, zugleich erschrocken und beseligt, erkennt sich selbst in dieser Tiefe: das bist du eigentlich.

4. Jedoch auch dieses ist, fährt Yüan-wu fort, noch nicht das Höchste. Wer in dem so gewonnenen eigentlichen Sein verharrt, der wird es erleben, dass sich die ganze Welt um ihn verwandelt. Die Wunder dieser transparenten Lichtwelt sind es, deren Anblick die Blumenschmuck-Sutren, Avatamsaka und Gandavyûha, nach allen Richtungen in unbeschreiblich kühner Schau entfalten. Mit gutem Bedacht erinnert Yüan-wu hier an diese Dinge; denn er kennt den alten Fa-yän und weiß, dass wo immer der sich eines Schülers annimmt, ihm diese Wunderwelt vor Augen steht. Sie ist die Welt der Freiheit und des wahren Glücks, und ist doch keine andere als die, in der wir täglich leben. Sie meint der Meister, wenn er diesen Hui-tschau nun bei seinem Namen ruft.

5. Yüan-wu aber wird es beim Anblick seiner Hörer weh ums Herz. Werden sie etwas von alledem vernehmen, was die alten Meister in schwerem Kampf errungen haben Er kann nichts tun, als den Schülern deren Beispiel vorhalten, so wie sein eigener Meister »vom Berg des Fünften Patriarchen« (vgl. S. 50) es in einem Verse fordert, der für den geistigen Kampf des Buddha die Taten alter Kriegshelden zum Gleichnis nimmt.

Fa-yän Wen-i, der Vater der Fa-yän-Schule

Auch der Meister Fa-yän**14** gehört wie Yün-mën in die Nachkommenschaft von Dö-schan und Hsüä-feng, und zwar steht er, obwohl nur 21 Jahre jünger als Yün-mën, auf der mit Bodhidharma beginnenden Staffel der Schülergenerationen um zwei Stufen tiefer als dieser, also auf der fünfzehnten. Er stammte aus der Provinz Tschekiang, und zwar aus der landeinwärts von Hang-dschou gelegenen Stadt Yü-hang. Schon als sechsjähriger Knabe von seiner Familie in ein Kloster gebracht und der Obhut eines Abtes anvertraut, legte er als Jüngling in der Stadt Schau-hsing an der Hangdschou-

Bucht sein Mönchsgelübde ab und trat später in der nicht weit davon gelegenen Hafenstadt Ning-po in ein altehrwürdiges Kloster ein, das vor mehr als 450 Jahren von dem weitgereisten, von Ort zu Ort die Buddhalehre verkündenden und das Dhyâna, die Versenkungsübung, lehrenden Mönche Dharmamitra aus Kaschmir, also einem Vorläufer des Patriarchen Bodhidharma, begründet und dem Gedächtnis des großen Friedenskönigs Ashoka geweiht worden war. Hier, im Ashoka-Kloster, galt die strenge Regel für die Mönchszucht alten Stils, und in dieser sich zu üben, war nun des jungen Mönches Hauptaufgabe. Doch hatte er noch andere geistige Bedürfnisse, wie sich dies schon in dem Namen ausspricht, den er bei der Mönchsweihe angenommen hatte: Wen-i, japanisch: Bun-eki, was je nachdem »Bildungsvorteil« oder auch »Immer mehr Bildung« bedeuten kann. Die offenbar ansehnlichen Bücherschätze der klösterlichen Bildungsstätte kamen diesem

seinem Bedürfnis sehr entgegen und erlaubten es ihm, sich neben fleißiger Übung der Klosterregel nicht nur in die buddhistischen Lehrschriften, sondern auch in die chinesischen Klassiker und die lyrische Dichtung zu vertiefen, so dass er sich mit den Jahren auf allen diesen Gebieten hervorragende Kenntnisse erwarb. Nach Jahren des Studiums gelangte er aus innerem Antrieb heraus zu dem Entschluss, die Zen-Meister seiner Zeit aufzusuchen, nahm im Ashoka-Kloster seinen Abschied und wanderte südwärts nach der Provinz Fukien, wo bis 908 auf der Schneekuppe der berühmte Hsüä-feng gewirkt hatte und wo noch jetzt nicht wenige seiner Nachfolger zu treffen waren. Der erste Hsüä-feng-Schüler, den er aufsuchte, war Tschang-tjing, dessen Gedicht vom »Eis in Feuerglut« Yüan-wu in der Erläuterung zum vorhergehenden Gesang mitgeteilt hat und der damals zwei Wegstunden vom Westtor der Provinzhauptstadt Fu-dschou entfernt hunderte von Schülern um sich versammelt hatte. Der hohe Adel des seltenen Mannes erfüllte ihn mit Bewunderung und Sehnsucht, er suchte ihn wiederholt persönlich auf, ohne doch das Licht, das er erhofft hatte, zu finden. So wanderte er zur Stadt zurück, kam vor dem Westtor an den Westsee, geriet in wolkenbruchartigen Regen und suchte in dem nahegelegenen Kloster Zuflucht, welches dem Bodhisattva Kshitigarbha, chinesisch Di-tsang (japanisch Jizô), geweiht war. Hier wirkte ein Schüler des Meisters Tiefensand oder Hsüan-scha, welch letzterer ebenso wie Tschang-tjing und Yün-mën aus der Schule Hsüä-feng's hervorgegangen war. Dieser Enkelschüler Hsüä-feng‘s hatte selbst im Auftrag und mit Unterstützung des damaligen Königs von Fukien das Kloster aufgebaut und führte seitdem selbst den Namen Di-tsang. Er war nur sechzehn Jahre älter als Wen-i (Fa-yän), aber gerade das mochte die Annäherung der beiden begünstigen. Sie disputierten viel zusammen, denn der Gast aus dem Ashoka-Kloster in Ning-po hatte über die Grenzen des schlichten Buddhismus hinausgesehen und beschäftigte sich gern mit philosophischen Problemen. Eines Tages unterhielten sich die beiden über einen dogmatischen Traktat des Mönches Dschau (japanisch Jô, 384-414), Dschau-Lun (japanisch Jô-ron) genannt, der sich mit den ontologischen Fragen von Sein und Nichtsein, Einheit und Vielheit u. ä. befasst. Als sie an die Stelle kamen, wo es vom Menschen heißt: » Er hat dieselbe Wurzel wie Himmel und Erde, er ist mit allen Dingen eins«, fragte Di-tsang seinen Schüler: Bist nun du mit Bergen, Flüssen und der großen Erde dasselbe oder etwas anderes? Anders, erwiderte Wen-i (Fa-yän). Ohne ein Wort zu sagen hielt ihm Di-tsang zwei Finger

seiner Hand ausgestreckt entgegen. Wen-i (Fa-yän) verbesserte sich und sagte schnell: Dasselbe. Wieder streckte ihm Di-tsang die zwei Finger entgegen, ging wortlos davon und ließ den verwirrten Schüler in langem Schweigen sitzen.

Inzwischen war Wen-i Vorsitzer im Di-tsang-Kloster geworden. Aber schließlich drängte es ihn, weiterzuwandern, um noch andere Meister zu sehen. Da rief ihn Di-tsang eines Tages an: Vorsitzer Wen-i, wo willst du hin, wenn sich das Wetter aufklärt und die Wege wieder gangbar sind? Wen-i erwiderte: Ich habe kein bestimmtes Ziel; ich schlängle mich als Wandermönch auf Seitenwegen durch das Land. Di-tsang fragte: Wie steht es bei dir mit der Angelegenheit, in der die Mönche wandern? Darauf sagte Wen-i nur: Ich weiß nicht. Ich weiß nicht, sagst du, gab Di-tsang ihm zurück; nun ja, »ich weiß nicht«, diese Antwort trifft es am genauesten. Bei diesen Worten brach in Wen-i etwas auf, woran er bisher nicht im Traum gedacht hatte. (Dieses Gespräch bringt die nicht lange nach dem Bi-yän-lu entstandene Sammlung Tsung-yung-lu [japanisch Shô-yô-roku], in ihrem 20. Beispiel als besonderen »öffentlichen Aushang«.)

Es kam zum Abschied, und Meister Di-tsang geleitete seinen Vorsitzer bis ans Tor des in chinesischem Gartenstil angelegten Klosterhofes. Bei einem der Steinblöcke, die ihn zierten, fragte er den Scheidenden plötzlich: Du hast doch immer die Lehre vertreten: »Seele nur ist dieses Weltall«, die Dinge alle seien nur Bewusstheiten im eigenen Herzen. Hast du wirklich auch diesen Steinblock da im Herzen drin, oder liegt der noch davor draußen? Wen-i, sich auf den alten Weisheitsspruch zurückziehend, sagte: Herz ist alles, nichts ist draußen; ich sollte denken, auch der Stein da geht aus meinem Herzen nicht hinaus. Da seufzte Di-tsang auf und sagte: Ein schöner Wandermönch! Was der nur Gründe hat, sich einen Stein ins Herz zu setzen. Wen-i hätte gerne etwas erwidert, es fiel ihm aber nichts ein; er merkte, dass noch etwas bei ihm nicht in Ordnung sei, besann sich anders und bat den Meister, ihm noch länger im Kloster dienen zu dürfen.

Di-tsang gewährte es, hielt ihn aber seitdem von sich in gemessener Entfernung. Wen-i blieb sich selber überlassen und quälte sich nun immer zäher mit seinen philosophischen Problemen ab, wozu er sich die Nahrung aus dem Blumenschmuck- oder Avatamsaka-sûtra, und besonders dessen wichtigstem Teil, dem Gandavyûha, mit seiner Lehre von der allseitig gegenseitigen Durchdringung und Durchleuchtung holte. Aber sooft er vor dem Meister seine Gedanken darüber aussprach, lachte ihn dieser aus und sagte: Du hast von echtem Buddhatum noch immer keine Ahnung; das ist von Haus aus

ganz etwas anderes als alle diese Theorien. Wen-i wußte sich in seiner Not nicht mehr zu helfen und warf sich schließlich stöhnend vor dem Meister auf die Knie: Erbarmt Euch über mich; ich bin mit meinem Verstand am Ende, ich finde keine Worte mehr. Da richtete sich Di-tsang streng und würdig auf und sagte nur: Rede einfach nur von echtem Buddhatum, dann wird sich alles finden. Wen-i war es, als zerrissen diese Worte ihm das Trommelfell. Der Schweiß trat ihm aus allen Poren. Dem Wasserbottich war der Boden ausgeschlagen, das Wasser ausgelaufen, kein Mond mehr konnte sich

darin spiegeln. Er fand sich in der leeren, offenen Weite und sah mit einem Schlage alles anders. Di-tsang trug kein Bedenken mehr, auf den hochbegabten Mann das Siegel seines eigenen Meisters Hsüan-scha zu übertragen, und dieser konnte nun im Frieden seine Straße ziehen. Nach einer Angabe soll sich dies im Jahr 935 zugetragen haben; dann hätte Wen-i die Reife für die Wirksamkeit als Meister genau mit fünfzig Jahren erreicht! Man scheint es damals mit der Reife ernst genommen zu haben.

Von Fu-dschou in Fukien wanderte Wen-i nach Kiangsi und kam dort wieder in eine Stadt Fu-dschou, die etwa 100 km südlich des Poyang-Sees gelegen ist. (Das Fu im Namen der Stadt in Fukien bedeutet Glück, das in Kiangsi dagegen Besänftigung.) Hier übertrug ihm der Mandarin des Landbezirks die Leitung eines Klosters, so dass er nunmehr öffentlich als Meister auftrat und bald die jungen Wandermönche sich zu Hunderten bei ihm einfanden. So wurde mit der Zeit auch der in Nanking regierende Herrscher des damaligen Teilstaates Süd-Tang auf Wen-i aufmerksam, berief ihn in seine Hauptstadt, stellte ihm ein Kloster zur Verfügung, behandelte ihn mit Ehrerbietung und holte (bis zu seinem Tod im Jahr 943) häufig seinen Rat ein. Später konnte Wen-i auf den schönsten Berg der Großstadt übersiedeln, den Tjing-liang-schan, den Berg zur Reinen Kühle, der im Westen noch innerhalb der riesigen Stadtmauer sich erhebend, einen großartigen Ausblick auf den gewaltigen Strom und ostwärts über die Stadt weg auf den Schutzberg gegenüber, den Becherberg, gewährt. Dieses Kloster zur Reinen Kühle hat er dann für die ganze Folgezeit zum Hauptsitz seiner Fa-yän-Schule gemacht, welche innerhalb der großen Zen-Gemeinschaft ihre besondere Note pflegte, indem sie sich nach Fa-yän's Vorbild stets auch mit philosophischen Problemen abgab und ganz besonders sich dem Studium der Avatamsaka-Sutren und ihrer Lehren widmete. Dort hat ihm noch kurz vor seinem Ende, nachdem der Teilstaat Süd-Tang 956 in den Machtbereich des von Norden her allmählich ausgreifenden »Späteren Dschou-Reiches« (Vorläufer des nachherigen Sung-Reichs) geraten war, auch dessen Herrscher, der tüchtige Guo Yung (mit dem Kaisertitel Schi-dsung), seine Verehrung bezeigt und dem im Sommer 958 feierlich Entschlafenen den Ehrentitel Großes Auge des Gesetzes, Da Fa-yän, verliehen, unter welchem er seitdem bekannt ist.

Der vielgelesene Zen-Schriftsteller Daisetz' T. Suzuki behandelt in der

dritten Serie seiner »Essays in Zen-Buddhism« das Verhältnis der Zen-Schulen zu der Identitätslehre des Blumenschmuck- oder Avatamsaka-sûtra und insbesondere des dazugehörenden Gandavyûha in vier bemerkenswerten Abhandlungen. Er führt aus, dass die starke Abneigung der strengen Zen-Schulen gegen jede theoretische Beschäftigung mit Glaubensinhalten schließlich eine völlige Abkehr von den Avatamsaka-Studien zur Folge gehabt habe. Er bedauert diese Entwicklung, weil Zen, genauer besehen, nichts anderes sei, als die praktische Anwendung

eben der Avatamsaka-Lehre auf das eigene Leben, diese beiden Richtungen also mindestens für denkende Menschen aufs engste zusammengehören. Für diesen Zusammenhang ist Fa-yän's Leben und Wirken ein deutlicher Beleg. Er hat nach dem entscheidenden Gespräch mit Di-tsang doch auch wieder das Gandavyûha hervorgeholt und seinen Nachfolgern die Beschäftigung mit diesem ungeheuer kühnen und erhebenden Lehrsystem empfohlen. Gleichwohl ist er durch das Erlebnis bei Di-tsang etwas ganz anderes geworden als ein bloßer Avatamsaka-Gelehrter. Er ist bis dahin durchgedrungen, wo die verschlungenen Wege dieser Lehre alle sich in ein einziges Meer von Licht auflösen, hat in diesem Licht gelebt und hat daran gearbeitet, andern dafür die Augen zu öffnen. In dem Beispiel, welches folgt, bildet zwar die ganze Herrlichkeit, in der die Avatamsaka-Lehre das Buddhalicht erstrahlen lässt, den Hintergrund. Aber geredet wird davon kein Wort. Es ist alles nur auf eigenstes Erleben abgestellt, und das beginnt stets in der denkbar unscheinbarsten Weise, still verborgen. Fa-yän's besondere Kunst als Meister bestand, wie das folgende zeigen wird, gerade darin, diesen innersten, dem gewöhnlichen Auge und Ohr verborgenen Vorgängen mit unglaublich feinem, sicherem Spürsinn nachzugehen, so dass er genau den Augenblick erkannte, wann ein Schüler für die große Einsicht reif war, und genau das Wort fand, welches jenem die entscheidende Hilfe bringen konnte. Der Meister »Spiegelreine« oder Djing-tjing, welchem wir im 16. Beispiel begegnen werden, scheint einer der ersten gewesen zu sein, welche dieses intimste Zusammenwirken von Meister und Schüler mit dem Vorgang verglichen, welcher beim Ausschlüpfen eines Küchleins aus dem Ei stattfindet. In dem Augenblick, in dem das Küchlein dazu reif wird, ist ihm auf dem Oberschnabel ein feines Hornstäbchen gewachsen, womit es von innen an der Eischale zu feilen beginnt. Sogleich hört aber auch die Henne das Geräusch und beginnt im selben Augenblick die Schale aufzupicken und das Küchlein zu befreien. In dieser seltenen Kunst war Fa-yän Meister.

Davon folgt hier ein Beispiel. Es berichtet von dem späteren Meister Hui-tschau, und wie ihm Fa-yän im entscheidenden Augenblick half. Sonst weiß man von ihm wenig, nur dass er in hohem Ansehen stand und im Jahr 979 gestorben ist.

Die entscheidende Aussprache ist, Fa-yän's Art entsprechend, von

äußerster Kürze. Um so mehr ist Yüan-wu daran gelegen, den Blick darauf zu lenken, was hier zwischen beiden vorgeht. Um so ausführlicher ist daher dieses Mal sein Hinweis, um so klarer seine Erläuterung.

Zum Verständnis des Beispiels

Die Frage nach Sinn und Inhalt des Namens Buddha ist die Kernfrage des Buddhismus, welche jeder stellt, der sich mit dieser geistigen Macht beschäftigt. Sie steht am Anfang und am Ende der inneren Entwicklung,

genauso wie im Christentum die Frage: Wie dünkt euch um den Christus! (Matth. 22,42). Sie war auch in den Zen-Klöstern die häufigste Frage, die an die Meister gerichtet wurde, und die Antworten, die uns von diesen überliefert sind, zählen in die Hunderte. Der Unterschied gegenüber der Christusfrage ist nur der, dass bei dieser letzteren ganz bestimmte »geschichtliche« Vorgänge vorausgesetzt sind: Gottes Führung mit dem Volke Israel, die Verheißung des Messias, Geburt und Erdenwandel, Leiden, Tod und Auferstehung Jesu von Nazareth, Vorgänge, welchen der Glaubende zunächst einfach als gegebenen Tatsachen gegenübersteht. Dieses harte Gegenüberstehen von menschlichem Subjekt und übermenschlichem Objekt ist, wie schon dem indischen Vedânta, so auch dem Buddhismus fremd. Gewiss wird auch hier mit Liebe und in frommer Andacht der Geburt des Königssohnes Gautama gedacht, seiner Flucht aus der verderbten Welt, ganz besonders jener Nacht des großen Erwachens, seines heiligen Wandels, seines Lehrens bis zum Eingang ins Nirvâna. Aber dieses alles ist doch von Anfang an stets so gemeint, dass der Weg des Buddha jedes Menschen Weg ist, dass Buddha am Anfang und am Ende alles Werdens steht, dass jede Scheidewand, die ihn von irgendeinem Menschen trennt, in jedem Augenblick einfallen kann, so dass man nicht mehr sagen kann: dort Buddha und hier ich. Auf dem Boden christlicher Verkündigung kommt dieser Geistesart am nächsten das Johannesevangelium, wo die Geschichte Jesu, unlöslich verknüpft mit irdischem Geschehen, doch planmäßig eingeschaltet ist in einen ewigen Stromkreis, beginnend mit dem Wort, das im Anfang bei Gott und selbst Gott war und endend mit dem Geist, dem Parakleten. Aber auch hier wird die strenge Unterscheidung zwischen Gott und Menschen, Christus und Gläubigen niemals angetastet. Ganz anders im Buddhismus, und zwar nicht etwa, weil hier nicht genauso scharf unterschieden würde. »Solange du es nicht in persönlicher Audienz vernommen hast, ist es, als trennten Tausende von Welten dich von ihm«, hat Yüan-wu im ersten Abschnitt seines Hinweises gesagt. Nur behauptet der Buddhismus das Unglaubliche, dass diese Trennung bloß ein flüchtiger Schein ist, und dass man das Zerreißen dieses Scheins, das Versinken aller Trennungswände in sich selbst erleben, ja dass man auch im Bann der Unterscheidungen doch nur von dieser Einheit leben kann. Auf die Buddhafrage angewandt bedeutet dies, dass die Frage nach der Heilsbedeutung des zum Buddha gewordenen Königssohnes Gautama von untergeordneter Bedeutung ist. Man erwähnt ein Wort

an seine Jünger, das ihm zugeschrieben wird: Ich bin gewordener Buddha, ihr seid werdende Buddhas. Buddha werden ist das Wichtige, nicht was Buddha war. Das steht bei Hui-tschau, welcher hier zu Fa-yän kommt, im Vordergrund. Und wenn man auf die merkwürdig verschämte Art seiner Frage achtet, als werde sich der Meister wundern, dass er, Hui-tschau, damit noch immer nicht fertig sei, so darf man daraus schließen, dass er sich mit dem Ziel, Buddha zu werden, gewiss schon jahrelang beschäftigt hat, nicht etwa nur

studierend, sondern in heißem Ringen um das Heil. Er weiß genau Bescheid in allem, was Buddha betrifft, er kennt die ganze Überlieferung, er verehrt den Buddha als das Höchste und übt sich täglich, ihm gleich zu werden. Doch je weiter er vorankommt, um so weiter rückt das Ziel nur von ihm weg, um so undurchsichtiger wird ihm die ganze Buddhafrage.

In dieser Not sieht Fa-yän ihn nun kommen; er kennt sie, und wahrscheinlich wartet er schon lange auf diesen Augenblick. Er sieht genau den Splitter in des Fragers Auge, der ihn am Sehen hindert. Der Splitter ist nichts anderes als eben jener Name: Buddha. Den meint er immer noch vor sich und außer sich zu haben, der ist für ihn noch immer eine fremde Sache. Auf diesem Weg kommt er freilich nie zum Ziel. Es ist, wie Yüan-wu in dem Hinweis sagte: »Erst da, wo man für sich allein und ohne Buddha sich selbst erhaben nennt« usw. Kein Wort also von Buddha. Du bist Hui-tschau, das genügt. Nichts anderes hat diesem Mann gefehlt, als einmal bei seinem Namen gerufen zu werden. Überlegung braucht es dabei nicht. Hui-tschau weiß im selben Augenblick schon alles. Und sieht, wie Yüan-wu es im Hinweis ausdrückt, in sich und um sich große Lichteshelle.

Zum Gesang

In der klassischen Kunstform der Strophe von vier siebenfüßigen Zeilen, wie die Dichter der Tangzeit sie zur Vollendung gebracht haben, singt Hsüä-dou von dem Wunder, das sich auf der Höhe des Bergs der Reinen Kühle, des Tjing-liang-schan, mit seinem herrlichen Blick auf den Yang-tse-kiang zwischen Fa-yän und Hui-tschau begeben hat. Dort ringt der Mönch wohl schon seit Jahren um Licht und Freiheit des Herzens. Es ist für ihn ein langer Winter. Aber je länger er dauert, um so näher ist auch der Frühling. Wir haben gesehen, wie Yüan-wu daran gelegen ist, aus dem winterlichen »will und will nicht wehen« bereits das erste leise Wehen herauszuhören.

Doch ist es gar nicht nötig, das Bild sofort deuten zu wollen. Es will zunächst in seiner sinnfälligen Lebendigkeit genossen werden. Es spricht so um so deutlicher. Das Land am unteren Yangtsekiang liegt

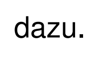
trotz seiner südlichen Lage noch immer unter dem Einfluss der gewaltigen Temperaturunterschiede zwischen Winter und Sommer, wie sie das chinesische Kontinentalklima kennzeichnen. Dabei vollzieht sich der Übergang von der Winterkälte zur Wärme des Frühjahrs hier wegen der Nähe des kühleren Meeres sogar noch langsamer als im trockenen Norden. Noch im April ist es in Schanghai kaum wärmer als in Peking, obwohl die Pflanzenwelt schon längst zu sprechen und zu blühen begonnen hat. Erst wenn auch das Meer hinreichend erwärmt ist, setzen von Osten her die milden Winde ein. Hui-tschau ist ein echter Sohn dieses Landes. Lange schon bereitet sich der Frühling in ihm vor. Er ist bereits überfällig.

Aber das richtige Gefühl des Frühlings bleibt noch aus. Das peinigt ihn und treibt ihn zu dem Meister.

Trotzdem ist bereits der Frühling da. Im Blütendickicht der Büsche auf den Feldern heckt das scheue Yangtse-Rebhuhn seine Jungen. Schon sind sie ausgeschlüpft, man hört den Ruf der Henne: »nan-nan«, und man begrüßt ihn als den ersten Ruf des echten Frühlings. Zarter als mit diesem Bild lässt sich wohl schwerlich sagen, was zwischen Fa-yän und dem Frager vorgeht. Das Rebhuhn ruft nan-nan; der Meister ruft: Hui-tschau! So wie das Küchlein weiß, was mit nan-nan gemeint ist, so weiß es Hui-tschau ohne die geringste Überlegung, was gemeint ist, wenn der Meister ihn beim Namen ruft. Das ist mehr als irgendeine Weisheitslehre. Es ist, wie Rilke sagen würde, »die heimliche leise Gewahrung, die uns im Inneren schweigend gewinnt«. Es ist, wie Yüan-wu sagt, »das Sätzchen, das der Stimme vorausgeht«.

In der zweiten Hälfte des Gesangs wechselt die Szene vom Yangtse über nach dem Norden, wo der ungestüme Gelbe Strom, der Huang-ho, von seinem nord-südlichen Laufe plötzlich scharf nach Osten umbiegt, um aus dem Gebirge, das ihn bis dahin eingedämmt hat, in die nordchinesische Ebene einzutreten. Dort hat nach alter Überlieferung der sagenhafte Herrscher Yü, um dem Strom einen Ausweg zu bahnen, das Gebirge durchstochen und das mächtige Gefälle durch starke Wehre in drei Stufen aufgeteilt, um davon Kanäle zur Bewässerung des fächerförmig sich ausbreitenden weiten Ackerlandes abzuleiten. Dort, erzählt die Sage, kommen alljährlich am dritten Tag des dritten Monats bergwärts ziehende Karpfen angeschwommen und versuchen sich an den Wasserfällen in die Höhe zu schnellen. Gelingt es einem, so verwandelt er sich in einen Drachen, Lung, die glückliche Verkörperung aller aufsteigenden Kräfte, wie sie in Kämmen des Gebirges, namentlich aber im Aufsteigen der Wolken, ihrem freien Flug und dann in ihrer Ballung zu Gewitter, Blitz und Donner in Erscheinung treten. Die meisten dieser Fische freilich kommen nicht hinauf und müssen mit Verwundungen am Kopf umkehren.

Dass Hsüä-dou auch mit diesem Bild auf Hui-tschau zielt und dann im letzten Vers auf alle, welche an ein Wunder dieser Art nicht glauben können, bemerkt der Leser selbst. Ein übriges gibt Yüan-wu noch


dazu.

Achtes Beispiel

Tsui-yän's Augenbrauen

Hinweis

Wo man's versteht, da bietet mitten unterwegs das Nötige sich an, so wie der Drache [ganz von selbst] sein Element im Wasser findet, der Tiger seinen Hang erklettert. Wo man nicht versteht, da macht sich die weltläufige Weisheit breit, da verfängt sich der Ziegenbock in der Hecke; da lauert der Bauer bei seinem Baumstumpf und wartet auf den Hasen.

Das eine Mal ist ein gesprochenes Wort wie ein kauernder Löwe, das andere Mal gleicht es dem prächtigen Schwert des Fürsten mit dem diamantenen Donnerkeil. Einmal schneidet es den Menschen in der Welt die Zunge ab; und wieder einmal fügt es sich der Welle, folgt der Woge.

Wo mitten unterwegs das Nötige sich bietet, da begegnen sich die Gleichgestimmten [im Verständnis]. Man unterscheidet innere Regung und was sich zu ihr schickt. Man weiß um Wohl und Wehe untereinander, bezeugt sich und erweist sich wechselweise. Wo aber die weltläufige Weisheit sich breit macht, da muss man, mit dem Einauge der Erkenntnis ausgerüstet, nach allen zehn Richtungen hin in aller Ruhe abschneiden und schroff dastehen wie eine Wand von tausend Klaftern.

Darum heißt es: »Das Große Wirken, wo es in Erscheinung tritt, weiß nichts von Regel und Geleise.« Das eine Mal ergreift es einen Grashalm und macht ihn sich zum Goldbuddha von sechzehn Fuß. Das andere Mal nimmt es den Goldbuddha von sechzehn Fuß und macht sich daraus einen Grashalm.

Sagt mir einmal: Welcher vernünftige Sinn liegt alle dem zugrunde? Versteht ihr es denn auch bis in die letzte Feinheit? Versuchen wir's mit einem Beispiel! Sehet her!

Das Beispiel

Wir legen vor:

TSUI-YÄN, zum Beschluss der sommerlichen Übungszeit, unterwies seine Hörer mit folgenden Worten:

Den ganzen Sommer über habe ich euch Brüdern zuliebe geredet und geredet. Seht her, ob Tsui-yän noch seine Augenbrauen hat!

Bau-fu sagte: Bei Leuten, die das Diebsgewerbe treiben, ist im Herzen alles hohl. Tschang-tjing sagte: Gewachsen sind sie!

Yün-mën sagte:. Sperre!

Zwischenbemerkungen zum Beispiel

»Tsui-yän: Den ganzen Sommer über habe ich euch Brüdern zuliebe geredet und geredet.« - Wie hätte man das auch merken sollen, wo er doch immer den Mund auftat? [Echtes Reden ist stumm; tut einer den Mund auf, so redet er im eigentlichen Sinn schon nicht mehr.]

»Seht her, ob Tsui-yän noch seine Augenbrauen hat.« - Es sind ihm nur zum Überfluss auch noch die Augäpfel herausgefallen. - Auch die Nasenlöcher sind weg! [Er hat der eigentlichen Wahrheit gegenüber mit seinem Gerede überhaupt das Gesicht verloren, kann sich nicht mehr sehen lassen.] - Er wird wie ein Pfeil zur Hölle fahren.

»Bau-fu sagte- Bei Leuten, die das Diebsgewerbe treiben, ist im Herzen alles hohl.« - Klar! - Hier gilt das Wort: Diebe verstehen

einander.

»Tschang-tjing sagte: Gewachsen sind sie!« - Dem fällt die Zungenspitze auf den Boden herunter! [so lang streckt er sie mit seiner Aufschneiderei heraus.] - Auf die eine Dummheit folgt die andere. [Auf die des Tsui-yän fällt Tschang-tjing herein.] - Aber so hatte ich es gerade erwartet.

»Yün-mën sagte: Sperre!« - Wohin sollen sie jetzt davonlaufen? [Yün-mën behandelt alle drei, Tsui-yän, Bau-fu und Tschang-tjing, als Schwindler, die festgenommen zu werden verdienen. Er verwehrt ihnen diese Reden.] - Über dieses Wort springt in der ganzen Welt kein Kuttenmönch weg. - Sie ist aufgebrochen! [Direkter Aufruf Yüan-wu's an die Hörer: jetzt geht die Sperre für euch auf! Denn sie kann jeden Augenblick einmal aufgehen, und zwar gerade dann, wenn man davor steht und nicht weiter kann. Und diesen Augenblick muss man sofort benützen.]

Erläuterung des Beispiels

Bei den Alten pflegte man den Meister früh und spät aufzusuchen und ihn um Gehör zu bitten. Dass aber Tsui-yän darin am Schluss der sommerlichen Übungszeit an seine Hörer diese Frage stellt, das ist schon wie ein

einsam steiler Gipfel, das, man kann schon sagen, schreckt den Himmel auf und setzt die Erde in Bewegung.

Saget mir einmal: Ist denn in der ganzen großen Sammlung von 5048 Bänden Sutrenschriften, die doch über Geist und innerste Natur, über plötzliche und stufenmäßige Erleuchtung nichts ungesagt lassen, irgend etwas dieser Art vermeldet? In der langen Reihe geschieht es nur dieses eine Mal. Tsui-yän steht mit diesem Ausspruch einzig da. Seht euch nur an, was er da sagt.

Saget mir einmal: Worauf will er denn hinaus? Wenn einer dieser Alten seine Angel auswirft, so sind das schließlich keine Streiche in die leere Luft, vielmehr hat er dabei unter allen Umständen etwas Vernünftiges, was andern helfen soll, im Sinn.

Viele verstehen ihn falsch, indem sie erklären, bei hellem Sonnenschein und blauem Himmel [wo alles in schönster Ordnung sei] rede Tsui-yän aufs Geratewohl daher und werfe eine Frage auf, wo gar keine sei. Weil am letzten Tag der Übungszeit die Teilnehmenden in allgemeiner offener Aussprache ihre Fehler bekennen, so komme er ihnen, indem er sich selbst der Musterung unterziehe, zuvor und beuge so der Musterung durch andere vor. Freut mich! Hat mit der Sache nichts zu tun! So legen es sich Leute aus, die, wie wir sagen, mit dabei sind, den Stamm des indischen Fremdlings auszurotten. Wenn die Lehrer unseres Glaubens, die von Geschlecht zu Geschlecht im Land auftreten, nicht lehren, unterweisen, Aufschluss geben, so ist ihr ganzes Treiben nutz- und zwecklos. Was sollen sie denn sonst beabsichtigen? Wer dagegen an diesem Punkt richtig durchzublicken vermag, der wird erst recht bemerken, wie trefflich dieser Alte sich auf die Künste verstand, mit denen der Bauer seinen Pflugochsen durch das Brachfeld lenkt oder mit denen einer einem Hungrigen seine Speise entreißt. [Wenn der Ochse links will, reißt ihn der Bauer nach rechts, und umgekehrt. Tsui-yän will damit, dass er, was er geredet hatte, selbst in Frage stellt, die Schüler warnen, seine Worte nicht so zu verstehen, als wiesen sie unentwegt und stur in eine ganz bestimmte Richtung. Die Schüler sollen auch mit seinen Worten nicht fortgehen, als hätten sie daran nun eine Speise für die Zukunft. Im Gegenteil, die reißt ihnen Tsui-yän wieder aus der Hand. Nur was sie schon gegessen haben, was ihr Eigenes geworden ist, kann ihnen niemand nehmen.]

Legt man den Leuten heutzutage diese Frage Tsui-yän's vor, so kauen sie am Wortlaut und raten an den Augenbrauen herum. Dagegen seht euch jene an, die mit ihm unter einem Dache wohnen! Wie die es ganz von selber wissen, wohin der seine Füße setzt, wie sie durch all sein tausendfach gewendetes, zehntausendfach gewandeltes, knotiges und kantiges Gefasel sich unbeirrt durchschlagen und so dessen fähig werden, ihm mit solchen Worten [wie das Beispiel sie erzählt] Bescheid zu geben. Wäre seine Frage nicht so außerordentlich und einzigartig, wie könnte es dann sein, dass jeder von den dreien, Yün-mën, Bau-fu und Tschang-tjing, sie schmatzend aufnimmt und ihm auf seine Weise respondiert?

Bau-fu erwidert: Bei Leuten, die das Diebsgewerbe treiben, ist im Herzen alles hohl. Gerade dieser Ausspruch hat viele dazu verführt, Tsui-yän’s Worte in der vorhin besprochenen Weise aus vorgefasster Meinung heraus zu missdeuten. Saget mir einmal: Was meint Bau-fu denn eigentlich? Dass ihr mir aber nicht einfach den Wortlaut anseht, als bekämet ihr auf diesem Weg den Alten zu Gesicht! Bringst du [im Unterschiedlichen befangene] Gefühle und Gedanken vor, wird dir Bau-fu die Augäpfel auswechseln. Solche Leute merken gar nicht, dass Bau-fu mit seinem Ausspruch, der alles auf den Kopf stellt, dem Tsui-yän seine Beine abgehauen hat [ihm den Boden unter den Füßen weggezogen hat, so dass er mit seiner Frage im Leeren schwebt - wobei nur zu bedenken wäre, ob er nicht gerade damit Tsui-yän's Sinn und Meinung am besten getroffen hätte].

Tschang-tjing sagte: Gewachsen sind sie! Manche behaupten, Tschang-tjing gehe eben in Tsui-yän's Fußstapfen, deshalb rede er so. Die haben's schön erfasst! Hat mit der Sache nichts zu tun! Sie bemerken nicht, dass Tschang-tjing mit dieser Antwort ganz aus freien Stücken seine eigene Meinung ausspricht. jeder der beiden hat etwas, worin er sich selber in Person ausspricht. Lasst mich euch einmal fragen: Was ist denn der Sinn davon, dass Tschang-tjing sagt: Gewachsen sind sie? Das ist gerade, als zöge er im Angesicht des kunstgeübten Meisters das edle Schwert des Fürsten mit dem diamantenen Donnerkeil, um es sofort frei nach Bedarf zu schwingen. Erst wenn ihr fähig seid, die unablässig strömenden Gedanken eures Innern mit ihren Theorien und Erklärungen zu zerschlagen, das kluge Fragen, was das Bessere, was richtig oder falsch sei, abzuschneiden, wird euch der Blick aufgehen für den Standort, von dem aus Tschang-tjing auf die Frage Tsui-yän’s eingeht.

Yün-mën sagt: Sperre! Das ist nun allerdings ganz außerordentlich. Nur ist es sehr schwer zu ergründen. Dieser große Meister übte bei der Unterweisung häufig, was er »das Zen des einen Wortes« nannte. Seht nur, wie dieser Alte dem Augenblick gemäß zwanglos und ungesucht Bescheid gibt, ganz anders, als die Menschen heutiger Zeit. Das, ist die Art und Weise, wie er einen Ausspruch von sich gibt.

Trotzdem liegt Yün-mën’s eigentliche Meinung keineswegs in diesem Wort [Sperre! Halt!]. Wenn sie aber darin nicht liegt, so saget mir einmal: wo denn sonst? Da gilt es, sorgsam und genau mit sich zu

Rate zu gehen; dann erst wird man auch das begreifen. Wer ein helles, klares Auge hat, dem stehen auch die Mittel zu Gebote, sich den Himmel zu erhellen und die Erde zu beleuchten, und in einem Nu ist alles um ihn ein Geklingel von Juwelen.

Um dieses einen Wortes Sperre willen [d. h., weil das ihm unter allem, was die Freunde sagten, das Wichtigste ist] nimmt Hsüä-dou die Worte der drei andern [Tsui-yän, Bau-fu und Tschang-tjing] mit hinzu, zieht durch alle seine Perlenschnur und reiht sie im Gesange aneinander.

Gesang

Mit Tsui-yän, wie er die Seinen lehrt,

Nimmt keiner seit ältesten Zeiten es auf.

Zum Dank hat ihm einer die Rede gesperrt.

Wer Geld verliert, nimmt Strafe in Kauf.

Bau-fu, den hat es fortgeschwemmt.

Bekrittelt, lobt er? Schwierige Frage.

Tsui-yän, der plappert ungehemmt.

Dass der ein Dieb ist, liegt am Tage.

Ein weißer Zierstein ohne Fehl:

Ob echt, Ersatz, wer scheidet es schnell?

Tschang-tjing, der weiß es, leiert's her:

Sein Brauenhaar wuchs ihm noch mehr.

Zwischenbemerkungen zum Gesang

»Mit Tsui-yän, wie er die Seinen lehrt.« - Dieser alte Dieb! - Er ist ein Verderber der Jugend aus unseren Häusern.

»...nimmt keiner seit ältesten Zeiten es auf« - Keiner von all den Tausenden, Zehntausenden! - Aber doch einer oder ein halber. [Vor

allem Yün-mën.] - Es stimmt genau [was Hsüä-dou hier sagt].

»Zum Dank hat ihm einer die Rede gesperrt.« - Traut er ihr nicht? - Das ist allerdings ganz außerordentlich. - Wenn es ein Mann darnach ist, dann, aber auch erst dann versteht man, dass er so etwas sagen kann.

»Wer Geld verliert, nimmt Strafe in Kauf« - Da bleibt einem ja der Atem weg! Da versagt die Stimme! [Dass man für Geldverlust auch noch bestraft werden kann! Schreiendes Unrecht!] - Auch Hsüä-dou selbst verliert nicht wenig. [Auch er gibt sich in Worten zuviel aus; macht sich desselben Fehlers schuldig, wie Tsui-yän. - Im Takt zu seinem Sang lasst uns ihn hauen!

»Bau-fu, den hat es fortgeschwemmt.«- Und Hsüä-dou schwemmt es mit ihm fort in gleicher Richtung. - Sie treiben es immer weiter mit ihrem Geschaukel. - Zu Zweien, zu dreien!

»Bekrittelt, lobt er? Schwierige Frage.« - Lässt er los? Hält er fest? - Wer ist bereit, mit ihm [Bau-fu] zu leben und zu sterben [so, wie Bau-fu mit Tsui-yän, wie Hsüä-dou mit Bau-fu usw.]? - Hsüä-dou hätte besser daran getan, ihn [Bau-fu] nicht zu schelten.

»Tsui-yän, der plappert ungehemmt.« - Dieser Feldfuchsgeist! - Soll er doch den Mund halten!

»Dass der ein Dieb ist, liegt am Tage.« - Gegen diese Behauptung ist nichts einzuwenden. - Jetzt haben wir ihn festgenommen. [Haben uns

Tsui-yän zu eigen gemacht, verstehen ihn. Dabei kommt alles darauf an, ihn rasch zu fassen; sonst entschlüpft er.]

»Ein weißer Zierstein ohne Fehl:« - Könnt ihr einen solchen denn auch sachverständig begutachten? - Die Welt weiß gar nicht, was er wert ist.

»Ob echt, Ersatz, wer scheidet es schnell?« - Die meisten Steine dieser Art sind ja doch nur Ersatz. - Dem Mönch vom Berge [mir, Yüan-wu] fehlt für so etwas das Auge. - Aber der fremde Mönch mit den blauen Augen! [Bodhidharma, der sieht den Unterschied genau.]

»Tschang-tjing, der weiß es, leiert's her:« - Umgehende Geister kennen einander. - Dazu muss man schon ein Tschang-tjing sein; der erst ist dazu imstande. - Aber eine Hälfte davon hat er noch nicht erfasst [die bleibt für dich zu holen frei].

»Sein Brauenhaar wuchs ihm noch mehr.« - Wo ist es denn! - Vom Scheitel bis zur Sohle ist auch nicht ein Hälmchen gewachsen!

Erläuterung des Gesangs

Würde Hsüä-dou in seinem Gesang es den Leuten nicht mit solch barmherziger Güte zeigen, wie könnte man ihn sonst einen Freund und Mann des Segens nennen? Das ist die Art der Alten. Er kann es nicht lassen, alles Stück für Stück ausführlich herzuzählen.[1]

Hsüä-dou behauptet, seit den ältesten Zeiten sei keiner gewesen, der es mit Tsui-yän aufnehmen könne. Und doch hatte dieser nur gesagt: Seht her, ob Tsui-yän noch seine Augenbrauen hat. Was ist denn dabei so Besonderes und Außerordentliches, dass man sagen könnte, seit den ältesten Zeiten komme ihm keiner gleich? Da muss man wissen, dass wenn einer der Alten den Mund auch nur zu einem Wort, zu einem halben Sätzchen auftut, es nie nur für den Augenblick zurechtgemacht ist, dass man, um es richtig zu verstehen, Augen

haben muss, die das Maß für Himmel und Erde bestimmen. Wenn Hsüä-dou nur ein Wort, ein halbes Sätzchen spricht, so wirkt es wie das prächtige Schwert des Fürsten mit dem diamantenen Donnerkeil, wie der Anblick eines kauernden Löwen. Dann ist es wie Funken aus dem Feuerstein, wie das Zucken eines Blitzlichts [es erhellt ein ganzes Panorama]. Wenn einer nicht ein [drittes] Auge auf dem Scheitel oben hat, wie soll er das, worauf es diesen Alten ankommt, sehen können, wie seine Intuition, mit der er frischweg behaupten kann, dass dieses Wort Tsui-yän's an seine Hörer seit den ältesten Zeiten nicht seinesgleichen hat, also auch über Dö-schan's Stock und Lin-dji's Ho'! hinausgeht? Saget mir einmal: Wozu will Hsüä-dou denn mit diesem seinem Urteil anderen verhelfen? Wie nehmt denn ihr es jetzt gerade auf? Er sagt ja doch: Mit Tsui-yän, wie er die Seinen lehrt, nimmt keiner seit ältesten Zeiten es auf.

»Zum Dank hat ihm einer die Rede gesperrt. Wer Geld verliert, nimmt Strafe in Kauf,« Was soll das bedeuten? Mag einer noch so helle Augen haben, um durch die »Sperre« hindurchzusehen, muss er es doch an

dieser Stelle sehr genau nehmen, bis er es begreift. Sagt mir einmal: Ist es nun Tsui-yän, der hier dafür bestraft wird, dass er Geld verloren hat? Oder hat Hsüä-dou Geld verloren und wird dafür bestraft? Oder hat Yün-mën Geld verloren und wird dafür bestraft? Wenn es dir gelingt, das zu durchschauen, so gestehe ich dir zu, dass du mit Augen ausgestattet bist.

»Bau-fu, den hat es fortgeschwemmt. Bekrittelt, lobt er? Schwierige Frage!« Setzt nun er [Hsüä-dou, mit diesem Vers] sich selbst herab und lobt die Alten? Saget mir einmal: Wo steckt denn bei Bau-fu [in seiner Antwort auf Tsui-yän's Ausspruch] ein Tadel, und wo ein Lob? [Die Meinung ist: nirgends. Es handelt sich überhaupt nicht um die Entscheidung zwischen Lob und Tadel, sondern um die freie Weite, in der es weder Lob noch Tadel gibt.]

»Tsui-yän, der plappert ungehemmt. Dass der ein Dieb ist, liegt am Tage. « Sagt mir einmal: Was hat er denn gestohlen? Hsüä-dou nennt ihn doch einen Dieb. Dass mir aber keiner von euch sich um den Wortlaut herumdreht! An dieser Stelle muss jeder das Seine festhalten; dann erst wird er es verstehen[2].

» Ein weißer Zierstein ohne Fehl: ob echt, Ersatz, wer scheidet es schnell?« Der Gesang vergleicht also Tsui-yän mit einem weißen Zierstein, der auch nicht den kleinsten Riß oder Flecken aufweist. Aber dass jemand echt und unecht sicher unterscheiden könnte, kommt in der Tat nur selten vor. So bringt es Hsüä-dou mit seiner ungewöhnlichen Begabung fertig, seine Perlenschnur vom Anfang bis zum Ende durchzuziehen. Und nachdem er dieses Ende schon erreicht hat, sagt er erst: »Tschang-tjing, der weiß es, leiert's her: Sein Brauenhaar wuchs ihm noch mehr.« Sagt mir einmal: Wo ist denn da etwas gewachsen? Schnell blickt hin und sehet!

Erklärungen zum Text

Vorbemerkung

Je deutlicher es wird, dass die eigentlichste, tiefste Wahrheit sich dem Zugriff verstandesmäßiger Erklärung entzieht, um so fragwürdiger wird alles Reden darüber. Hat es überhaupt einen Sinn, andere zu dieser Wahrheit führen zu wollen? Ist, an ihr gemessen, nicht jedes Wort, das einer sprechen mag, Versündigung? Unter den Buddhisten Chinas ging die Rede dass, wer von Buddha und seinem Gesetz leichtfertig rede, die Augenbrauen verliere. Sein Gesicht würde entstellt, er könnte sich nicht mehr sehen lassen.

Damit war gerade der geistliche Führer und Meister vor einen unlösbaren Widerspruch gestellt. Er ist erfüllt von einem höheren Leben. Ihn drängt es, sich den andern helfend mitzuteilen. Was kann er anderes tun, als davon reden und immer wieder reden? Und doch läuft er Gefahr, dass ihm dabei gerade das entgleitet, was er bringen will, dass ihm, im Bilde zu reden, die Brauenhärchen ausfallen und er blöde dasteht als einer, der besser daran täte, sein Angesicht zu verhüllen.

Dies ist das Problem, um welches es sich im vorliegenden Beispiel handelt. Was soll ein Lehrer des Unsagbaren sagen? Und wie soll, wenn er etwas sagt, der Hörer ihn verstehen? Gibt es einen Boden gegenseitigen Verstehens, jenseits der allgemeinen Form der Diskussion, die sich im Gegensätzlichen bewegt? Von dieser Frage geht Yüan-wu im Hinweis aus, bejaht sie und weist nach, wie solches Verstehen möglich ist und wie mannigfaltig es sich äußern kann.

Zum Hinweis

»Wo man‘s versteht, da bietet mitten unterwegs das Nötige sich an« usw. - Der Boden gemeinsamen Verstehens ist nichts anderes als die völlige Lösung von dem Zwang des Denkens in den weltläufigen Gegensätzen von Ich und Du, von Subjekt und Objekt, diese aber nicht als theoretische Erkenntnis, sondern als ein aus dem Innersten hervorgebrochenes Erlebnis. Wer sich von Ich und Welt gelöst hat, dem steht von Augenblick zu Augenblick auch alles wieder auf und bietet sich ihm an zum »Großen Wirken«, zur Ausstrahlung des Lichtes in die dunkle Umwelt. Wo dieser Boden nicht erreicht ist, da klammert man sich an den Notbehelf einer beliebigen Theorie, an einen Standpunkt, pocht auf ihn und kämpft verbissen gegen dessen Gegner.

»Da verfängt sich der Ziegenbock in der Hecke; da lauert der Bauer bei seinem Baumstumpf und wartet auf den Hasen. « - Schon das uralte »Buch der Wandlungen«, I-ging (34. Kapitel), vergleicht den unbefreiten Geist mit einem Ziegenbock. Und der im Jahr 234 vor Christi Geburt im Gefängnis vergiftete Staatsmann und Schriftsteller Han Fe erzählt im 19. Band seiner Werke von einem Bauern in dem alten Lande Sung (dem

Gebiet um die heutige Stadt Kaifeng am Huang-ho), wie er sein Reisfeld pflügte, in dem ein alter Baumstumpf aus der Erde ragte. Plötzlich »rannte ein Hase daher, stieß an den Stumpf, brach sich den Hals und war tot. Da ließ der Mann seinen Pflug liegen und hielt nur immer an dem Baumstumpf Wache in der Hoffnung, wieder einen Hasen zu erbeuten. Es kam aber kein Hase mehr, und der Mann wurde zum Gelächter des ganzen Landes Sung.«

»Das eine Mal ist ein gesprochenes Wort wie ein kauernder Löwe, das andere Mal gleicht es dem prächtigen Schwert des Fürsten mit dem diamantenen Donnerkeil.« - Der kauernde Löwe ist das Bild majestätischer Ruhe. Das Schwert ist Gleichnis für die Schärfe, die jeden Irrwahn an der Wurzel trifft. Der Fürst mit dem diamantenen Donnerkeil, welcher es führt, ist einer aus der großen Menge geistiger Gestalten, die aus buddhistischer Andacht und Versenkung im Stil des sogenannten Vajrayâna oder Diamantfahrzeugs entstanden sind. Er heißt indisch Vajra-râja Bodhisattva und verkörpert die Unüberwindlichkeit der höchsten Wahrheit und Erkenntnis. Der Yogin des Vajrayâna soll sich in die Schau des Fürsten mit dem diamantenen Donnerkeil versenken und dabei zu sich sprechen: Das bin ich; ich bin Vajra-râja.

»Wo mitten unterwegs das Nötige sich bietet, da begegnen sich die Gleichgestimmten usw.« - Dieser Boden gegenseitigen Verstehens ist wie ein elektrisches Feld, in dessen Umkreis alles aufeinander anspricht. Da braucht, was man empfindet, nicht ans Licht gezerrt zu werden. Man weiß um die Empfindlichkeit der inneren Regung, wahrt Takt und bewährt gerade so die innere Gemeinschaft. Wo dieser Boden fehlt, herrscht die Einseitigkeit der Gegensätze, und diese ist mit klarem Blick und notfalls mit entschiedener Schärfe abzuweisen.

»Darum heißt es: Das Große Wirken, wo es in Erscheinung tritt, weiß nichts von Regel und Geleise.« - Dies ist ein oft zitierter Ausspruch Yün-mën' s, desselben, der im Beispiel auftritt.

»Der Goldbuddha von sechzehn Fuß« ist ein schon in Indien, dann ebenso in ganz Ostasien häufig zur Andacht in den Tempeln aufgestelltes Buddhabild. in den Zeiten nach Buddhas Tod malte man sich auch die körperliche Gestalt dieses alle Menschen Überragenden

nach übermenschlichen Maßen aus. Acht Fuß galt im damaligen Indien als die normale Länge eines gut gewachsenen Mannes. Dem Buddha schrieb man deshalb sechzehn Fuß, die doppelte Größe, zu. Und weil von seinem Leib »ein goldener Glanz ausstrahlte«, so wurde dieses Buddhabild vergoldet. Vor dieser imponierenden Gestalt betet die fromme Menge an. Der Freigewordene wehrt es ihr nicht. Er selbst kennt dieses Buddhas Hoheit und verehrt sie. Aber dieselbe Majestät und Herrlichkeit der Wahrheit kann ihm auch aus dem einfachsten Grashalm entgegenleuchten. Es macht ihm gar nichts aus, den goldenen Riesenbuddha und den Grashalm beliebig miteinander zu vertauschen.

Im übrigen ist das, was Yüan-wu sagen will, am besten an lebendigen

Beispielen zu erkennen. Nur auf sie sollte ja auch sein Hinweis vorbereiten.

Die Personen des Gesprächs: vier Schüler Hsüä-feng's

Nach dem Gesagten handelt es sich also um ein Problem, das nicht so sehr die Suchenden angeht, als solche, welche schon gefunden haben. Darum steht hier nicht wie sonst dem Meister ein Schüler gegenüber, sondern es treten nebeneinander vier Genossen auf, und zwar alle aus derselben Schule des uns schon bekannten Meisters Hsüä-feng, die uns mit der Überragenden Gestalt Yün-mën's im sechsten, und zwei Generationen abwärts im siebten Beispiel mit Fa-yän, dem »Gesetzesauge«, entgegengetreten ist.

Auch hier begegnen wir Yün-mën wieder, außer ihm aber noch drei andern seiner Schulgenossen, und zwar an erster Stelle dem sonst wenig genannten Meister Tsui-yän, der seinen Namen von dem Kloster bei der »Meergrünen Felswand«, Tsui-yän, im Gebiet der Hafenstadt Ning-po hat. Von seinem Leben ist sehr wenig überliefert, nicht einmal sein Todesjahr. Man weiß nur, dass er in Hu-dschou in der Provinz Tschekiang (südlich des Tai-hu oder Großen Sees landeinwärts von Schanghai) geboren ist, dass er Hsüä-feng's Erziehung genossen und das »Siegel des Geistes« von ihm erhalten hat, dass er dann in Ning-po lehrte und in seinen späteren Jahren von dem damaligen Machthaber der Provinzen Tschekiang und Kiangsu, Tjiän Liu, mit der Leitung eines Klosters in dessen Hauptstadt, Hang-dschou, betraut worden ist.

Bei Tsui-yän nun treffen sich die drei andern im Beispiel erwähnten Freunde, Yün-mën, Tschang-tjing und Bau-fu. Von ihnen hat auch Tschang-tjing uns bereits berührt, und zwar mit seinem vielberufenen Begegnungs- oder Findelied, das Yüan-wu in seiner Erläuterung zum Gesang des sechsten Beispiels anfährt, und das mit den Worten

schließt: »Eis in Feuerglut«. Er stammte wie Tsui-yän aus Tschekiang, war 854 in der Stadt Yän-guan oder »Salzamt« an der Hangdschou-Bucht geboren, mit zwölf Jahren in ein Kloster der Stadt Su-dschou eingetreten, hatte bei Ablegung des Mönchsgelübdes den Namen Hui-leng, d. h. Weisheitswürde, angenommen und war mit 24 Jahren südwärts nach der Provinz Fukien gewandert, wo er nach kurzer Suche auf der Schneekuppe den Meister fand, dem er sich dauernd anvertraute. Achtundzwanzig Jahre hielt er sich bei Hsüä-feng auf, bis er 906, zwei Jahre vor des Meisters Tod, von dem Mandarin der kleinen Hafenstadt Tjüan-dschou in Fukien an ein dortiges Kloster berufen wurde. Alsbald sammelte sich um ihn eine solche Menge von Schülern, dass nach kurzer Zeit der damalige Machthaber von Fukien, Wang Schen-dschi, auf ihn aufmerksam wurde und ihm das größte Kloster des Landes übertrug, dem er gleichzeitig den neuen Namen »Langer Segen«, Tschang-tjing, verlieh. Es liegt etwa 7 km westlich von Fu-dschou und war noch 1929, als der

japanische Gelehrte Tokiwa es in den Neujahrstagen besuchte, eine erstaunlich große, an Gebäuden reiche Anlage. Das würdige Grabmonument des Meisters Tschang-tjing Hui-leng in schlichtester Stupaform mit Namensinschrift und einer Steinbank als Altar davor dürfte sich auch heute noch daselbst befinden. Von Tschang-tjing wird noch in sieben weiteren Beispielen dieser Sammlung die Rede sein, zunächst in den Kapiteln 22 und 23.

Der vierte in dem Bruderkreis ist Bau-fu, auch er in weiteren vier Beispielen vertreten. In Fu-dschou geboren, kam er schon mit vierzehn Jahren auf die in der weiteren Umgebung der Stadt gelegene Schneekuppe zu Hsüä-feng, legte drei Jahre später in einem Kloster seiner Heimat das Mönchsgelübde ab und diente daraufhin viele Jahre abermals bei Hsüä-feng als Helfer in der Hausverwaltung. Sein älterer Mitschüler Hui-leng, der spätere Tschang-tjing, hat sich in dieser Zeit besonders brüderlich um ihn angenommen. Endlich, im Jahr 918, erreichte ihn der Ruf des Mandarinen der einwärts des Seehafens Swatau im äußersten Osten der Kwang-tung-Provinz gelegenen Stadt Tschau-dschou, einen von ihm neu gegründeten »Zen-Park« namens Bau-fu, d. h. Segensbürgschaft, zu leiten. Die Zahl seiner Schüler betrug bald etwa siebenhundert. Doch währte seine Wirksamkeit daselbst nicht länger als zehn Jahre. Im Frühjahr 928 erkrankte er scheinbar nur leicht, setzte sich mit gekreuzten Beinen zur Versenkung aufrecht hin und ging mit einem Lächeln auf den Lippen in die Verwandlung ein.

Wann die Zusammenkunft der vier Genossen stattfand, lässt sich nicht sicher ausmachen. Da sie sich bei Tsui-yän in dem Kloster an der Meergrünen Felswand treffen, wo dieser damals schon als Meister wirkte, wird man annehmen dürfen, dass die andern noch nicht durch ein festes Amt gebunden waren. Das weist uns in die Zeit vor der Berufung Tschang-tjing's nach Tjüan-dschou, also vor 906. Da Yün-mën sich bei Hsüä-feng erst um 900 herum drei Jahre lang aufgehalten hat und dann noch viele Jahre lang gewandert ist, so liegt die Annahme am nächsten, dass der Besuch der drei bei Tsui-yän in die Jahre zwischen diesen beiden Daten fällt. Entweder waren alle drei damals noch bei Hsüä-feng und besuchten von der Schneekuppe aus den bereits in Amt und Würden stehenden Tsui-yän in Ning-po oder kamen nur noch zwei, Tschang-tjing und Bau-fu, von Hsüä-feng her, während Yün-mën sich schon auf der Wanderschaft befand.

Wir beobachten also hier vier Meister oder doch der Meisterschaft bereits fähige Jünger Hsüä-feng's unter sich. Jeder hat seine eigene Art, und doch verstehen sie einander schon ohne Worte. Und wenn sie reden, so ist es, als hätten sie untereinander eine Geheimsprache. Die Bemerkungen, die sie fallen lassen, klingen für Außenstehende ziemlich rätselhaft. Schon ihre eigenen Nachfolger mochten es schwer haben, sie zu deuten. Darum ist Yüan-wu in seinem Hinweis bestrebt, vor aller anderen Erklärung den Boden aufzuzeigen, auf dem die vier Freunde stehen, den Boden

grundlegenden Verstehens überhaupt. Nur von ihm aus mag auch zu den Worten, die geredet werden, ein Zugang sich eröffnen.

Zum Verständnis des Beispiels

Schon der Buddha hatte, einem uralten indischen Brauche folgend, für seine Mönche den jährlichen Wechsel von Wandern und stiller Zurückgezogenheit eingeführt. Wenn der dreimonatige Monsunregen einsetzte, der die Wanderung unmöglich machte, sammelten sich die Seinen um den Meister zu gemeinsamer Belehrung und Übung. Diese Sitte wurde auch in China weitergepflegt, nur dass man die Zeit der Übung aus klimatischen Gründen etwas verschob, sei es auf Mitte Mai bis Mitte August, sei es ein paar Wochen früher oder später. Sie bildete den Höhepunkt buddhistischen Gemeinschaftslebens. Und die Zen-Meister benützten sie, wie zu erwarten ist, vor allem für persönliche Gespräche mit jedem einzelnen der Schüler. Der letzte Tag, bevor die Mönche wieder auseinandergehen, hat deshalb als Abschlussfeier besondere Bedeutung. Hier schließen sich die Herzen auf, um auszusprechen, was jeden während der vergangenen neunzig Tage bewegt hat. Die Freude der Befreiung, Vorsätze für die Zukunft, besonders auch Bekenntnisse begangener Fehler, alles kommt hier zum Ausdruck.

Dann folgt das Schlusswort des Meisters. Die Regel wird sein, dass er noch einmal zusammenfasst, was er in seelsorgerlicher Aussprache mit den einzelnen an Eindrücken bekommen hat, und seinen Mönchen für die Zeit der Wanderschaft Mahnungen und Ratschläge mitgibt. Tsui-yän aber tut noch etwas Besonderes. Er erinnert nicht nur an alles, was er den ihm Anbefohlenen während der drei Monate gesagt hat, sondern stellt es darüber hinaus in Frage, und das in der drastischen Art des Zen-Meisters. Er reckt sich vor und hält den Versammelten sein Gesicht hin: sie sollen nachsehen, ob ihm über dem vielen Reden nicht die Augenbrauen ausgefallen sind! Er stellt

sich selber ihrem Gericht. Sie sollen urteilen, ob mit all dem vielen Reden irgend etwas Wesentliches überhaupt gesagt, irgendeine Wirkung in der Tiefe eigentlicher Wahrheit überhaupt erreicht hat. Wenn nicht, so hätte er mit seinem Reden sich versündigt, so müssten ihm die Brauenhaare ausgefallen sein.

Die Hörer sind bestürzt und wissen nicht, was sie mit der merkwürdigen Geste des Meisters anfangen sollen. Faktisch hat er ja wohl die Brauen noch gerade so über den Augenhöhlen, wie zu Beginn der sommerlichen Übungszeit. Und statt unnötig zu fragen, könnte er ja mit den Fingern nachfühlen und feststellen, dass die Härchen noch da sind. Ob wohl einige unter ihnen merken, wo er hinaus will? Dass es ihm gar nicht um ihn selbst und um ihr Urteil über ihn zu tun ist, sondern um sie? Dass er ihnen sagen will: Was ich da die ganze Zeit über geredet habe, das ist alles wertlos, solange es euch noch als fremde Rede eines andern in den Ohren nachklingt; erst wenn in euch selber etwas Eigenes aufsteigt und

es an sich reißt, hat auch euer Meister nicht umsonst geredet, kann er sich noch mit seinen Augenbrauen sehen lassen. Auf seine Art sagt Tsui-yän dasselbe, was manche späteren Schriften des Mahâyâna-Kanons betonen, allen voran das Lankâvatâra-sûtra, dass die echte Lehre der Wahrheit nicht in Worten bestehe, sondern in ihrem direkten Erweis durch Verwirklichung in der Person des Lehrenden. Daher die wiederholte Warnung Buddhas in dem genannten Sutra: Klammert euch nicht an Worte an. Und in diesem Sinne auch die erstaunliche Versicherung: »Seit der Nacht, in welcher der Tathâgata Erleuchtung fand, bis zur Nacht, in der er ins Nirvâna eingeht, hat er kein einziges Wort geredet[3].« Und doch waren die dazwischenliegenden neunundvierzig Jahre mit nichts anderem ausgefüllt, als mit unermüdlichem Reden, Raten und Belehren.

Dies also ist der Knoten, den Tsui-yän seinen Hörern hinwirft. Und die drei Freunde, die an diesem Abschiedstage mit dabei sind, fangen den Knäuel mit sicherem Griff auf und werfen ihn mit einem Spruch dazu dem Nächsten weiter. Bau-fu, selbst im Ruf eines höchst redseligen Lehrers stehend, ist so entzückt von Tsui-yän's Meisterschaft, dass er seine Freude mit einer hämischen Bemerkung noch verbrämt. Dieser Tsui-yän ist doch ein unverbesserlicher Dieb. (Ist doch sein Geschäft nichts anderes, als anderen ihr Inneres auszuplündern, bis nichts Festes mehr darin übrig bleibt.) Kein Wunder, wenn er selbst hohl ist, so dass man bei keinem seiner Worte weiß, ob er wahr spricht oder schwindelt.

Auch Tschang-tjing hat seinen Witz, aber auf trockene Art. Schlicht und geradeheraus greift er Tsui-yän's Frage nach den Augenbrauen auf und stellt fest: Von Haarausfall ist hier nichts zu sehen; vielmehr sind seine Brauen noch gewachsen, weit entfernt, dass Tsui-yän sich mit seinem unermüdlichen Reden versündigt hätte; er hat im Gegenteil die Hörer näher als wohl je zuvor an die Wahrheit herangeführt und zwar gerade jetzt durch diese ganz originelle Geste. Denn eben damit hat er rücksichtslos sein eigenes Reden in Frage gestellt und die Hörer davor gewarnt, sich aus irgendeinem Wort, das er gesprochen, einen Eselspflock zu machen. Den Schluss macht Yün-mën, von den vier Freunden der verschwiegenste und tiefste. Er versteht sie alle, versteht Tsui-yän's Geste und was die beiden anderen dazu meinen.

Aber er verfolgt den Weg der Diskussion nicht weiter, sondern sperrt ihn ab. Er verzieht keine Miene, sondern sagt nur streng und bestimmt: Guan! Guan ist die Schranke, der Querbalken an der Grenzsperre, der dem Wanderer den Durchgang verwehrt. Halt, will Yün-mën sagen, hier kommt keiner durch, hier stehen wir vor dem Geheimnis. Es ist jetzt genug davon geredet. Dass der Buddha neunundvierzig Jahre lang redete und am Ende behauptet, er habe die ganze Zeit über nicht ein einziges Wort gelehrt, dass Tsui-yän, unser Bruder, nun neunzig Tage lang geschwatzt hat und noch Brauenhaare über den Augen trägt, das sind Widersprüche, deren Auflösung verboten

ist. Hier ist dieselbe Sperre, wie jenes hohe Wehr im Gelben Strom, über das kein Fisch hinaufkommt, es sei denn, es geschehe ein Wunder, das den Fisch zum Drachen macht. Im Lichte dieses »es sei denn« verstanden, ist Yün-mën‘s »Sperre« freilich wohl sein letztes Wort, aber gewiss nicht sein letzter Gedanke.

Zum Gesang

In dem Scharmützel zwischen Tsui-yän und den Freunden blitzte es so hin und her, dass für Danebenstehende kaum auszumachen war, wohin die Schüsse zielten. Gerade so gefällt es Hsüä-dou; darum lässt er es in dem Gesang so weiter blitzen. Die harte Form vierfüßiger Verse alten Stils ist ihm dafür gerade recht. Aber so kurz er seine Worte fasst, so genau nimmt er es von Fall zu Fall. Zwar gibt er keine Deutung in verstandesmäßigen Begriffen, wohl aber Fingerzeige nach der Richtung, in welcher der Betrachter suchen mag. Yüan-wu ist des Lobes voll auf diese gewissenhafte Sorgfalt, mit welcher Hsüä-dou jeden der vier Freunde deutet, und nennt ihn dafür mit dem Ehrennamen, der den indischen Ausdruck Kalyamitra, Freund und Mann des Segens, auf chinesisch wiedergibt.

Die Hauptsache, auf welche es ihm ankommt, nennt Hsüä-dou, wie gewöhnlich, gleich mit dem ersten Verspaar. Er sieht in Tsui-yän's Geste etwas Einzigartiges, was bisher noch nicht da war, nicht »seit den ältesten Zeiten«, d. h. seit Buddha Shâkyamuni und seit Bodhidharma. Nicht als ob er Tsui-yän etwa für größer als jene Väter hielte. Aber etwas tritt in dessen wunderlicher Frage augenfällig an den Tag, was so ausgeprägt bei jenen Alten nicht zu finden ist: die herrliche Unbesorgtheit dessen, der in der offenen Welt lebt, in welcher jedes Wort versagt, und der doch eben darum Herr auch über alle Worte ist und ohne eine Spur von Ängstlichkeit sie frei, wie es der Augenblick ihm gibt, verwenden kann. Und dazu noch der feine Trick, mit dem Tsui-yän dieses sein Innerstes nicht etwa ausspricht, sondern schalkhaft einhüllt in den kecken Ruck, mit dem er seine Stirn vorstreckt, damit die Brüder seine Augenbrauen sehen. In solcher Art des Lehrens durch die bloße Geste erkennt ein Zen-Meister wie Hsüä-dou, dass seit der Zeit des Sechsten Patriarchen Hui-nëng in China

etwas Neues, Eigenartiges gewachsen ist, was es bis dahin nicht gegeben hat: eben das, was man bis heute in besonderem Sinne Zen zu nennen pflegt. Daran hat er seine Freude, und Yüan-wu pflichtet bei, ja stellt die Geste Tsui-yän's noch über die berühmten Mittel der Erinnerung an das, was jenseits aller Worte hegt, die seit Dö-schan und seit Lin-dji bei den Zen-Meistern im Schwange sind: über Dö-schan's Stock und über jenen Weck- und Scheltruf Ho'!, der schon beim Patriarchen Ma, darnach bei Dö-schan vorkam, dann aber in der Schule Lin-dji's (japanisch Rinzai) zum eigentlichen Hausbrauch aufgerückt ist (wovon in den Kapiteln 20 und 32 noch die Rede sein wird).

Auf diese erste Hauptsache hin aber bringt Hsüä-dou alsbald eine zweite,

die ihm gleich wichtig und von der ersten nicht zu trennen ist: Yün-mën's »Sperre!«. Denn nachdem er Tsui-yän's kühne Freiheit mit solch hohem Lob gerühmt hat, ist er um so mehr genötigt, diese gegen jeden abzusperren, der meint, er könne über sie einfach verfügen. Der Weg, auf welchem Tsui-yän sich bewegt, ist ein verbotener Weg, und nirgends gibt es eine Stelle, die dafür einen Freibrief, ihn doch zu betreten, auszustellen ermächtigt wäre. Darum ist und bleibt auch Tsui-yän selber problematisch. Entscheiden kann hier jeder nur für sich. Tschang-tjing z. B. hat es gewagt. Wer wagt es noch? - So etwa dürfte Hsüä-dou zu verstehen sein, und ebenso Yüan-wu's Erläuterung.

Neuntes Beispiel

Die vier Tore von Dschau-dschou

Hinweis

Steht ein klarer Spiegel auf dem Ständer, ist schön und hässlich ganz von selbst zu unterscheiden. Hält einer das Schwert Mo-yä in den Händen, so kann er töten oder Leben schenken, wie es der Augenblick erfordert.

Chinesen kommen, und Tataren gehen; Tataren gehen, und Chinesen kommen. Im Tode findet sich Leben; im Leben findet sich Tod.

Sage mir einmal: Was wirst du tun, wenn du in solche Lage kommst? Ohne ein Auge, das durch alle Hindernisse hindurchdringt, und ohne Freiheit zu jeder Wendung ist hier gar nichts zu machen - so viel ist klar. Aber nun sage mir: Was ist es um solch ein Auge, das durch alle Hindernisse hindurchdringt, und um die Freiheit zu jeder Wendung? Versuchen wir's mit einem Beispiel! Sehet her!

Das Beispiel

Wir legen vor:

Ein Mönch fragte Dschau-dschou: Was ist es mit Dschau-dschou?
Dschau-dschou sagte: Osttor, Westtor, Südtor, Nordtor.

Zwischenbemerkungen zum Beispiel

»Ein Mönch fragte Dschau-dschou: Was ist es mit Dschau-dschou? « - Im Norden des Stroms? Im Süden des Stroms[1], - Das lässt sich überhaupt nicht sagen. - Das ist wie scharfe Dornen tief im Schlamm des Reisfelds [für den Reisbauern eine sehr hässliche Sache; genau so eklig ist es, sich

auf die Frage dieses Mönches einzulassen]. - Wenn es nicht südlich des Stromes liegt, dann muss es nördlich davon sein [die einzige Antwort die man notfalls geben könnte].

»Dschau-dschou sagte: Osttor, Westtor, Südtor, Nordtor.« - Sie gehen auf! - Schilt nur zu, kannst dir noch einen Schnabel dazu aufbinden! Spucke nur, magst noch Wasser dazu nachgießen! [Dschau-dschou ist über allen Unfug erhaben.] - Ein öffentlicher Aushang, fertig sichtbar! [Hier wird höchste Wahrheit offenbar.] - Seht ihr es denn auch? - Und nun gibt es Hiebe!

Erläuterung des Beispiels

Wenn man den Meister aufsucht, ihn befragt und Antwort erhält, so handelt es sich stets nur darum, über sich selbst Klarheit zu gewinnen. Dabei muss man es streng vermeiden, an den Worten zu naschen. Warum, Ihr habt ja gesehen, dass Dschau-dschou sagt: Der höchste Weg ist gar nicht schwer, nur abhold wählerischer Wahl [vgl. das 2. Beispiel]. Und seht ihr nicht auch, wie Yün-mën klagt: »Die heutigen Zen-Freunde stecken zu dreien und zu fünfen die Köpfe zusammen, schwatzen mit geschäftigen Mäulern drauf los und erklären dann: Das hier ist ein sehr geistreicher Ausspruch; jenes Wort geht auf das Persönliche.« Sie wissen nichts von der Notbehelfsmethode der Alten. Denn nur mit Rücksicht auf die Anfänger und Führungsbedürftigen, die über Herz und Geist noch keine Klarheit und von ihrer eigentlichen Natur noch keine Anschauung besitzen, sehen sie sich genötigt, zu dem Behelf von Worten und von Sätzen zu greifen. Denkt an folgendes: Der Patriarch, aus dem Abendland zu uns gekommen, gibt nur einfach das Siegel des Geistes weiter; er weist mit ausgestrecktem Finger auf das Herz des Menschen, dass er im Anblick seiner innersten Natur zum Buddha werde. Wo wäre hier etwas von solchen Schlinggewächsen [kluger Reden]? Hier ist es nötig, Wort und Rede an der Wurzel abzuschneiden, jenseits aller Regel letzte Wahrheit zu erblicken und auf diesem Wege dahin durchzudringen, wo man aller Bande ledig ist. Das ist, pflegen wir zu sagen, wie der Drache sein

Gewässer findet, wie der Tiger seinen Hang erklettert.

Auch den Tapferen der alten Zeit erging es so, dass sie zunächst wohl etwas sahen, aber nicht hindurchblicken konnten; dass sie wohl hindurchblicken konnten, aber ohne rechte Klarheit. [Dann griffen sie zu einem Mittel, das schon Konfuzius seinen Jüngern empfohlen hat:] Man nennt es »Bitte um genauere Belehrung«. Wenn sie nachher einmal den Durchblick gewonnen hatten, dann mussten sie allerdings bei ihrem Suchen nach noch weiterer Belehrung den Wortlaut sorgfältig umkreisen, nur dass sie bei keinem Wort stecken bleiben durften. Hatten sie dieses Verfahren lange Zeit geübt, so konnte ihre Bitte um noch weitere Belehrung schließlich von der Art sein, wie man dem Dieb die Leiter hinstellt [um ihn so zum Diebstahl zu verführen und dabei zu ertappen.

Das heißt, sie stellten irgendeine Frage nur, um zu sondieren, ob der Meister ebenso dachte, wie sie]. Aber [das war nur kluge Vorsicht, um den Takt nicht zu verletzen], in Wirklichkeit ging es ihnen stets nur um die Sache, nicht um Worte.

Darum sagt Yün-mën: Wenn dieses Eine auf Worten stünde, wozu hätte dann Bodhidharma aus dem Abendland herkommen müssen? Wo doch alle »drei Fahrzeuge« und sämtliche »zwölf Gattungen von Lehrformen«**2** es doch wahrhaftig an Worten und Sätzen nicht fehlen lassen! Unter den achtzehn Arten von Fragen an die Meister, welche Fën-yang**3** aufstellt, gehört die Frage dieses Mönchs zu jener Art von Fragen, die Sinn und Meinung eines Meisters zu erkunden suchen, sie ist also eine Sondierungsfrage.

Dass der Mönch diese Frage stellt, ist nun schon etwas Außergewöhnliches. Ein anderer als Dschau-dschou hätte es schwer gehabt, ihm Rede und Antwort zu stehen. Der Mönch fragt: Was ist es mit Dschau-dschou? Und Dschau-dschou, als wahrer Meister ganz aus seinem Eigentlichen schöpfend, erwidert ihm: Osttor, Westtor, Südtor, Nordtor. Der Mönch versetzte: Ich frage nicht nach diesem Dschau-dschou. Und Dschau-dschou fragte zurück: Nach welchem Dschau-dschou fragst du denn?

Unter den Nachfahren sind nicht wenige, welche erklären, Dschau-dschou habe die Leute zum besten, indem er das »Zen des Ledigseins von den Dingen« betreibe. Auf die Frage des Mönches nach Dschau-dschou antworte er ihm mit Osttor, Westtor, Südtor, Nordtor, rede also nur von diesem Dschau-dschou [von der Stadt]. Wenn solch eine Auffassung gelten soll, dann kann irgendein Bursche in einem Dörfchen von drei Familien nebenbei auch noch das Buddhagesetz verstehen. Aber auf diese Weise richtet man das Buddhagesetz nur zugrunde. Das ist gerade, wie wenn einer ein Fischauge mit einem Edelstein vergleichen wollte. Eine Ähnlichkeit besteht da schon. Aber darum ist es nicht dasselbe. Der Mönch vom Berge [ich, Yüan-wu] sagte vorhin [s. Zwischenbemerkung]: »Wenn es nicht im Süden des Stromes liegt, dann muss es nördlich davon sein.« Nun saget mir einmal: Heißt das an den Dingen haften oder aller Dinge ledig sein? Diese Frage müßt ihr euch auch sehr genau ansehen; dann erst werdet ihr es richtig begreifen.

Meister Fa-yüan, der »Herr Rechtsgelehrte«**4**, hat gesagt: »Wenn noch nach dem letzten Ende einer Unterredung ein kurzes Wörtchen fällt, dann erst kommt man an die allerstärkste Sperre. Das, was ein Meister mit einem solchen Hinweis meint, lässt sich in Worten nicht abschließend zusammenfassen. »In zehn Tagen einmal Wind, in fünf Tagen einmal Regen; Ruhe haben wir im Land, Freude macht das Werk der Hände; trommelt auf den Bauch und singt!« Das heißen sie die goldene Zeit des großen Friedens, das nennt man Aller-Dinge-ledig-sein!« Es geht aber nicht an, von Blinden, die mit Händen klatschen, deshalb zu sagen, sie seien aller Dinge ledig. Erst muss der Riegel an der Sperre aufgebrochen sein, erst musst du dich durch das Dickicht von Dornen durchgeschlagen haben und rein dastehen, splitternackt und rötlich frisch besprengt. Wenn du dann noch immer einem ganz gewöhnlichen Menschen ähnlich bist, so kannst du aus dir selbst heraus sowohl der Dinge voll sein als auch der Dinge ledig, kannst siebenfach geradeaus und achtfach in die Quere gehen und bist am Ende weder auf das Ledigsein versessen noch auch hältst du am Vorhandenen fest.

Nun gibt es eine Art Menschen, welche sagen: Es existiert im letzten Grunde gar nichts, nicht das kleinste Ding. Kommt man zu Tee, so trinkt man eben Tee; kommt man zu Reis, so ißt man eben Reis. Das ist ein großer Unsinn. Das redet von Begriffenhaben, wo man noch nichts begriffen hat; das redet von Erfahrung, wo man nichts erfahren hat. Leute, die so reden, haben überhaupt noch nie einen Meister so lange aufgesucht, bis sie hindurchsahen. Sie sehen nur, wie andere von Herz und Geist, von ursprünglicher Natur, von geheimnisvollen, wunderbaren Dingen reden, und erklären das einfach alles für Phantasterei, denn von Haus aus existiere doch überhaupt nichts. Da kann man nur sagen: Es sind blinde Blindenführer. Sie wissen und verstehen nichts. Wo wäre denn vor der Ankunft unseres Patriarchen aus dem Abendlande jemand dahergekommen und hätte den Himmel Erde genannt oder aus Bergen Wasser gemacht? Wozu aber ist der Patriarch aus dem Abendlande hergekommen? Und jetzt, wenn solche Leute [als Meister!] in der Lehrhalle auftreten, was lehren sie da? Nichts als Spitzfindigkeiten eines im Gefühl [des Gegensätzlichen] befangenen Bewusstseins. Wenn ihnen einmal das Gefühl [des Gegensätzlichen], das solchen Spitzfindigkeiten zugrunde liegt, ausgehen sollte, dann, aber auch erst dann, werden sie soweit sehen, dass es zum Durchblick reicht. Und wenn sie mit ihrem Sehen den

Durchblick gewonnen haben, so wird ihnen genau wie bisher der Himmel Himmel sein, die Erde Erde, die Berge Berge und das Wasser Wasser. Einer der Alten[5] sagt folgendes:

Geist ist des Bewusstseins Wurzel,

Alles Dingliche ist Staub.

Beide gleichen Fleckenspuren

Auf des Spiegels reinem Rund.

Wenn einer einmal diese Ebene [des fleckenreinen Spiegels] erreicht hat, dann steht er ganz von selbst rein splitternackt und rötlich frisch besprengt. [Der Weg zur vollen Freiheit führt allerdings, will Yüan-wu sagen, über die Einsicht in das Wesen von Geist und Welt; darum wird auch in der Belehrung von ihnen viel geredet. Dies aber nur, um die Erkenntnis dann auch über sie hinauszuführen. Wo die Einheit beider gewonnen ist, da redet man auch davon nicht mehr. Dann bleibt, bildlich gesprochen, nur der leere Spiegel ohne jedes Spiegelbild, auch ohne die Begriffe Geist und Welt.**6**]

Jedoch ist auch dies, wenn man es am höchsten Maßstab misst, noch nicht die Stätte fester Ruhe und Gelassenheit. Denn an diesem Punkt verfallen viele Menschen auf ein Missverständnis, indem sie sich in dem Bereich des Ledigseins von allen Dingen häuslich niederlassen und nun meinen, sie brauchten weder weiter je den Buddha zu verehren noch Weihrauch zu brennen. Ähnlich ist das allerdings [d. h., es sieht schon fast so aus, als seien diese Leute aller Dinge ledig]. Gleichwohl ist es etwas gänzlich anderes. Klopft man solchen Leuten nur ein bisschen auf den Busch, so zerflattert die Blume in sieben, acht Blättchen. Dann sitzen sie mit leerem Bauch in ihrem blinden Hochmut da. Und wenn am dreißigsten des letzten Monats [d. h. in der letzten Stunde] sie sich mit beiden Händen wechselweise auf die Brust schlagen, so ist es längst zu spät.

Wenn nun dieser Mönch solch eine Frage stellt, und Dschau-dschou ihm in dieser Weise antwortet, so saget mir einmal: wie wollt ihr wohl den Sinn von alledem ertasten? Erkläret ihr mir, so und so sei es gemeint, versteht ihr's nicht. Erkläret ihr, so sei es nicht gemeint, versteht ihr's wieder nicht. Wie wollt ihr also schließlich es verstehen? An dieser winzigen Kleinigkeit [die aber eben ein und alles ist] hängt die ganze Schwierigkeit [des »öffentlichen Aushangs«]. Darum greift Hsüä-dou sie auf, hält sie den Leuten hin und zeigt sie vor.

Eines Tages, als Dschau-dschou auf dem Lehrstuhl Platz genommen hatte, meldete der Aufwärter: Der Große König**7** ist gekommen! Dschau-dschou sah bestürzt nach rechts und links und sagte: Dem Großen König Heil vieltausendfach! [Anstatt den hohen Besuch abzuwarten, rief er seinen Gruß dem Aufwärter entgegen!] Der Aufwärter [sichtlich betroffen] sagte: Er ist noch nicht da, Ehrwürdiger! Da sagte Dschau-dschou: Jetzt sagst du wieder: Er ist gekommen! -

Wenn ihr nach

fleißigem Suchen unter meiner Leitung soweit kommt, das zu verstehen, dann ist das schon etwas Besonderes. Der Meister Hui-nan**8** hat diese Geschichte behandelt und sagt dazu: Der Aufwärter versteht sich nur darauf, den Gast zu melden. Dass er sich selbst leibhaftig in des Kaisers Hofgebiet befindet, merkt er nicht. Dschau-dschou hingegen geht ins Gras hinein, er sucht den Menschen - und merkt nicht, wie er sich am ganzen Leib mit Schlamm beschmutzt. Diese winzige Probe echten Wesens - versteht ihr die denn auch? Seht her und nehmt euch den Gesang des Hsüä-dou vor!

Gesang

Springt, im Wort sein Uhrwerk drin, keck ihm ins Gesicht.

Das demant‘ne Auge blickt makellos und licht.

Ost und Westen, Süd und Nord - Tore dort und hier.

Hammerschlägen, noch so viel, öffnen sie sich nicht.

Zwischenbemerkungen

»Springt, im Wort sein Uhrwerk drin, keck ihm ins Gesicht.« - Es knackt! [In seiner Frage hat der Mönch eine Falle, einen Apparat eingebaut, der wie ein Uhrwerk eingestellt ist, um in jedem Fall den Meister zu schnappen. Man sieht es noch nicht, hört es aber schon knacken.] - Schwimmt der Fisch trübt sich das Wasser. [Und an der Trübe im Wasser erkennt man, dass da ein Fisch schwimmt.] - Hoffentlich tut er Dschau-dschou keinen Schimpf an!

»Das demant‘ne Auge blickt makellos und licht.« - Streut ihm doch Sand hinein! Streut ihm Erde hinein! [Auch das würde diesem Auge nichts ausmachen.] - Er sollte doch Dschau-dschou nicht in Verlegenheit bringen! [Dermaßen gelobt zu werden, ist für solch alten Mann doch unangenehm!] - Er sucht ja Himmel und Erde ab [nach

Lobsprüchen für Dschau-dschou]! Wozu denn das?

»Ost und Westen, Süd und Nord - Tore dort und hier.« - Sie sind aufgegangen! - Aber wo sollten es denn so viele Tore sein? [In Wahrheit gibt es nur ein einziges Tor, durch das man gehen muss; und hier, in diesem Fall, ist es das Tor Dschau-dschou's.] - Wohin willst du denn noch, wenn du dem Tor von Dschau-dschou den Rücken kehrst? -[Hier, in diesem »öffentlichen Aushang«, tut sich das eine Tor jetzt auf, durch das man nur hindurchzugehen braucht. Dann ist alles gut.]

»Hammerschlägen noch so viel öffnen sie sich nicht.« - Du kommst ja selbst mit deinem Hammer gar nicht daran hin. [Ihr hämmert nicht richtig! Ihr suchet nicht mit ganzem Ernst!] - Sie sind offen!

Erläuterung des Gesangs

Die Art, wie Dschau-dschou hier der inneren Einstellung [dem inneren Apparat, dem Uhrwerk] jenes Mönchs entgegentritt, ist ganz, wie wenn der König mit dem diamantenen Donnerkeil sein edles Schwert gebraucht. Wenn du hier Miene machst, es lange noch zu überlegen, hat er dir schon den Kopf abgehauen; oder aber greift er dir auf einmal ins Gesicht und wechselt dir die Augen aus.

Dieser Mönch wagt auch ein keckes Stück, indem er so dem Tiger über den Bart streicht. Es ist wie ein Blitz aus heiterem Himmel. Aber was hilft es ihm, dass er in seinen Worten einen Apparat [ein Uhrwerk, eine Falle] verborgen hält, wo jener ihm sein eigenes Uhrwerk offen hinhält? Denn Dschau-dschou lohnt ihm seine Frage gar nicht übel. Er gibt ihm eine Antwort, die sein eigenes Uhrwerk sichtbar macht. Und das nicht einmal in besonderer Absicht. Einfach als einem Menschen, der durch alles durchsieht, so ist es ihm natürlich, sich auf das Geleise seines Partners einzulassen, als wäre es von vornherein so ausgemacht.

Sehet her! Ein Draußenstehender [ein Nicht-Buddhist, ein indischer Brahmane] trat mit einem Sperling in der Hand zu dem Erhabenen und fragte ihn: Sage mir doch einmal, ist der Sperling hier in meiner Hand lebendig oder tot? [Auch der Brahmane stellt mit seiner Frage dem Buddha eine Falle. Sagt dieser: tot, wird er den Sperling fliegen lassen; und auf »lebendig« drückt er ihn zu Tode.] Zur Antwort setzte der Erhabene sich rittlings auf den Balken, der die Schwelle des Tores bildete, und fragte zurück: Nun sage du mir: gehe ich hinaus oder hinein? Der Draußenstehende hatte nichts zu erwidern, und schließlich kniete er vor dem Erhabenen nieder und verehrte ihn. Diese Geschichte ist also unserem »öffentlichen Aushang« ähnlich. In den Adern dieser Alten fließt ganz von selbst, und ohne Unterbrechung ein und dasselbe Blut. Darum heißt es:**9** Die Frage steckt in der Antwort drin, die Antwort in der Frage. [Das heißt, der Sinn der Frage wird in der Antwort sichtbar, und umgekehrt.]

In klarer Kenntnis dessen [d. h. dieses Zusammenhangs zwischen Frage und Antwort] sagt Hsüä-dou also im Gesang: »Springt, im Wort sein Uhrwerk drin, keck ihm ins Gesicht.« In der Frage des Mönchs ist



sein inneres Uhrwerk versteckt. Sie ist zweideutig. Teils scheint es, als

betreffe sie den Menschen Dschau-dschou, teils klingt sie so, als frage er nach der Umgebung. Und Dschau-dschou rückt davon [von diesem Doppelsinn der Frage] auch nicht ein Fädchen ab, sondern wendet sich ihm zu und sagt: »Osttor, Westtor, Südtor, Nordtor.« »Sein demant'nes Auge blickt makellos und licht.«**10** Mit diesen Worten also rühmt es Hsüä-dou, wie Dschau-dschou dem Mönche seine beiden Möglichkeiten, die Frage nach ihm selbst und die nach der Umgebung, einfach entwindet und ihm zugleich doch den Gefallen tut, in der Antwort seinerseits sein eigenes Uhrwerk bloßzulegen. Es ist also beides drin: sein inneres Getriebe und die äußere Umgebung. Und wenn der Mönch nur muckst, so wird er ihm mit einem Blicke Herz und Leber durchleuchten. Würde Dschau-dschou nicht auf diese Art dem Mönch begegnen, so hätte er es schwer, die Fragen, die dann kommen würden, abzuwehren.

Shakra-Auge ist ein brahmanischer [d. h. ein Sanskrit-] Ausdruck und bedeutet hartes, festes Auge. Man nennt es auch Vajra -, d. h. diamantenes Auge, weil es mit seinem Leuchten alles durchdringt, ohne Widerstand zu finden, weil es nicht nur tausend Li weit weg eine Herbstdaune aufspürt, sondern auch, was falsch und richtig ist, bestimmt, Vorteil und Nachteil unterscheidet, die Gelegenheit zur rechten Zeit erkennt und weiß, was Heil bringt und was Unheil.

Hsüä-dou fährt fort: »Ost und Westen, Süd und Nord - Tore dort und hier. Hammerschlägen, noch so viel, öffnen sie sich nicht.« [Im Chinesischen heißt es wörtlich: Mag ein endlos rotierender Hammer darauf schlagen, sie öffnen sich nicht!] Wo also doch von einem endlos rotierenden Hammer die Rede ist [wohl einem Gleichnis für das unaufhörliche Sehnen der Menschen nach Erlösung], warum gehen auf diese Hammerschläge nicht die Tore auf? Aber so sieht es Hsüä-dou nun einmal von seinem Standpunkt aus. Wie werdet ihr es fertig bringen, dieses Tor zu öffnen? Bitte, sehet zu, dass ihr euch guten Rats erholt!

Erklärungen zum Text

Zum Hinweis

Die nachfolgende Zwiesprache zwischen Dschau-dschou und dem Mönch ist so kurz und schlicht, dass die Tiefe, die darin auf bricht, gar leicht übersehen werden kann. Darum weist Yüan-wu sofort auf den Kernpunkt hin, um den es sich dabei handelt, auf die unbeirrbare Klarheit des Blicks, die allein befähigt, in jedem Augenblick richtig zu urteilen und zu handeln. Es geht hier um das eigentliche Wesen des Zen; denn Zen, Tschan, Dhyâna bedeutet von Haus aus nichts anderes als die Übung, in welcher man stille wird zu reiner Wahrheitsschau.

Hierfür ist das beste Beispiel der Spiegel auf dem Ständer. Schon die Wahrsager Chinas nehmen sich ihn zum Sinnbild und preisen ihre Kunst an mit Worten wie: Klarer Spiegel, stilles Wasser. Der Spiegel nimmt alles in sich auf, verschließt sich vor nichts. Kommt ein Chinese vorbei, so zeigt ihn auch der Spiegel. Geht ein Mongole, ein Türke oder sonst ein »Tatare«, d. h. Fremdstämmiger, vorüber, so erscheint wiederum im Spiegel der Fremdling. Auch dies war bei den Wahrsagern stehende Redensart und wird im Zen übernommen als Bild für die unbestechliche Sachlichkeit, mit welcher der im Schauen Geübte alles sieht, wie es ist, Glück und Unglück, gut und böse, echt und falsch.

Nur wer alle seine Sinne eingezogen hält in die stille Klarheit des alle Dinge umfassenden Spiegels, der den Untergrund seines eigenen Wesens bildet, besitzt die Sicherheit des Blicks, die nötig ist, um jede Frage, die an ihn herantritt, frei und sicher zu entscheiden. Richtiges Urteil und richtiges Handeln sind für ihn Sache eines Augenblicks. Er ist wie ein geübter Fechter mit dem altberühmten Meisterschwert Mo-yä in der Hand, das Mo-yä, die Frau des Schwertfegers Gan-djiang, ungefähr fünfhundert Jahre vor Christi Geburt dem König Ho-lü des Landes Wu im Mündungsgebiet des Yangtsekiang geschmiedet hatte. Wo er treffen will, trifft er genau und tödlich. Wo er schonen will, da krümmt er nicht ein Haar. Er kann einen Bedrängten aus dem sicheren

Tod herausbauen und kann einen anderen, der sich außer aller Gefahr glaubt, unversehens niederschlagen.

Dies ist die Art, wie Dschau-dschou das Schwert des Geistes führt, und mancher ist, der sie bewundert und ihre Kunstgriffe studiert. Doch damit wird er es stets nur zum Stümper bringen. Solche Meisterschaft ist nicht studiert; sie kommt aus der Tiefe eigensten Wesens, aus dem Sein, aus dem, was einer ist und wo er seinen Standort, seine Heimat hat. Auf nichts anderes als dies will Yüan-wu hier hinweisen, und ebenso, noch deutlicher, nachher in der Erläuterung.

Zum Verständnis des Beispiels

Mit Dö-schan, Hsüä-feng, Yün-mën und zwei anderen hatte Hsüä-dou seit dem 4. Beispiel lauter Meister aus der älteren, vom Sechsten Patriarchen

über Tjing-yüan (Grüne Heide) laufenden Stammlinie in den Mittelpunkt der Betrachtung gestellt, also solche, mit denen er als Nachfolger Yün-mën‘s sozusagen näher verwandt ist. Nun wechselt er wieder zu der jüngeren der beiden Linien, der des Meisters Südhorn oder Nan-yüä, über, von welcher er im 2. Beispiel Dschau-dschou, im 3. den noch zwei Generationen älteren Großmeister Ma eingeführt hatte. Und wieder ist es der steinalte Meister Tsung-schen, »Gemäß der Gemahnung«, der hier in seiner schlichten und doch unnahbaren Größe vor uns tritt. Dass es sich um einen Großen handelt, der auf seine Zeitgenossen tiefen Eindruck machte, davon zeugt noch heute die Pagode, die zu seinem Gedächtnis errichtet worden ist, ein ansehnlicher Stockwerkturm aus hellem Werkstein auf achteckigem Grundriß mit sieben Dachkränzen übereinander, sehr ähnlich dem des dreißig Jahre früher unweit davon verstorbenen Meisters Lin-dji. (Vgl. Kapitel 32, S. 411.) Denn mit seinem hohen Alter hat Dschau-dschou, der als Enkelschüler Ma's in der mit Bodhidharma beginnenden Generationenfolge auf zehnter Stufe steht, den um eine Generation jüngeren Lin-dji doch um drei Jahrzehnte überlebt.

Von der alten Kreisstadt Dschau-dschou ist heute freilich wenig mehr zu sehen. Ihr einstiges Weichbild ist zum großen Teil Ackerland mit einzelnen verstreuten Weilern; eines der alten Tore steht einsam in der weiten Ebene; was von dem Kloster zum Wacholderhain, dem Sitz des alten Meisters, noch geblieben ist, diente schon vor dreißig Jahren der landwirtschaftlichen Genossenschaft der Markung Dschau zur Geschäftsstelle. Damals aber, in der Tang-Zeit, war Dschau-dschou Sitz der Kreisregierung und von größerer Bedeutung. Politisch war es manchem Wechsel ausgesetzt, indem zur Zeit des Niedergangs der Dynastie sich dort im Norden des Huang-ho die Generäle, die zur Abwehr der Nomadenstämme aus dem Norden und Nordosten mit besonderen Vollmachten ausgestattet waren, manchmal unbotmäßig zeigten. Einer namens Wang hatte sich schon im Jahr 821 zum Machthaber aufgeworfen, vom Kaiserhof seine Anerkennung erzwungen und es dahin gebracht, dass seine Machtstellung sich auf seine Nachkommen vererbte. 891 folgte ein solcher Wang schon mit neun Jahren seinem Vater in der Würde eines Landvogts. Der Name Wang bedeutet König, und so hieß der Knabe bei dem stets zu Ironie bereiten Volk Tai-Wang, der Große König. Dschau-dschou war damals bereits einhundertdreizehn Jahre alt, 897 ist er dann gestorben. In die Zeit dazwischen also fällt der Besuch, den, wie Yüan-wu es nachher

berichtet, der kleine Landvogt mit Gefolge dem allgemein verehrten Meister abgestattet hat.

Dieser Staatsbesuch war ohne Zweifel eine Ehrung für den greisen Dschau-dschou und wird von den Historikern in diesem Sinn gedeutet. Bei Yüan-wu aber ist davon mit keinem Wort die Rede. Ihm dient dieses Ereignis nur dazu, zu zeigen, wie weltenfern der alte Meister dem ganzen irdischen Getriebe steht. Das Wort »der Große König« braucht sein Ohr nur zu berühren, da wird es ihm schon Ausdruck für das Eine, was ihn

innerlich erfüllt und ihm als einzige wahre Wirklichkeit hinter dem wechselvollen Spiel der Bilder des Geschehens gilt. Und doch tritt er aus seiner Weltenferne frei heraus zu allen, die ihm nahen, und lässt sie fühlen, dass eben diese unerhörte Ferne auch ihnen selbst das Allernächste, die erste und die letzte Heimat ist.

Das ungefähr ist wohl der Punkt, auf welchen Yüan-wu hinzuweisen sich bemüht. Was man noch sonst an Fragen aufwerfen kann, ist Nebensache. Mit dem Mönch z. B. brauchen wir uns nicht eingehend zu beschäftigen. Ihn im Vergleich mit seinem überlegenen Meister herabzusetzen, wäre billig. Yüan-wu stellt ihn im Gegenteil auf eine hohe Stufe. Allerdings wird es so dargestellt, als sei der Mönch ein hinterlistiger Gegner. Um hinter das Geheimnis des greisen Meisters zu kommen, versucht er es keck mit einem Frontalangriff und sichert sich dabei durch eine List. Er fragt einfach nach Dschau-dschou. Bezieht der Meister dieses Wort auf sich und straft ihn wegen seiner Ungehörigkeit, so kann er sich damit hinausreden, er habe sich nur nach der Stadt erkundigt. Erzählt ihm jener etwas von der Stadt, dann wird er deutlicher werden und sagen, die meine er gar nicht. So oder so wird er den Meister in Verlegenheit bringen; wie sich dieser dann herauszieht, wird ihm gewiss wertvollsten Aufschluss geben. Kurz, er stellt dem Meister eine Falle. Aber deshalb braucht man von dem Mönch nicht schlecht zu denken. Sein einziges Anliegen ist doch nur, einen Hauch von Dschau-dschou's Geiste zu verspüren.

Und dieser kommt ihm über alles Erwarten hinaus entgegen. Er durchschaut die ganze Lage auf den ersten Blick. Er sieht die Falle, die der Mann ihm stellte, und - geht ihm geradewegs hinein. Er hat die Größe, ihm gütig zu unterstellen, dass er wenigstens den Anstand wahrt und in der Form der Frage auf die Stadt abstellt. So spricht auch seine Antwort der Form nach nur von der Stadt. Aber auch nur der Form nach. Denn irgend etwas Unterscheidendes über die Stadt Dschau-dschou enthält diese Antwort nicht. Wichtig ist nur, dass Dschau-dschou offen ist nach allen Seiten. Und das ist nicht die Stadt allein, das ist der Meister selbst. Sein Lieblingsvers klingt wieder an: »Der höchste WEG ist gar nicht schwer, nur abhold wählerischer Wahl.«

In der Erläuterung gibt Yüan-wu noch die Fortsetzung des Zwiegesprächs. Der Mönch versteht noch nicht; von seinem listigen

Plane eingenommen, merkt er gar nicht, dass er schon geschlagen ist, und meint, jetzt könne er die Falle schnappen lassen. Nur sitzt nun in der Falle nicht der Meister, sondern - er selbst. Er hat die Einladung, die in dem Wort von den vier Toren lag, unachtsam überhört. Darum gehen jetzt die Tore für ihn zu. Wir werden annehmen dürfen, dass er daraufhin den richtigen Weg nach Dschau-dschou bzw. zu Dschau-dschou gefunden hat; sonst wäre das Gespräch nicht überliefert worden. Aber diese Frage interessiert Yüan-wu nicht. Ihm geht es nur um seine Hörer: Wie werdet ihr es fertig bringen, dieses Tor zu öffnen?

Zehntes Beispiel

Mu-dschou's »Hohlkopfräuber«

Hinweis

»Ja, so ist es.« »Nein, so ist es nicht. « Macht man daraus einen Redestreit, so steht ein jeder auf seinem besonderen Drehpunkt.

Darum heißt es: Wenn sich einer in der Richtung überwärts bewegt, ist er alsbald imstande, die Buddhas Shâkyamuni und Maitreya, den Manjushrî und den Samantabhadra, die tausend und zehntausend Heiligen nebst allen Lehrmeistern unter dem Himmel samt und sonders dahin zu bringen, dass sie den Atem einziehen und die Stimme verschlucken.

Wenn er sich statt dessen in der Richtung niederwärts bewegt, dann strahlen ihm auch Essigwürmer, Fliegenschwärme und alles, was sich an Beseeltem krümmt und windet, eins wie das andre großes Leuchten aus und stehen aufrecht steil, zehntausend Klafter hoch. Will man aber weder auf- noch abwärts steigen, wie wägt man es dann gegeneinander ab? Hat man eine Regel, so halte man sich an diese. Hat man keine Regel, so halte man sich an ein Beispiel. Zur Probe legen wir eines vor. Seht her!

Das Beispiel

Wir legen vor:

MU-DSCHOU fragte einen Mönch: Wo kommst du gerade her?

Zur Antwort schrie der Mönch: Ho’!

Mu-dschou sagte: Nun habe ich alter Mönch ein Ho’ von dir zur Antwort bekommen.

Abermals schrie der Mönch: Ho’!

Mu-dschou sagte: Ein drittes Ho', ein viertes Ho', und was dann?

Der Mönch sagte kein Wort mehr.

Da schlug ihn Mu-dschou und sagte zu ihm: Hohlkopfräuber, du!

Zwischenbemerkungen zum Beispiel

»Mu-dschou fragte einen Mönch: Wo kommst du gerade her?« - Sondierstange! - Tarnkappe!

»Zur Antwort schrie der Mönch: Ho'!« - Ein Kenner unter den Zen-Gästen! [Oder auch: Ein Eingeweihter!] - Hoffentlich tut er nicht nur so, als sei er ein heller Kopf! - Aber ich sehe schon, so macht er es.

»Mu-dschou sagte: Nun habe ich alter Mönch ein Ho' von dir zur Antwort bekommen.« - Tigerfalle! - Wozu nur beschwatzt er den Mann?

»Abermals schrie der Mönch: Ho'!« - Seht hin, ob er richtige Drachenhörner hat! - Ähnlich ist ähnlich; aber richtig ist auch unrichtig. - Ich fürchte nur, er hat vorne einen Drachenkopf und hinten ein Schlangenschwänzchen.

»Mu-dschou sagte: Ein drittes Ho', ein viertes Ho', und was dann?« - Der Wellenschlag rollt zurück. - Gegen solch ein Wort hat noch keiner den Kopf aufgehoben. - Wohin verkriecht er sich nun?

»Da sagte der Mönch kein Wort mehr.« - Richtig, er tappt im Finstern.

»Darauf schlug ihn Mu-dschou und sagte: Hohlkopfräuber, du!« - Er verzichtet auf einen Zug im Spiel und lässt sich auf die zweite [untere] Ebene hinunterfallen.

Erläuterung des Beispiels

Es ist eine grundsätzliche Forderung, dass jeder, der am Bau unseres geistigen Erbteils mitarbeiten will, sowohl die Augen eines Lehrmeisters der eigentlichen Hauptsache besitze, als auch die Verfahrensweise eines Lehrmeisters der eigentlichen Hauptsache beherrsche. Wenn Mu-dschou's inneres Triebwerk einen Ausschlag gibt, so ist es wie das Zucken eines Blitzes. Er liebte es, mit Äbten, welche ihn besuchten, Verhöre anzustellen, und das kurze Wort oder halbe Sätzchen, mit dem er ihnen am Schluss Bescheid gab, gleicht einem Brombeerdornendickicht, in das die Hand nicht greifen und der Fuß nicht treten kann.

Einmal hatte er einen Mönch kaum daherkommen sehen, als er ihm zurief: Der öffentliche Aushang, sichtbar fertig vor Augen, gewährt dir dreißig Stockhiebe. Einem andern Mönch, den er gehen sah, rief er nach: Du trägst ja ein Brett auf der Schulter! Und seine Mönchsgemeinde unterwies er mit den Worten: Wenn ihr die Stelle noch nicht habt, an der es euch in den Kopf hineingeht, dann müßt ihr die Stelle, an der es hineingeht, eben finden. Und wenn ihr die Stelle, an der es euch in den Kopf hineingeht, einmal gefunden habt, dann werdet ihr auch keinen Anlass mehr haben, mir altem Mönch zu widerstreben. Das war die Art, wie der Mensch Mu-dschou mit den Menschen umging.

Auch der Mönch in diesem Beispiel ist nicht schlecht geschliffen [er hat sich auf des Meisters sprichwörtliche Bösartigkeit schon im voraus eingestellt]. Was aber soll man dazu sagen, dass hinter seinem Drachenkopf zuletzt ein Schlangenschwänzchen herauskommt? Ein anderer als Mu-dschou hätte von dem Mönch schon eine peinliche Szene hinnehmen müssen. Auf die bloße Frage: Wo kommst du her? bricht dieser los mit Ho'! Sagt mir einmal: Wie meint er denn das?

Dieser alte Chinese aber hat es gar nicht eilig. In gelassener Ruhe wendet er sich jenem zu und spricht: Nun habe ich alter Mönch von dir ein Ho’ zur Antwort bekommen! Teils sieht es so aus, als nehme er dem Mönch sein Angebot ab und lege es neben sich auf die Seite; teils auch so, als stelle er ihn auf die Probe. Er neigt sich schräg nach links und beobachtet, wie der andre sich benimmt.

Und abermals ruft dieser Mönch: Ho’! Ähnlich ist das schon. Aber richtig ist noch nicht das Richtige. Er muss es sich gefallen lassen, dass der alte Chinese nun daherkommt und ihm in die Nüstern hineinbohrt [um ihn wie einen Stier an sein Leitseil zu binden]! Denn alsbald fragt ihn dieser: Ein drittes Ho’! Ein viertes Ho’! Und was dann? Und richtig hat der Mönch kein Wort mehr zu erwidern. Mu-dschou schlägt ihn und sagt: Hohlkopfräuber du! Will man einen Menschen auf die Probe stellen, so kommt alles darauf an, dass man ihn sofort beim ersten Wort erkennt. Leider hat der Mönch kein Wort mehr zu erwidern. [Er hat den ersten Einwurf Mu-dschou's nicht verstanden, hat den Meister, den er auf die Probe stellen wollte, daran nicht erkannt.] Er hat es selbst sich zugezogen, dass Mu-dschou ihn nun einen Hohlkopfräuber nennt.

Wie wäre es, ihr alle, wenn ihr selbst in dieser Lage wäret, und Mu-dschou legte euch die Frage vor: Ein drittes Ho’, ein viertes Ho’, und was dann? Nur weil er kein Wort mehr zu erwidern hat, bekommt der Mönch jetzt von dem alten Chinesen »auf Grund eigenen Geständnisses sein Urteil ausgestellt«. [Dies ist die amtliche Formel bei Gericht.] Hört Hsüä-dou's Gesang!

Gesang

Zweimal Ho’! - Gib noch ein drittes dazu!

Kenner weiß, wie das Blatt sich wendet im Nu.

Sagst du ihm: Steig auf den Kopf dem Tiger doch schnell!

Wird aus jedem der beiden ein blinder Gesell.

Wer ist ein blinder Gesell?

Greifet es auf, ihr Männer im Reich! Wir geben's den Leuten zu sehn.

Zwischenbemerkungen zum Gesang

»Zweimal Ho'! - Gib noch ein drittes dazu! « - Es donnert gewaltig und fällt kein Tröpfchen Regen. - Seit ältester Zeit bis heute kommen Menschen, die so sind, selten vor.

»Kenner weiß, wie das Blatt sich wendet im Nu.« - Wären es nicht Kenner, wie könnten sie einander in dieser Weise auf die Probe stellen? - Ich fürchte nur, bei euch ginge es nicht so.

»Sagst du: Steig auf den Kopf dem Tiger doch schnell!« - Ho hupp! - So ein blinder Gesell! - Wie macht man es wohl, dem Tiger auf den Kopf zu steigen? - Aber so meinen es nicht wenige! - Und es gibt noch andere, die ebenso denken [aber in anderem Sinn, dass nämlich der Mönch tatsächlich das Zeug dazu haben sollte, dem Tiger auf den Kopf zu steigen; so denkt wahrscheinlich Hsüä-dou selbst].

»Wird aus jedem der beiden ein blinder Gesell.« - Persönliches Wort aus persönlichem Mund [ein Wort, in dem der ganze Hsüä-dou drin liegt; das will gründlich bedacht sein, gerade wie das Wort von Mu-dschou: Hohlkopfdieb. Vielleicht erschließt sich in diesen scheinbar tadelnden Ausdrücken noch ein ganz anderer Sinn, je nachdem man sie im Licht der Gegensätzlichkeit betrachtet oder aber in dem der höchsten Wahrheit] ! - Warum sollte es bei zweien sein Bewenden haben? [Ist nicht jeder ein blinder Gesell?] - Stelle er sich nur selber seinem Urteilsspruch! [Hsüä-dou spricht mit diesen Worten auch ein Urteil über sich selbst aus; und in Wahrheit will er gar nichts anderes, als für die Unterscheidungen und Gegensätze dieser Welt ein Blinder sein.]

»Wer ist ein blinder Gesell?« - Wen will er denn diese Frage entscheiden lassen? - Gut, dass die Geschichte noch ein Schlusswort hat! - Er treibt es noch so weit, uns tödlich zu beschwindeln.[1]

»Greifet es auf ihr Männer im Reich! Wir geben's den Leuten zu sehn.« - Am Sehen fehlt es ja nicht; aber vom Hinsehen wird man ja blind! - Wenn ihr, Âcârya[2] , die Blicke darauf richtet und fest hinseht, rafft ihr mit beiden Händen leeren Raum zusammen! [Es ist also nirgends etwas, was man ins Auge fassen könnte, oder umgekehrt: niemand hat ein Auge, in welches er dieses Eine, Große fassen könnte; wer dieses ansieht, ist notwendig blind.] - So etwas also legt Hsüä-dou hier vor. Sagt mir einmal: Von der wievielten Ordnung ist nun dieser Geistesausbruch[3]?

Erläuterung des Gesangs

Man muss es Hsüä-dou schon lassen, dass er Mensch unter Menschen ist. [Er ehrt beide, Mu-dschou und den Mönch, und steht nicht an, auch den letzteren als »Kenner« zu bezeichnen.] Handelte es sich [in dem Zwiegespräch] nicht um eingeweihte Kenner, so wäre die Sache einfach in ein wildes Geschrei mit Ho' und wieder Ho' ausgelaufen. Darum sagt einer der Alten**4** [zur Warnung vor Missbrauch]: »Manches Ho' wirkt überhaupt nicht wie ein Ho'. Manches Ho' dagegen wirkt richtig wie ein Ho'. Das eine Mal ist solch ein Ho' wie das Gebrüll eines kauernden Löwen. Das andere Mal ist es dem edlen Schwert des Königs mit dem diamantenen Donnerkeile ähnlich.«

Und Hsing-hua,**5** sagte einmal: »Wenn ich mich nach euch umsehe, so höre ich Ho' im östlichen Flur und Ho' im westlichen Flur. Lasst doch einmal dieses wilde Ho' - Geschrei! Mögt ihr den Hsing-hua hier mit eurem

Ho’ bis zu den dreiunddreißig Himmelsgöttern [zu Indra und seinen zweiunddreißig Trabanten] hinaufjagen, dass er herunterstürzt und keinen Hauch mehr von sich gibt, könnt ihr euch doch darauf verlassen, dass ich, wieder zum Leben erwacht, mich erhebe und euch sage: Es ist noch nichts mit euch! Warum? Weil Hsing-hua noch nie die echte Perle hinter dem lilaseidenen Vorhang hervorgeholt und vor euch hingeworfen hat. Was wollt ihr denn damit, blindlings nur immer Ho’ zu schreien?« Lin-dji sagte einst: »Ich bemerke, dass ihr allgemein mein Ho’ nachahmt. Ich muss euch einmal fragen: Wenn aus dem Saal im Osten ein Mönch herauskommt und aus dem Saal im Westen wieder einer, und beide rufen sich ein Ho’ zu, welcher ist denn da der Gast und welcher ist der Hausherr? Wenn ihr zwischen Gast und Hausherr noch nicht unterscheiden könnt, muss ich es euch künftighin verbieten, den alten Mönch hier nachzuahmen.«

Darum sagt Hsüä-dou: »Kenner weiß, wie das Blatt sich wendet im Nu.« Obgleich dieser Mönch es sich hatte gefallen lassen müssen, von Mu-dschou in die Tasche gesteckt zu werden, so besitzt er doch ein sicheres Gefühl für den wendenden Punkt im Schwung des inneren Triebwerks. Sagt mir einmal: An welcher Stelle zeigt es sich denn, dass er »weiß, wie das Blatt sich wendet im Nu«? Der Meister vom Hirschtor bemerkt im Hinblick auf diesen Mönch: »Wer das GESETZ erkannt hat, fürchtet es.« Und Yän-tou [der Freund, der Hsüä-feng auf dem Au-schan einst mit seinem Zuspruch geholfen hat, vgl. V, S. 104] sagt: »Im Redestreit steht jeder Teil auf seinem eigenen Drehpunkt.« Der Ehrwürdige Hsin**6** von der Schule des Gelben Drachen sagt: »Wenn es zum Äußersten kommt, wendet sich das Blatt; hat sich das Blatt gewendet, so ist der

Durchgang frei.«**7** An dieser winzigen Kleinigkeit [an diesem wissenden Gefühl für die Wendepunkte des Lebens] liegt es, dass unsere Patriarchen imstande sind, allen Menschen in der Welt die Zunge abzuschneiden. Wenn du einmal die Wendungen des inneren Triebwerks kennst, dann wirst du, falls ein Beispiel von den Alten dir begegnet, alsbald erkennen, worauf es hinausläuft.

[Zum zweiten Verspaar:] Nun gibt es Leute, welche sagen: Wieso macht sich denn der Mönch etwas daraus, dass Mu-dschou ihm sagt: »Ein drittes Ho' , ein viertes Ho'! Und was dann?« Er brauchte einfach immerzu Ho' zu rufen und könnte dann fortgehen. Bei diesen Leuten handelt es sich also nicht etwa um zwanzig oder dreißig Ho'; da wird gebrüllt, bis dereinst Maitreya als Buddha einer künftigen Welt vom Himmel her auf diese Erde kommt. Denn das bedeutet es, wenn sie verlangen, der Mönch hätte dein Tiger auf den Kopf steigen sollen. Davon, dass diese Leute etwa Mu-dschou kennten und verstünden, kann bei solcher Auffassung ohnehin keine Rede sein; aber auch das Bild, das sie sich von dem Mönch machen, bleibt weit hinter dessen wahrer Gestalt zurück. Wer auf dem Kopf eines Tigers reiten geht, der braucht dafür in seiner Hand ein Schwert und obendrein die Wendigkeit zu jeder Drehung; dann erst wird er es schaffen.

Bei solcher Auffassung, sagt Hsüä-dou, würde »aus jedem der beiden ein blinder Gesell.« Das ist, als führte Hsüä-dou hier ein mächtiges Himmelsschwert mit einer Vollgewalt von eisiger Schärfe. Wenn einer das, was Hsüä-dou meint, begriffen hat, dann wird er alle tausend anderen Punkte ganz von selbst auf einen Sitz verstehen. So wird er dann auch sehen, dass die weiteren Worte Hsüä-dou‘s in dem Gesang nichts anderes sind, als eine Art Randbemerkung zum Bisherigen [dass sie also den bisherigen Gedankengang nicht unbedingt weiter zu verfolgen brauchen, sondern davon auch abspringen können]

[Zum dritten Verspaar:] Er sagt also weiter: »Wer ist ein blinder Gesell?« Sagt mir einmal: Meint er hier etwa, der Gast sei blind? Oder der Hausherr sei blind? Oder meint er nicht etwa, Gast und Hausherr seien beide zusammen gleichermaßen blind?

»Greifet es auf, ihr Männer im Reich! Wir geben's den Leuten zu sehn.« Hier sitzt der lebendige Kern [des ganzen Gesangs, des ganzen Beispiels] ! Damit ist Hsüä-dou's Gesang auf einen Schlag

fertig. Weshalb sagt er denn das noch: »Greifet es auf, ihr Männer im Reich! Wir geben's den Leuten zu seh'n.« Sagt mir einmal: Wie sieht man es denn? Augen kann man öffnen; Augen kann man auch schließen. Kann wohl [dem Vorwurf der Blindheit] überhaupt ein Mensch entgehen?

Erklärungen zum Text

Zum Hinweis

Alles Fühlen, Denken und Wollen bewegt sich zwischen zwei Polen, einem positiven und einem negativen. Und nirgends wird diese Polarität stärker und schmerzhafter empfunden, als da, wo es dem Menschen um das Höchste geht, in Religion und Philosophie. Immer ist es deren einziges Streben, die Feindschaft der zwei Pole zu begraben und einen Ort des Friedens und der Einheit zu gewinnen. Darin besteht der Herzschlag des Buddhismus, das ist das Eine Große oder auch die »winzige Kleinigkeit«, um die es den Zen-Meistern geht.

Darum geht es auch in diesem Hinweis. Sein Gedankengang ist klar und schön geordnet. Der erste Absatz stellt den Gegensatz von ja und Nein ins Licht. Wo dieser gilt, da gibt es unvermeidlich Streit, da muss ein jeder fest auf seinem Standort stehen und ihn nach allen Seiten hin verteidigen.

Auch wer die Buddhaschaft erstrebt, kann sich dem Gegensatz der Pole nicht einfach entziehen. Ja und Nein verfolgen ihn auf allen seinen Wegen. Wie es ihm dabei ergeht, zeigt Yüan-wu in dem zweiten und dritten Abschnitt. Ist er vom Nein zu dieser nichtigen Welt erfüllt und strebt mit aller Macht empor ins Reine, Leere, so gilt ihm schließlich auch der Buddha nichts, sei es der Königssohn der indischen Geschichte, sei es Maitreya, der in seinem eigenen Himmel wohnt, bis er nach der Vernichtung dieser gegenwärtigen Welt in einer neuen als Buddha erscheint. Und ebenso verschwinden für ihn vor dem Namenlosen die großen Buddhajünger, Manjushrî , der erkenntnisreichste, Samantabhadra, der erbarmungsvollste, und alle anderen in dem ehrwürdigen Gefolge.

Aber wie vom Nein kann er zu anderer Stunde auch vom Ja zu allem, zu der ganzen bunten Welt erfüllt sein - denn kein Pol kann ohne den andern bestehen, entweder sind sie zu zweien oder sie heben sich beide auf. Und wenn er nun ja sagt und sich in der Bilderwelt bewegt, dann begegnet er dem Buddha überall, dann hat am Höchsten das

geringste Lebewesen seinen Anteil.

Das muss beides sein. Dennoch streben die zwei Pole immer nach Versöhnung miteinander. Und Zen, Versenkung, hat kein anderes Ziel, als diese zu erreichen und immer neu sie festzuhalten. Hier liegt das Feld der Übung, auf dem es Meister, Könner, Kenner, Eingeweihte gibt und solche, die noch in den Anfangsgründen stehen. Darauf weist Yüan-wu in seinem letzten Abschnitt hin. »Weder auf- noch abwärts« heißt soviel wie: weder nein noch ja, weder schelten noch bewundern, oder auch: sowohl nein als ja, sowohl Ablehnung als Zustimmung. Yüan-wu bereitet also auf die Begegnung mit einem Meister vor, der die Kunst versteht, die feindlichen Pole zusammenzuzwingen. Daran wird man sich bei der Betrachtung dieses Beispiels erinnern müssen; denn auf den ersten Blick sieht es durchaus nicht so versöhnlich aus.

*Mu-dschou**1**, der Schüler Huang-bo's*

Wie Dschau-dschou gehört auch Mu-dschou der jüngeren vom Sechsten Patriarchen sich herleitenden Stammlinie an, also derjenigen, die für uns vor allem durch den Patriarchen Ma gekennzeichnet ist. Er war in jungen Jahren Vorsitzer bei dem geistesmächtigen Huang-bo, einem Enkelschüler Ma's gewesen, von dem das nächste, 11. Beispiel, handelt, und als solcher, wie sich dort zeigen wird, ein guter Berater seines jüngeren Mitschülers, des berühmten Lin-dji, auf den die japanische Lin-dji- oder, japanisch ausgesprochen, Rinzai-Sekte zurückgeht. Da Lin-dji 867 gestorben ist, dürfen wir annehmen, dass Mu-dschou, von welchem genauere Lebensdaten nicht überliefert sind, vor und um 850 gelebt und gewirkt hat. Nach seinem Abschied von Huang-bo übernahm er die Leitung eines Klosters in der Bezirksstadt Mu-dschou, dem heutigen Yän-dschou, das in der Provinz Tschekiang, südwestlich von der Hauptstadt Hang-dschou liegt. Dort wirkte er im strengen Geiste seines Meisters Huang-bo, wenn auch nach eigener Methode. Er war es, der dem Yün-mën am Tor das Bein einklemmte und Besucher, welche ihm nicht auf der Stelle eine gute Antwort gaben, mit dem Scheltwort »Bohrmaschine aus der Tjin-Zeit« davonjagte. Wie gut er es dabei im Grund des Herzens mit den Menschen meinte, zeigt seine merkwürdige Gewohnheit, hin und wieder aus dem Kloster in die Einsamkeit zu verschwinden, wo er Sandalen flocht, die er zum Wohl der Wanderer am Wegrand liegen ließ. So stand er denn beim Volk im Rufe eines wunderlichen Heiligen, wurde von den Oberflächlichen verspottet, von Wandermönchen, die ihn aufsuchten, gefürchtet, aber von denen, die ihm hatten näher treten können, um so höher verehrt. Das Beispiel, welches Hsüä-dou hier von ihm erzählt, kann zeigen, wie sehr er der Verehrung würdig war.

Zum Verständnis des Beispiels

Zum Verständnis bedarf es nur einiger Vorbemerkungen. Alles übrige geht aus Yüan-wu's Erläuterungen und Hsüä-dou's Gesang deutlich hervor. Die Frage »Wo kommst du her ? « ist bei Mu-dschou wie bei andern Zen-Meistern hintergründig zu verstehen. Sie bedeutet: Welches Geistes Kind bist du? So fasst auch der Mönch sie auf und seine Antwort lautet: Ho' !

Diesem Kraftwort sind wir zum erstenmal bei Dö-schan im vierten Beispiel begegnet und werden im nächstfolgenden noch mehr darüber hören. Da wird berichtet, dass schon der Patriarch Ma vor seinem Schüler Bai-dschang in dem großen Augenblick der Übermittlung von Geist zu Geist in diesen Ho‘-Schrei ausgebrochen ist. Es war für diese geisterfüllten Männer der spontane Ausbruch alles dessen, was in Worte sich nicht fassen lässt, erschreckend und befreiend zugleich. Und je mehr

sie selbst die Kraft, die darin lag, verspürten, um so mehr verwandten sie den Ausruf selbst, um die ihnen anbefohlenen Schüler aus aller Zerstreuung und Verirrung zurückzurufen zu dem Einen Wichtigen. Von Bai-dschang ging der Schrei auf Huang-bo über, von Huang-bo übernahm ihn ganz besonders Lin-dji, Mu-dschou's jüngerer Schulgenosse. Nehmen wir hinzu, dass in derselben elften Generation wie Lin-dji und zu derselben Zeit auch Dö-schan, obwohl er nicht, wie Ma und seine Schüler, der jüngeren, sondern der älteren vom Sechsten Patriarchen ausgehenden Stammlinie von Meistern angehört, neben seinem Stock auch von dem Rufe Ho'! reichlichen Gebrauch gemacht hat, so verstehen wir leicht, wie in der zenbeflissenen Jugend um die Mitte des neunten Jahrhunderts dieser Ruf zu einer Art Schibboleth, einem Kennwort wurde, mit welchem sich die Geisterfüllten gegenseitig zu erkennen gaben. Dass das zu Missbrauch und Entwertung dieses Rufes führen musste, liegt auf der Hand.

Dabei ist es durchaus nicht nötig, dem Mönch in diesem Beispiel Oberflächlichkeit oder gar Unverschämtheit vorzuwerfen. Hsüä-dou sowohl wie Yüan-wu nehmen diesen Mann vollkommen ernst. Er ist auf dem Weg der Übung weit vorangeschritten; er bat die Richtung überwärts verfolgt, wie Yüan-wu sie im zweiten Abschnitt seines Hinweises beschreibt, und ist von dem, was über jeden Unterschied und jedes Wort hinausgeht, so erfüllt, dass er nun glauben kann, dasselbe zu besitzen wie die Meister. Mit ihnen sich auf Worte einzulassen wäre Abstieg; hier gibt es keinen andern Weg, sich zu eröffnen, als das Ho' !

Auch Mu-dschou jagt ihn keineswegs hinaus, wie sonst die meisten der Besucher. Aber schon seine erste Bemerkung kommt aus einer völlig anderen Tonart als das Ho' des Mönchs. Es fehlt ihr sozusagen ganz der klare Standort. »Jetzt habe ich alter Mönch ein Ho' von dir zur Antwort bekommen.« Der japanische Erklärer Katô Totsudô erinnert sinnig an die Schreckensgeste der Erwachsenen, wenn ihre Kinder sie aus einem Hinterhalte plötzlich überfallen. Diese Tonart aber ist dem Mönch noch fremd. Er sieht in ihr nur Schwäche und fühlt sich nun schon überlegen. Aber gerade das raubt seinem zweiten Ho' die innere Wahrheit und die Kraft, die in dem ersten immerhin noch liegen mochte. Jedenfalls muss es sich jetzt entscheiden, ob der alte Tiger es mit einem ebenbürtigen Drachen zu tun hat oder mit einer

maskierten Schlange.

Und wieder bleibt der Meister bei seiner milden anspruchslosen Tonart. Jetzt gehen dem Mönch die Augen auf, er fühlt die überlegene Größe dieser Haltung, die weder aufwärts sich versteigt, noch in die Niederung hinabgeht. Er bleibt stumm und unterwirft sich. Und damit zeigt auch er sich als ein Kenner, wie nachher Hsüä-dou im Gesang es rühmt. Er findet noch im rechten Augenblick den Mut zur Wendung; auf diese nämlich kommt es an, sonst tritt auch auf der Stufe höchster Geistigkeit Erstarrung ein.

Und Mu-dschou? Er versetzt dem Mönche einen Schlag und sagt:

Hohlkopfräuber, du! Das klingt zunächst wie rauhe Schelte: Du bist ein Dieb und Räuber, der den Meistern ihren Kraftruf stiehlt und selber nichts in seinem hohlen Schädel hat. Der Mönch wird sich nicht weigern können, diesen Tadel anzunehmen. Aber was heißt Hohlkopfräuber eigentlich? Genau besehen ist es einer, der einem andern seinen Hohlkopf raubt. Und was will das Zen denn anderes, als den Menschen alles, was sie an Gefühlen und Gedanken haben, erst einmal wegzunehmen, ihnen den Kopf auszuräumen, bis er leer und hohl ist? So gesehen sind die hohlsten Köpfe nirgends sonst zu suchen als bei Meistern. Und für .die Schüler gibt es nichts Wichtigeres, als sich das, was der Meister hat, selbst anzueignen. Das hat der Mönch soeben ausgeführt, indem er auf ein drittes Ho' verzichtete. Und das verdient beim Meister Anerkennung. Mu-dschou gewährt sie mit der Schelte. Er behält also die Tonart, die er angeschlagen hat, bis zum Schlusse bei. Er erfüllt genau, was Yüan-wu's Hinweis erwarten lässt, wenn er sagt: Will man aber weder auf- noch abwärts steigen, wie wägt man es dann gegeneinander ab?

Zum Gesang

Die drei Zeichen, die den Schluss des letzten Verses bilden, lassen sich noch auf verschiedenste Weise übersetzen: Er, Mu-dschou, lässt es die Leute sehen; ich, Hsüä-dou, gebe ihn, den blinden Gesellen, den Leuten zu sehen; oder als Befehlsform: lehret die Leute sehen! Letztlich läuft aber die Deutung immer auf dasselbe hinaus, und dieses ist bei der oben gegebenen Fassung wohl am ehesten zu erahnen. In welcher Richtung dies zu suchen ist, muss der Leser den Andeutungen Yüan-wu's am Schluss der Zwischenbemerkungen und der Erläuterung entnehmen. Hier sei zur Erleichterung nur über den Gedankengang des Gesangs das Nötigste gesagt:

Der erste Doppelvers enthält, wie üblich, alles, was Hsüä-dou zu dem »öffentlichen Aushang« direkt zu sagen hat.

Der zweite Doppelvers bekämpft die Missverständnisse der

Zeitgenossen.

Im dritten Doppelvers jedoch gibt Hsüä-dou dem Stichwort »blind« eine völlig neue Wendung, welche aus dem Kampfplatz der Polemik ganz im Sinne Mu-dschou's und des Hinweises von Yüan-wu in die Stille führt, in der die Gegensätze schweigen.

Elftes Beispiel

Huang-bo's Tresterlecker

Hinweis

Der Buddhas und der Patriarchen mächtige Geisteskräfte sind auf ihn gekommen und stehen ihm völlig zu Gebot. Der Menschen wie der Götter Lebenspulse empfangen alle von ihm Wink und Ruf.

Ein Alltagswort von ihm [so wie das im folgenden Beispiel] erschreckt die Hörer, setzt den Haufen in Bewegung.

Er rührt sich, er fasst etwas an, und damit schon zerreißt er andern ihre Ketten, schlägt ihnen den Halskragen aus Holz in Stücke [auf dem ihre Taten verzeichnet stehen. Er befreit sie von Verblendung und von Schuld].

Er nimmt sich derer an, die überwärts gerichtet sind und bietet ihnen das, was überwärtig ist.

Nennt mir einmal jemanden, der schon in dieser Weise aufgetreten ist! Wisst ihr denn auch, was bei solch einem der Punkt ist, auf den ihm alles ankommt? Zur Probe hier ein Beispiel! Sehet her!

Das Beispiel

Wir legen vor:

HUANG-BO sagte bei der Unterweisung seiner Bruderschaft: Ihr Leute hier seid alle samt und sonders Tresterlecker. Das ist die Art, wie ihr als fahrende Scholaren von Ort zu Orte pilgert. Wo aber habt ihr euer Heute? Wisst ihr denn eigentlich, dass im ganzen großen Tang-Reich kein Zen-Meister zu finden ist?

Nun war da ein Mönch, der trat vor und sagte: Dann möchte ich nur wissen, was es bedeutet, dass überall im Lande Klöster sind, wo man sich der Scholaren annimmt und Bruderschaften leitet?

Huang-bo erwiderte: Ich sage nicht: Es gibt kein Zen; nur: Es gibt keinen Meister.

Zwischenbemerkungen

»Huang-bo sagte bei der Unterweisung seiner Bruderschaft:« - Schöpft man Wasser, ist der Kübel dafür zu eng. [So geht's, wenn man das Grenzenlose in Worte fassen will.] - Mit einem Schluck ist's ausgetrunken**1**.

»Ihr Leute hier seid alle samt und sonders Tresterlecker.« - Darüber können die bedeutendsten Mönche in der Welt nicht wegspringen. - Er sagt es ihnen.

»Das ist die Art, wie ihr als fahrende Scholaren von Ort zu Ort pilgert.« - Sie laufen sich die Strohsandalen ab. - Sie heben den Himmel hoch und bringen die Erde ins Schwanken! [Sie nehmen sich dabei ungeheuer wichtig.]

»Wo aber habt ihr euer Heute? « - Was hilft das Heute? - Da kam man wohl sagen: Er schreckt die Hörer auf, er bringt den ganzen Haufen in Bewegung.

»Wisst ihr denn eigentlich, dass im ganzen großen Tang-Reich kein Zen-Meister zu finden ist?« - Das ist mir altem Mönche unverständlich! - Mit einem Schluck verschlingt er sie alle. - Er ist eben auch so ein eingebildeter Heiliger vom Wolkenheimberg2.

»Nun war da ein Mönch, der trat vor und sagte: Dann möchte ich nur wissen« usw. usw. - Ein guter Hieb! - Auf eine Bemerkung, wie sie Huang-bo machte, musste schon ein solcher Einwand kommen.

»Huang-bo erwiderte: Ich sage nicht: Es gibt kein Zen; nur: Es gibt keinen Meister.« - Da haben wir's: er ist nicht imstande, sich deutlich zu erklären. - Es [sein großes Wort] geht in die Brüche, wird zu Wasser! - So ein Kerl! Vorne ein Drachenkopf, hinten ein Schlangenschwänzchen!

Erläuterung

Huang-bo[3] maß sieben Fuß, hatte eine Perle auf der Stirn und besaß ein angeborenes Verständnis für Zen. Als er einst im Tiän-tai-Gebirge, wo er sich studienhalber aufhielt, wanderte, begegnete er unterwegs einem Mönch, mit dem er ins Gespräch kam, so dass sie zusammen lachten wie alte Bekannte. Als er ihn aber dann genau betrachtete, da hatte der Mönch ein durchbohrendes Licht in den Augen und sah ganz ungewöhnlich aus. Unterdessen kamen sie an einen reißenden Gebirgsfluss, wo sie erst einmal die Wanderstäbe in den Boden stießen, die Schirmhüte abnahmen und stehenblieben. Nun schickte der Mönch sich an, mit Huang-bo zusammen den Fluss zu überschreiten. Dieser aber bat ihn, zunächst allein hinüberzugehen. Da schützte der Mönch sein Gewand auf, trat auf die Wellen, als ginge er auf ebenem Boden, und rief rückwärtsblickend Huang-bo zu: Komm herüber, komm herüber! Dieser aber schalt ihn nun mit lauter Stimme: Warte nur, selbstfertiger Geselle! Hätte ich dich zeitiger als falschen Spuk erkannt, so hätte ich dir gleich die Waden zerhauen! Da seufzte der Mönch staunend auf und rief:

Wahrlich, ein Werkzeug für das GESETZ des Großen Fahrzeugs! Damit verschwand er4.

Als Huang-bo zum erstenmal zu Bai-dschang**5** kam, fragte ihn dieser: Von wo kommst du denn so hochgemut und feierlich daher? Huang-bo erwiderte: Hochgemut und feierlich komme ich daher vom Land zwischen den Bergkämmen**6**. Bai-dschang fragte weiter: In welcher Absicht? Huang-bo sagte: In keiner besonderen Absicht. Bai-dschang hatte den starken Eindruck eines Werkzeugs. Tags darauf trat Huang-bo vor Bai-dschang, um sich zu verabschieden. Bai-dschang fragte: Wohin gehst du weiter? Huang-bo erwiderte: Nach Kiangsi, um mich vor dem großen Meister Ma dort zu verneigen. Bai-dschang sagte: Der Großmeister Ma ist bereits in die Verwandlung übergegangen [er ist im Jahr 788 gestorben]. Huang-bo sagte: Und ich wollte eigens hin, um ihm meine Verehrung zu bezeigen! Ich habe, wie es scheint, mit dem Glück keine tiefere und festere Verbindung. Nun hat es nicht gereicht, ihm auch nur einmal zu begegnen! Jetzt möchte ich nur wissen, was er so gewöhnlich für Aussprüche tat. Lasst mich doch, bitte, von seiner Unterweisung etwas hören!

So kam es, dass Bai-dschang ihm berichtete, wie er zum zweiten Male den Patriarchen Ma aufgesucht, und was sich da begeben hat. Als der Patriarch mich kommen sah, erzählte Bai-dschang, da hob er seinen Jakschweif aufrecht in die Höhe. Ich fragte ihn: Hält man es mit dem

Gebrauche dieses Mittels oder ohne das?**7** Statt einer Antwort lehnte der Patriarch den Jakschweif in der Ecke seines Zen-Sessels an und verharrte eine lange Weile**8**. Endlich richtete der Patriarch an mich die Gegenfrage: Wie wirst nun du es halten, um in Zukunft so mit deinem Mundwerk zu klappern, dass den Leuten damit geholfen ist? Darauf griff ich zu dem Jakschweif und hielt ihn aufrecht in die Höhe. Der Patriarch fragte: Wirst du es mit dem Gebrauch dieses Mittels halten oder ohne das? Zur Antwort nahm ich den Jakschweif und lehnte ihn in der Ecke des Lehrstuhls an. Da nahm der Patriarch seine ganze Macht und Majestät zusammen und entlud sie in einem gewaltigen Ho'! Im selben Augenblick traf es mich, dass ich drei Tage lang taub war.

Unvermerkt befiel Huang-bo ein Zittern, dass ihm die Zunge zum Mund heraushing. Bai-dschang fragte: Wollt Ihr Euch nun in Zukunft nicht als geistlichen Sohn des Großmeisters Ma bekennen? Huang-bo erwiderte: Keineswegs, mein Meister! Eurer Schilderung habe ich es zu verdanken, dass ich heute hier die gewaltige Geisteskraft des großen Meisters Ma an mir selbst wirksam verspürte. Wenn ich mich als Jünger des Großmeisters bekennen wollte, so würde ich in späterer Zukunft meine eigenen Kinder und Enkel verlieren**9**. Bai-dschang sagte: So ist es richtig! So ist es richtig! Wer an Einsicht seinem Meister ebenbürtig ist, der ist an Lebenskräften dieses Meisters um die Hälfte ärmer. Wer an Erkenntnis seinen Meister übertrifft, der erst ist tüchtig, das Überkommene weiterzugeben. Die Einsicht, welche Ihr mit dieser Entscheidung bewiesen habt, das ist die Leistung, mit welcher Ihr den Meister übertrefft. - Wenn ihr [fährt Yüan-wu zu seinen Schülern gewandt fort] dies richtig verstehen wollt, dann müßt ihr euch vor allem einmal genauer ansehen, wie es im »Hause Bai-dschang« zwischen »Vater und Sohn« zuging. [Hiervon nun ein Beispiel!]

Eines Tages trat Huang-bo wieder mit einer Frage vor Bai-dschang: Wie soll man, sagte er, das Fahrzeug [das Heilsgut], das von dem Buddha und den Patriarchen her auf uns gekommen ist, den Menschen zeigen und verkünden? Bai-dschang verharrte eine lange Weile. Endlich wendete Huang-bo ein: Man darf doch die Kette der Nachfolger nicht abreißen lassen! Bai-dschang erwiderte nur: Ich

dächte, der Nachfolger seiest du! Damit stand er auf und ging in sein Zimmer.

Huang-bo hatte mit dem Kanzler Pe eine auswärtige [d. h. außerhalb der Mönchsgemeinschaft liegende] Freundschaft. In der Zeit, als Pe Gouverneur von Yän-ling war, lud er den Meister nach seinem Amtssitz ein**10**. [Die »Einladung« bedeutet nichts anderes, als dass Pe Hsiu den Meister bewogen hat, vom Huang-bo-schan oder Geierhorn mit seiner ganzen Bruderschaft nach dem Kloster zum Drachenaufstieg in Nan-tschang umzuziehen. Diesen Umzug aus den Bergen wohl zweihundert Kilometer weit flussabwärts mit dem ganzen großen Gefolge seiner Schüler und unter der Huldigung der anwohnenden. Bevölkerung meint Pe Hsiu, wenn er ihn als den Triumphzug eines Herrschers beschreibt, der

Drachen und Elefanten mit sich führt.] Dort, an seinem Amtssitz, zeigte Pe dem Meister eine Handschrift, in welcher er seine Auffassung [von den höchsten Dingen] niedergelegt hatte. Der Meister nahm sie entgegen, und ohne sie richtig aufzuschlagen und durchzusehen, legte er sie neben sich auf seinen Sitz. So verharrte er eine gute Weile. Endlich sagte er: Habt Ihr mich verstanden? Pe verneinte. Darauf sagte Huang-bo: Wenn Ihr eben jetzt verstanden hättet, was ich meine, möchte es vielleicht noch angehen. Aber wenn Ihr dann auch das mit Tusche auf Papier in Form zu bringen versucht, so weiß ich nicht, wo da von unserem Geist noch etwas zu erkennen bliebe. Darauf verfasste Pe zum Preis des Meisters folgendes Gedicht:

Seit des Geistes Siegel er,

der große Held, nimmt wahr,

Runde Perle auf der Stirn,

von Wuchse sieben Fuß,

Hing im Kloster überm Schu

sein Stab wohl zehen Jahr.

Heut erst glitt sein schwanker Kahn

talwärts auf dem Fluss.

Der Drachen, Elefanten Schwarm

drängt sich auf seiner Bahn.

Der Blumen meilenweiter Duft

kränzt seines Sieges Ruhm.

Ständ ich in dieses Meisters Dienst,

ich hing' ihm gerne an!

Ach, wüßte ich: wen weiht er wohl

ein in sein Heiligtum?

Ohne Freude im Gesicht erwiderte der Meister:

Geist ist, wie das große Meer, ohne Kant' und Rand.

Lotos aus dem Munde**11** hält kranken Leib instand.

Meine beiden Hände sind der Geschäfte leer,

Gaben nie gesellig sich zu Artigkeiten her.

Nachdem Huang-bo die Leitung des Klosters am Geierhorn übernommen hatte, führte er das Schwert des Geistes mit unnahbarer Strenge. Einer seiner Schüler war Lin-dji**12.** Mu-dschou, welcher das Amt des Vorsitzers bekleidete, fragte diesen eines Tages: Ihr seid nun schon so lange hier. Warum geht Ihr nie zum Meister, um ihn zu befragen und Euch auszusprechen? Lin-dji erwiderte: Welche Frage ratet Ihr mir denn zu stellen, damit ich etwas davon habe? Der Vorsitzer sagte: Warum geht Ihr nicht einfach hin und fragt nach dem eigentlichen Sinn und Wesen des Buddhagesetzes? So ging denn Lin-dji hin und fragte. Dreimal wurde er mit Schlägen fortgeschickt. Darauf ging er zum Vorsitzer, um sich zu verabschieden, und sagte: Ich bin auf Euren Rat nun dreimal hingegangen, und jedesmal hat mich der Meister mit Schlägen fortgejagt. Ich fürchte, ich finde hier nicht die Bedingungen und Anlässe, die zum Ziele führen können. Ich will zunächst einmal vom Berg hinuntergehen. Mu-dschou erwiderte: Wenn Ihr gehen wollt, so müßt Ihr auf jeden Fall vorher noch Abschied vom Ehrwürdigen nehmen. Dann ging Mu-dschou selbst im voraus hin, um Huang-bo aufmerksam zu machen. Der Mönch, der Euch befragt hat, sagte er, ist einer, wie man ihn so leicht nicht wieder findet. Warum, Ehrwürdiger, helft Ihr ihm nicht durch, damit ein Baumstamm aus ihm wird, unter dem noch spätere Geschlechter kühlen Schatten finden? Huang-bo erwiderte: Ich weiß schon. Dann kam Lin-dji, um sich zu verabschieden. Huang-bo sagte ihm: jetzt darfst du aber nirgends anders hin, sondern musst geradewegs auf die Sandbank von Gau-an zuhalten, um dort den Meister Da-yü**13** aufzusuchen.

So kam Lin-dji zu Da-yü. Er erzählte diesem, wie es ihm bei Huang-bo

ergangen war und schloss: Wenn ich nur wüßte, wo bei mir der Fehler liegt! Da sagte Da-yü zu ihm: So gut also meint es Huang-bo mit dir! Herzensgut wie eine Großmutter! Er geht deiner Not auf den Grund. Was soll ich da weiter erklären, wo bei dir der Fehler liegt oder wo nicht? Mit einemmal war Lin-dji alles klar, und er rief aus: Dann ist aber an Huang-bo's Buddhagesetz nicht viel daran! Da hielt Da-yü ihn fest und sagte: Eben wolltest du noch, dass ich dir sage, wo bei dir der Fehler liegt, und jetzt behauptest du, es sei am GESETZ des Buddha nicht viel daran! Da gab Lin-dji dem Da-yü drei Püffe unter seine Rippen. Dieser stieß ihn von sich weg und sagte: Dein Meister ist Huang-bo. Das ist keine Sache, die mich angeht. [Mit den drei Püffen gibt Lin-dji Huang-bo's dreimalige Prügel sozusagen an Da-yü weiter und gibt ihm damit zu verstehen, dass er deren Sinn begriffen hat. Darum tritt nun auch Da-yü von jedem Anspruch an Lin-dji zurück.
Eine Ergänzung

zu diesem Bericht bringt die Einleitung zum 32. Beispiel, S. 405. Vgl. auch Heinrich Dumoulin, Zen, S. 122f]

Ein andermal sagte Huang-bo bei der Unterweisung seiner Bruderschaft: Der große Meister Fa-yung vom Ochsenkopfberg**14** hat sich in seiner Lehre kreuz und quer über alle Fragen verbreitet. Aber über den Riegel zum Aufstieg in das Überwärtige war er sich noch nicht im klaren. Zu der Zeit, als Huang-bo diesen Ausspruch tat, wurde nämlich unter den Zen-Freunden aus den Schulen des Patriarchen Ma und des Meisters Schi-tou (oder Steinkopf)**15** über ZEN und WEG unermesslich viel geredet. Warum hat Huang-bo wohl vom Meister Ochsenkopf so etwas gesagt. [Die Antwort ist klar: Um seine eigenen Schüler vor dem Abweg des Redens über Zen und über das Innerste seines Wesens zu warnen. Es handelt sich ja um den Ausdruck Tresterlecker].

Nun, aus demselben Grund sagt Huang-bo bei der Unterweisung seiner Bruderschaft: ihr Leute hier seid alle samt und sonders Tresterlecker. Mit diesem Umherwandern von Meister zu Meister macht ihr euch ja lächerlich. Wenn ihr nur seht, dass irgendwo achthundert oder tausend Hörer sind, gleich lauft auch ihr dorthin. Es tut nicht gut, sich nur auf fieberhaften Rummel einzustellen. Wenn ihr es in diesen Dingen

allgemein derartig leicht nehmt, wo werdet ihr da noch einmal ein Heute haben?

»Reisweintresterlecker«, das war in der Tang-Zeit ein beliebtes, Wort, um andere zu schelten. Und vielfach sagen die Leute, Huang-bo sei eben auch einer, der seine Schüler mit Scheltworten traktiere. Wer aber Augen hat, wird ganz von selbst bemerken, worum es ihm zu tun ist. Der ganze Sinn ist einfach, dass er seine Angel auswirft, um einen Frager zu fischen. Und unter den Hörern ist nun richtig ein Zen-Bruder, der nicht um Leib und Leben bangt, sondern vortritt und den Meister fragt: Was bedeutet es dann nur, dass man überall sich der Scholaren annimmt und Bruderschaften leitet? Das war auch ein guter Hieb. Und der alte Chinese weiß in der Tat keine deutliche Erklärung zu geben, sondern wird im Gegenteil leck und locker, indem er erwidert: Ich sage nicht, es gebe kein Zen, sondern nur, es gebe keinen Meister.

Saget mir einmal: Was meint er denn mit diesen Worten? Er, der doch nach seiner hergebrachten Art zu lehren bald festhält und bald freigibt, bald tötet, bald lebendig macht, bald ausgibt und bald an sich zieht? - Nun, ich frage euch frei heraus: Was bedeutet denn im Zen der Meister? - Wenn ich, der Mönch vom Berge, in dieser Weise rede, so bedeutet das, dass ich bereits bis über den Kopf eingesunken bin [d. h. mich unter meine eigene Stellung erniedrigt habe. Auch Yüan-wu hatte hier nach einem Frager gefischt, aber in der Hörerschaft blieb alles stumm. Nun deutet er selbst auf die Fragwürdigkeit des Amtes eines Zen-Meisters hin, spricht sich sozusagen selbst das Urteil, wie Huang-bo, und steht da, als dankte er nun ab.] - Ihr alle, wo habt ihr eure Nüstern? [Zumindest in diesem Augenblick sollte wenigstens einer der Hörer aufstehen und ein freies Wort wagen. Dann würde man sehen, dass er unverletzte Nüstern hat, dass er nicht wie ein Wasserbüffel mit durchbohrten Nüstern an des Meisters Leitseil geht.] - Nach einer langen Weile [während welcher nichts erfolgte] sagte Yüan-wu: Ich habe sie euch durchbohrt! [Ihr seid noch unfrei; ihr braucht noch einen Meister; ich muss euch immer noch am Leitseil weiterführen.]

Gesang

Eisig einsam, hoch von Art,

ohne Eigenruhm,

Aufrecht weit im Rund, bestimmt

Drachen er und Schlange.

Der Himmelssohn zur Da-dschung-Zeit

streifte ihn einst leicht,

Spürte dreimal in Person

seine Krallen und Zähne.

Zwischenbemerkungen zum Gesang

»Eisig einsam, hoch von Art, ohne Eigenruhm« - Und selbst weiß er davon nichts. - Wieder der Arhat vom Wolkenheimberg!16.

»Aufrecht weit im Rund, bestimmt Drachen er und Schlange« - Er sollte auch schwarz und weiß unterscheiden. [Das lässt sich verschieden deuten.]

»Der Himmelssohn zur Da-dschung-Zeit streifte ihn einst leicht.« - Was soll hier Himmelssohn? - So hoch er stehen mag, stammt er doch wohl auch von der Erde**17**- Auch noch Höhere haben den Himmel über sich.

»Spürte dreimal in Person seine Krallen und Zähne.«- Eine tote Kröte! Was soll man auch mit einem Schwätzer Besseres anfangen? - War nur ein kleiner Handgriff.

Erläuterung des Gesangs

Dieser Gesang Hsüä-dou's erscheint auf den ersten Blick einfach als ein Hymnus auf die Gestalt Huang-bo‘s, als dichterisches Porträt. Aber so darf man es gerade nicht auffassen. In seinen Versen ist etwas, was über diesen Rahmen hinauswächst. Klar und deutlich sagt Hsüä-dou: »Eisig einsam, hoch von Art, ohne Eigenruhm.« Das geht auf Huang-bo's Worte in der Unterweisung an seine Hörer [»Ihr seid alle Tresterlecker«; »im ganzen großen Tang-Reich ist kein Zen-Meister zu finden«]. Und diese bedeuten nicht etwa, dass er andere bekämpfte und sich selbst empfehlen würde. Das ist kein Vordrängen seiner Person, kein Eigenruhm. Wenn einer das, was hinter diesen Worten schwingt, begriffen hat, dann stellen wir es ihm frei, siebenmal geradeaus zu gehen und achtfach in die Quere. Der mag das eine Mal

auf einsamer Bergesspitze stehen und mag ein anderes Mal sich mitten im Gedränge des Marktes auf die Erde legen. Warum sollte er beschränkten Sinns nur immer einen einzigen engen Winkel hüten müssen? Je mehr man aufgibt, um so weniger lässt man los. Je mehr man sucht, um so weniger findet man. Je mehr man sich auflädt, um so mehr versinkt man und ertrinkt darin. Bei den Alten ging die Rede: Wer flügellos die Lande überfliegt, des Name geht von Mund zu Mund. Erst muss einer seine Gefühlswallungen verebben, seine ganze Weisheit von Grundsätzen, Tiefen und Wundern des Buddhagesetzes einmal auf eine Weile fahren lassen. Dann mag es vielleicht ein wenig angehen, dass sich ihm zu dem, was in diesem ersten Verse liegt, wie von selbst ein Berührungspunkt einstellt.

Weiter sagt Hsüä-dou: »Aufrecht weit im Rund bestimmt Drachen er und Schlange.« Da, ein Drache! Da, eine Schlange! Dies sofort, wenn einer zum Tor hereintritt, prüfend zu erkennen, das nennt man das

Auge, das Drachen und Schlange bestimmt, das Schlagwerk, das den Tiger und das Nashorn fängt. Bei Hsüä-dou heißt es auch [in einem seiner längeren Gedichte]:

Drachen scheiden sie von Schlangen nicht mit sichrem Blick.

Tiger, Nashorn einzufangen, ist der Apparat zu lahm.

Weiter heißt es in Hsüä-dou's Gesang: »Der Himmelssohn zur Da-dschung-Zeit streifte ihn einst leicht, spürte dreimal in Person seine Krallen und Zähne.« Denkt also nur nicht, dass Huang-bo bloß in diesem einen Fall so grob gewesen wäre! Er war schon immer so[18].

In der Fortsetzung der Lebensbeschreibungen von Mönchen, in der Ära Hsiän-tung [860-873] von Dau-hsüan herausgegeben, steht geschrieben: Der Kaiser Hsiän-dsung[19] hatte zwei Söhne. Der eine hieß als Kaiser Mu-dsung, der andere Hsüan-dsung. Dieser Hsüan-dsung ist der Kaiser der Da-dschung-Zeit. Er war [als sein Vater im Jahr 820 dem Mordanschlag zum Opfer fiel und sein vorgenannter Bruder auf den Thron erhoben wurde] ein zwölfjähriger Knabe von lebhaftem Geist, der es schon damals liebte, auf buddhistische Art mit gekreuzten Beinen in stiller Andacht zu sitzen. Während der Regierung des Kaisers Mu-dsung[20] hatte er die Gewohnheit, nach Schluss der täglichen Morgenaudienz im Spiel auf den Drachenthron zu steigen und den umgebenden Hofbeamten mit über der Brust gekreuzten Händen Komplimente zu machen. Ein Höfling, der es sah und Verdacht schöpfte, der Prinz sei nicht recht bei Verstand, meldete es dem Kaiser. Mu-dsung sah es sich an und sagte mit einem beruhigenden Seufzer: Mein kleiner Bruder hat eben den Heldengeist unseres Ahnherrn. Mu-dsung machte im 4. Jahr der Ära Tschang-tjing seine friedevolle letzte Ausfahrt [d. h. im Jahr 824 starb er]. Er hinterließ drei Söhne, nämlich Djing-dsung [824-826], Wen-dsung [826-840] und Wu-dsung [840-846]. Zwei Jahre nachdem Djing-dsung seinem Vater auf den Thron gefolgt war, fiel er dem Anschlag eines Eunuchen zum Opfer, und es kam zum Thronwechsel. Nach Wen-dsung's vierzehnjähriger Regierung bestieg Wu-dsung den Thron [also derjenige Kaiser, welcher im Jahr 845 die Rückkehr der Mönche und

Nonnen in ihre Heimat angeordnet und damit die Zerstörung zahlloser Klöster und eine allgemeine Verfolgung des Buddhismus eingeleitet hat]. Er nannte Hsüan-dsung [den Bruder seines Vaters] einen blöden Kerl. Und als er eines Tages hörte, dass dieser sein Oheim sich einst im Scherz auf den Thron seines Vaters gesetzt habe, grollte er ihm so, dass er befahl, den Prinzen zu erschlagen und den Leichnam im hinteren Palastgarten mit Jauche zu übergießen.

Der Prinz erwachte aber wieder zum Leben. [Ein mitleidiger Eunuch nahm sich seiner an, verkleidete ihn als Wandermönch und verhalf ihm zur Flucht.] Er flüchtete sich in die Verborgenheit und fand Schutz in der Bruderschaft des ehrwürdigen Dschi-hsiän im Hsiang-yän-Kloster [im südlichen Honan; Schüler des Meisters We-schan]. Dort ließ er sich

später das Haupthaar scheren und wurde ein Shrâmanera [ein Novize, noch nicht auf die vollständige Mönchsregel verpflichtet].

Später einmal unternahm er mit dem Meister Dschi-hsiän eine weite Wanderung, auf welcher die beiden zusammen auch in den Lu-schan**21** kamen. An einem hohen Wasserfall, den sie besuchten, kam Dschi-hsiän der Gedanke, auf diesen ein Gedicht zu machen, und er begann:

Er stößt durch Wolken, bohrt Gestein, weist keine Mühe fort.

So weit sein Weg zum Erdental, so hoch sein Ursprungsort.

Nachdem er diese beiden Verse [die erste Hälfte einer vierzeiligen Strophe] summend vor sich hingesungen hatte, blieb er lange in Gedanken versunken stehen. Er war nämlich darauf gespannt, wie sein Begleiter fortfahren würde, und hoffte, ihm bei seinen Worten den Puls fühlen zu können. [Denn er hatte mit seinen Eingangsversen angedeutet, dass er von der hohen Herkunft seines Novizen eine gewisse Ahnung hatte, und war nun begierig, zu erfahren, ob dieser ihn verstand und seine Vermutung bestätigen würde.] Dann fuhr der Prinz fort:

Wer hielte auch in enger Schlucht den Strom zum Weilen fest?

Er findet heim ins Große Meer und wallt in Wellen dort.

So erst erhielt Dschi-hsiän Gewissheit darüber, dass sein Novize nicht von gewöhnlichem Stande war; er schwieg und kannte ihn dabei.

Später kam der kaiserliche Prinz zu dem Zen-Meister Yän-guan**22**. Yän-guan

übertrug ihm das Amt des Klostersekretärs. Daselbst war auch Huang-bo und versah das Amt des Vorsitzers**23**. Eines Tages, als Huang-bo vor dem Buddhabild des Klosters betete [wie es zur täglichen Übung im Kloster gehörte], beobachtete ihn der Prinz und brach ein Frage- und Antwortspiel mit ihm vom Zaun, indem er zitierte**24**: Man trachtet nicht, indem man sich an Buddha hängt, man trachtet nicht, indem man sich an das GESETZ anhängt, man trachtet nicht, indem man sich an die Gemeinde hängt. Wonach trachtet nun Ihr mit Eurer Buddhaverehrung? Huang-bo erwiderte: Nicht trachten mit Hangen am Buddha, nicht trachten mit Hangen am GESETZ, nicht trachten mit Hangen an der Gemeinde, das ist der Geist, in dem ich täglich meine Verehrung darbringe. [Mit dieser Antwort zeigt Huang-bo dem Prinzen im Sinne des Gesangs zum erstenmal seine Zähne.] Der Prinz fragte weiter: Was hat es dann für einen Sinn und Zweck, den Buddha anzubeten? Da gab ihm Huang-bo einen Backenstreich. Der Prinz rief: O, wie grob! Da sagte Huang-bo: Wo bleibt hier [wo die Richtung überwärts gestellt ist] noch Raum, von fein und grob zu reden? Und damit versetzte er ihm abermals einen Streich.

Später, nachdem der Prinz den Thron des Reiches geerbt hatte, in der Ära Da-dschung, nannte er Huang-bo den Shramana mit dem groben Benehmen. Als dann Pe Hsiu sein Kanzler geworden war, verlieh er ihm auf dessen Vortrag hin den Ehrentitel »Zen-Meister Duan-dji«, d. h. Grenzdurchbrecher.

Hsüä-dou wußte also über das Verhältnis zwischen diesen beiden und seine Hintergründe gut Bescheid. Darum konnte er es auch für seinen Gesang geschickt verwenden. Ob heute unter euch wohl auch einer solche Krallen und Zähne hat wie Huang-bo? Damit schlug [der Meister auf das Pult].

Erklärungen zum Text

Huang-bo, der Schüler Bai-dschang's und Meister Lin-dji's.

In ein kleines Kloster der Provinz Fukien, nur drei Wegstunden von dem Fischerhafen Fu-tjing südlich der Hauptstadt Fu-dschou entfernt, trat um die Wende vom achten zum neunten Jahrhundert ein junger Riese von zwei Meter Länge, um das Mönchsgelübde abzulegen. Sein hoher Wuchs gab ihm ein imponierendes Aussehen, ein Hautbällchen auf der Stirn erinnerte an die leuchtende Perle zwischen den Augenbrauen, mit welcher der Buddha dargestellt wird (sie heißt indisch ûrnâ und bedeutet eigentlich einen Haarwirbel), und der Name Hsi-yün, d. h. seltenes Glück, den er bei der Mönchsweihe erhielt, drückte bereits die Hoffnungen aus, die man auf ihn setzte.

Der Hügel, an den sich das Kloster anlehnte, war mit einer mehr als zwanzig Meter hohen Baumart bestanden, die im Sommer gelbe, rautenähnliche Blüten trägt und deren bitter schmeckende, korkartige Rinde einen gelben Farbstoff liefert, welcher teils zu Arzneien, teils zum Färben verwendet wird. Sie heißt bei den Botanikern Phellodendron und auf chinesisch Huang-bo, d. h. Gelbrinde, und darnach führte auch der Hügel selbst mitsamt dem Kloster den Namen Huang-bo-schan. Dem Mönch Hsi-yün verwuchs das Bild dieses Berges so eng mit den Erfahrungen seiner frühen Lehrjahre, dass er es nachmals auf seiner Wanderschaft mit sich trug, bis er schließlich im Alter von vierundsechzig Jahren weit im Westen der Provinz Kiangsi selbst die Leitung eines Klosters am sogenannten Geierhorn übernahm, welchem er nun den heimatlich klingenden Namen Huang-bo-Berg gab, der seitdem auf ihn selbst als den berühmten Meister dieser Stätte übergegangen ist.

Die Überlieferung der Zen-Schulen über Huang-bo Hsi-yün (japanisch Ô-baku Ki-un) besteht mehr aus einzelnen Anekdoten, als dass sie ein zusammenhängendes Bild seiner Lebensgeschichte ergeben würde. Nicht einmal sein Geburtsjahr ist sicher überliefert. Doch kann man annehmen, dass er wahrscheinlich im Jahr 768, vielleicht auch erst 774 geboren ist, und zwar in der Landschaft Min, welche dem bei Fu-

dschou mündenden Min-Fluss den Namen gegeben hat. Er wäre also genau so alt oder aber drei Jahre älter, als sein Schulgenosse We-schan, der Meister des 4. Beispiels. Die Mönchsweihe auf dem Huang-bo-schan seiner Heimatprovinz muss er ungefähr im Jahr 785 empfangen haben, wäre dann also höchstens siebzehn Jahre alt gewesen. Dann begab er sich auf die Wanderung und besuchte vor allem das berühmte Tiän-tai-Gebirge in Tschekiang, den Mittelpunkt buddhistischer Gelehrsamkeit, mit Bücherschätzen reich versehen, und scheint dort auf der Wanderung, wie aus Yüan-wu's Erläuterung hervorgeht, eine merkwürdige Begegnung mit einem buddhistischen Asketen oder Arhat gehabt zu haben, die in späterer Zeit zu einer Legende ausgesponnen worden ist. Immerhin zeigt sie, wie dem jungen Mönch an diesem nur auf den Erwerb besonderer Kräfte

bedachten Eremiten die Überlegenheit des »Großen Fahrzeugs«, Mahâyâna, gegenüber dem sogenannten »Kleinen«, Hînayâna, deutlich wurde.

Dann wanderte er weiter landeinwärts in der Absicht, in Nan-tschang, der Hauptstadt der Provinz Kiangsi, den Großmeister Ma aufzusuchen. Statt dessen traf er dort dessen bedeutendsten Schüler, den nachmaligen Meister Bai-dschang (vgl. das 26. Beispiel), von dem er zu seiner Enttäuschung erfuhr, der Großmeister Ma sei bereits gestorben. Ma's Todesjahr wird nach neueren Forschungen auf 786 angesetzt, so dass der junge Huang-bo bei seiner Begegnung mit dem nachmaligen Bai-dschang kaum älter als neunzehn Jahre gewesen sein dürfte. Aber auch wenn er noch jünger gewesen sein sollte, so war doch diese Begegnung für ihn die entscheidende seines Lebens. Davon war in Yüan-wu's Erläuterung ausführlich die Rede.

Da nun außerdem noch eine ganze Anzahl wichtiger Gespräche zwischen Bai-dschang und Huang-bo überliefert wird, so muss man als sicher annehmen, dass der letztere sich lange Zeit bei diesem ersten Schüler des Patriarchen Ma aufgehalten hat. Nur wissen wir nicht, wo und wann. Denn nach dem Tode Ma's blieb Bai-dschang noch vielleicht acht Jahre lang am Ort von dessen Grab, bis er etwa um 794 von Nan-tschang weiter westlich ins Gebirge zog, um dort auf dem berühmten »Reckenberg« sein Kloster zum Hundertklafter- oder Bai-dschang-Fels zu gründen, das erste, das in seiner Bauart den besonderen Bedürfnissen der Zen-Schulen entsprach. Es ist sehr wohl möglich, dass Huang-bo sich auch dort bei Bai-dschang aufhielt, bis dieser im Jahr 814 starb. Im übrigen wird er wie andere spätere Meister viele Jahre lang im Land umhergezogen sein, immer mit der Arbeit an sich selbst beschäftigt, wohl auch lehrend als Gehilfe anderer Meister. Erst um das Jahr 832, also vierundsechzig Jahre alt, hat er sich dann auch in der Provinz Kiangsi, vom Bai-dschang-Berg nur etwa fünfzig Kilometer weiter nach Südwesten, auf dem schon genannten Geierhorn niedergelassen und seinem Sitz den Namen Huang-bo-schan gegeben. Hier hat er während der nächsten zehn Jahre seine stärkste Wirksamkeit entfaltet.

Dann trat im Jahr 842 eine neue Aufgabe an ihn heran, als in der Bezirkshauptstadt Nan-tschang ein neuer Gouverneur namens Pe Hsiu (787 bis 860) einzog, welcher sich sehr bald für den berühmten

Meister an der Westgrenze seines Bezirks aufs lebhafteste interessierte. Dieser aus einer frommen buddhistischen Familie der Provinz Honan stammende Beamte war nach Ablegung seiner Staatsprüfungen rasch zu hohen Ämtern aufgestiegen, war bereits 827 als Zensor mit der Aufgabe betraut gewesen, dem Kaiser Wen-dsung über alle wichtigen Ereignisse Bericht zu erstatten, und hatte dann Jahre lang hohe Verwaltungsämter in den Provinzen bekleidet. Über seine erste Begegnung mit Huang-bo wird Merkwürdiges berichtet.

Der Gouverneur stattete bald nach seinem Amtsantritt dem wichtigsten Buddhatempel der Provinzhauptstadt, dem Tempel zum Drachenaufstieg,

einen Besuch ab. Nachdem er seine Andacht verrichtet hatte, ließ er sich von dem bedienenden Mönch durch den Tempelraum führen. An der Wand hing das Bildnis eines Zen-Meisters, das ihn beschäftigte. Wer ist das? fragte er den Mönch. Ein angesehener Mönch, war die Antwort. Der Gouverneur gab zurück: Das sehe ich selbst; ich möchte wissen, wo er ist. Der Mönch konnte ihm keinen Bescheid geben. Ist kein Zen-Mönch in eurem Kloster? fragte der Gouverneur zurück. Da brachte der Mönch schließlich einen Alten herbei, der seit einiger Zeit neben seinen Übungen die Aufgabe hatte, Kloster und Garten täglich zu kehren. Das ist unser Klosterfeger, sagte er, der sieht ganz wie ein Zen-Mönch aus. Sofort wandte sich der Gouverneur an den alten Klosterfeger und sagte mit einem Blick auf das Bild an der Wand: Diesen Meister muss ich selbst sehen. Wo ist er? Da sagte der alte Klosterfeger mit einer Stimme, die den hohen Herrn im Herzen traf: Gouverneur Pe! Und als dieser erschrocken auffuhr, fuhr er fort: Wo ist er wohl? Da gingen dem Gouverneur mit einem Mal die Augen auf. Er erkannte in dem alten Klosterfeger denselben, der als angesehener Meister auf dem Bilde an der Wand hing, und verneigte sich vor ihm in tiefer Ehrfurcht. Der Klosterfeger aber war kein anderer als der alte Meister Huang-bo, der in dem Bedürfnis, wieder einmal ganz zurückgezogen in der Stille sich zu sammeln, vor einiger Zeit plötzlich aus dem Kloster auf dem Geierhorn verschwunden war und sich hier verborgen hielt.

Von da an blieb Pe Hsiu mit Huang-bo eng verbunden. Er nötigte ihn, seinen Sitz vom fernen Geierhorn in das Kloster zum Drachenaufstieg zu verlegen und pflegte seitdem mit ihm eifrigen Verkehr. Als er sechs Jahre später, 848, weiter weg nordöstlich nach dem heutigen Ning-guo in der Provinz Anhui (südlich von Nanking) versetzt wurde, baute er für das dortige Hauptkloster eigens eine große Übungshalle, bewog Huang-bo, mit seiner Bruderschaft ihm nach hierherzuziehen und förderte seine Wirksamkeit auf jede Weise, bis der alte Meister nach zwei Jahren starb (850). Zwei Jahre später wurde Pe Hsiu von dem Kaiser Hsüan-dsung zum Kanzler des Reiches berufen; deshalb heißt er für seine Nachwelt kurzweg der Kanzler Pe, obwohl er dieses höchste Amt des Reiches nur vier Jahre lang bekleidete. Die chinesischen Geschichtsschreiber stellen ihm das Zeugnis aus, dass er es zwar in der Prüfung amtlicher Fragen nicht gerade peinlich genau nahm (wie es nämlich dem Ideal des strengen Konfuzianers entspräche), beim Volke aber wegen der Milde seiner

Steuereintreibung und seiner weitherzigen Güte große Verehrung genoß und auch von Kaiser Hsüan-dsung (reg. 847-859) persönlich hochgeschätzt wurde. Dass diese Seiten seines Wesens durch den Umgang mit Huang-bo stark gefördert worden sind, dürfte keinem Zweifel unterliegen.

Für die weitere Entwicklung der Zen-Schulen hat Huang-bo dadurch Bedeutung gewonnen, dass der Geist des Patriarchen Ma, wie er ihn von Bai-dschang überkommen hatte, durch ihn wiederum auf Männer von

besonderer Kraft übergegangen ist. Den einen seiner besten Schüler, Mu-dschou, kennen wir bereits. Noch wichtiger für die Folgezeit ist Mu-dschou's jüngerer Mitschüler Lin-dji (japanisch Rin-zai) gewesen, denn von diesem leitet sich in ununterbrochener Folge die nach ihm benannte Lin-dji- bzw. Rinzai-Schule her, zu welcher zehn Generationen später Yüan-wu, der Verfasser der Hinweise, Zwischenbemerkungen und Erläuterungen, kurz, der eigentliche Herausgeber unserer Sammlung Bi-yän-lu gehört, und in welcher eben diese unsere Schrift bis in die Gegenwart herein sich ganz besonderer Hochschätzung und Pflege erfreut. Dazu kommt, dass in der Ming-Zeit, zwischen 1368 und 1644, jenes kleine Kloster in der weiteren Umgebung von Fu-dschou, in welchem der Mönch Hsi-yün einst sein Gelübde abgelegt und von dem er die Erinnerung an jene Huang-bo-Bäume bis auf das Geierhorn in Kiangsi mitgenommen hatte, sich unter der Leitung tüchtiger Meister eifrig auf die Pflege der Tradition Huang-bo's warf, sich selbst den Namen Huang-bo-schan beilegte und seit 1661 auf den Ruf des damaligen Reichsverwesers in Japan zur Auffrischung des etwas matt gewordenen Zen-Geistes daselbst mehrere chinesische Meister nach dem Inselreich entsandte, von welchen unter dem Namen Huang-bo bzw. Ô-baku ein neuer Zweig des japanischen Zen ausgegangen ist. So ist es zu verstehen, weshalb der Name Huang-bo in der Zen-Geschichte seinen besonderen Klang hat. Welch ein Ernst und welche Kraft in diesem Klange liegt, davon legt das Beispiel selbst und alles, was Hsüä-dou und Yüan-wu dazu sagen, so beredtes Zeugnis ab, dass uns nur Einzelheiten zu erläutern bleiben.

Zum Beispiel und Yüan-wu's Zwischenbemerkungen

»Huang-bo erwiderte: Ich sage nicht: Es gibt keinen Zen; nur: Es gibt keinen Meister.« Dazu bemerkt Yüan-wu mit gewohnter Ironie: »Vorne ein Drachenkopf, hinten ein Schlangenschwänzchen.« Also: Nach dem saftigen Scheltwort Tresterlecker klingt die Antwort auf den Einwurf jenes Mönches allerdings auffallend zahm. Warum hebt Yüan-wu diesen Widerspruch geflissentlich hervor? Nur, um daran zu zeigen,

dass es Huang-bo überhaupt nicht ums Schelten und nicht um Kritik zu tun ist, sondern lediglich darum, seine Schüler auf den ungeheuren Abstand ihrer Übungen und Studien von dem Eigentlichen, auf das allein es ankommt, aufmerksam zu machen.

Dieses sein Anliegen spricht Huang-bo mit der Frage aus: »Wo habt ihr euer Heute?« Es ist das zweite Kernwort dieses Beispiels neben »Tresterlecker«. Das Wandern von Meister zu Meister kann ewig weitergehen, ohne dass ein einziger dem Suchenden zu seinem Heute hilft, zu dem Tag, an dem er nicht mehr Trester leckt, sondern den Trank trinkt, der allein gesund macht. Diesen Trank jedoch muss jeder selber trinken; kein Meister ist imstande, ihn einem andern einzuflößen. Auf das Amt des Meisters fällt damit ein dunkler Schatten. Huang-bo, weit entfernt, ihn zu zerstreuen,

weist absichtlich auf ihn hin. Dies um so mehr, je stärker gerade in seiner Zeit der Zulauf zu den Meistern ist, ganz besonders zu ihm selbst, und je lebhafter über die Meister, ihre Aussprüche und ihre Lehrweise geredet wird. Wenn er dem gegenüber unbarmherzig sagt: Es gibt keinen Meister, so ist das nicht Kritiksucht aus eitler Selbstzufriedenheit, sondern nur der volle Ernst der Wahrheit. Er denkt dabei in erster Linie an sich selbst und hat nichts anderes im Auge, als seine Hörer wahrhaft frei zu machen.

Einzelheit aus Yüan-wu's Erläuterung des Beispiels

Das Ho' des Patriarchen Ma (S. 174). Dies ist der erste Ho‘-Schrei eines Meisters, von dem die Überlieferung berichtet. An ihm ist auch am deutlichsten zu sehen, was damit gemeint ist. Ho' ist zunächst ein allgemeines Scheltwort und wird besonders dann gebraucht, wenn einer andere überschreien will, so dass keiner mehr etwas zu sagen wagt. Hier hat es diesen selben Zweck, nur in dem allerhöchsten Sinn: Es dringt hervor aus jenem langen Schweigen, in dem der Patriarch soeben noch verharrt hat und das für Bai-dschang Offenbarung jenes Letzten war, in dem es weder Dinge mehr noch Worte gibt. Zugleich ist es, zeitlich gesehen, in diesem Fall, was man die Übermittlung von Geist zu Geist zu nennen pflegt, ist das »Siegel«, mit weichem der Großmeister Ma Bai-dschang als Nachfolger im Geist bestätigt.

Zwölftes Beispiel

Dung-schan's drei Pfund Hanf

Hinweis

Ein Säbel, um zu töten, ein Degen zum Lebendigmachen: das war bei den Alten Brauch und Regel; das gehört auch heute noch zum unerläßlichen Bedarf. Gilt es zu töten, so wird dabei auch nicht ein Härchen gekrümmt. Gilt es, lebendig zu machen, so muss doch Leib und Leben dabei zugrunde gehen.

Darum sagt einer: Den einen Pfad, der überwärts hinaufführt, kann aller tausend Heiligen Überlieferung dir nicht weisen. Gelehrte mühen sich, ihm eine Form zu geben. Sie sind den Affen gleich, die nach dem Spiegelbild im Wasser greifen.

Nun sagt einmal: Wenn man es schon nicht greifen kann, was sollen dann die vielen »öffentlichen Aushänge« mit ihrem Rankengewirr? Wer Augen hat, versuche es zu sagen! Sehet her!

Das Beispiel

Wir legen vor:

Ein Mönch fragte Dung-schan: Was ist es mit Buddha? Dung-schan erwiderte: Drei Pfund Hanf.

Zwischenbemerkungen zum Beispiel

»Ein Mönch fragte Dung-schan: Was ist es mit Buddha?« - Eine eiserne Sterndistel! [Eine stachlige Kugel, wie man solche im Krieg verwendete, um Gelände ungangbar zu machen.] - Darüber springt der klügste Kuttenmönch nicht weg.

»Dung-schan erwiderte: Drei Pfund Hanf« - Strahlende Helle! - Abgetretene Sandale! - Er deutet auf Sophorabäume**1**, schilt sie Weiden und tut, als wären das Bäume von gleichem Wert und gleicher Ehre.

Erläuterung des Beispiels

Dieser öffentliche Aushang wird von vielen Leuten missverstanden. Es fällt auch schwer, ihn nur so einfach zu zerkauen. Du wirst nichts daran finden, worüber du sofort ein Urteil abgeben könntest. Und warum? Weil er ohne Würze ist und keinen Geschmack gibt.

Die Alten haben auf die Frage nach Buddha die verschiedensten Antworten gegeben. Einer [nämlich Dschau-dschou, der Meister des 2. und 9. Beispiels] sagte: Ist in der Buddhahalle. Ein anderer: Besitzt die allgemein bekannten zweiunddreißig auszeichnenden Körpermerkmale. [Die zweiunddreißig Körpermerkmale eines Großen, mahâ-puruscha-lakschana, werden in manchen Sutren von den Fußsohlen bis zum Scheitel mit echt indischer Subtilität beschrieben.] Ein dritter gab zur Antwort: Eine Rute aus den Bambuswurzeln unten im Berg. Kommen wir aber zu Dung-schan, so antwortet der einfach: Drei Pfund Hanf Da kann man wohl sagen: er schneidet den Alten die Zunge ab.

Manche Leute wollen sich die Geschichte verständlich machen und sagen, Dung-schan sei um diese Zeit in der Scheuer des Klosters gewesen und habe Hanf abgewogen. Da sei der Mönch mit seiner Frage gekommen, und darum habe er ihm so geantwortet. Andere sagen: Die Frage ist nach Osten gerichtet, Dung-schan's Antwort nach Westen [d. h., um den Frager aus seinen Denkgeleisen herauszustoßen, gebe Dung-schan absichtlich eine Antwort ohne jeden Sinn]. Wieder andere erklären, die Antwort sei nur ein Umweg, um dem Mönch vorzuhalten: Du bist selber Buddha und gehst dabei nach Buddha fragen! - Tote Leichname! Allgemein findet sich ferner auch die Auffassung, Dung-schan wolle einfach sagen: Da, diese drei Pfund Hanf das ist Buddha.

Nun, das alles hat mit dem Kern der Sache nichts zu tun. Wenn du mit solchen Überlegungen an Dung-schan's Wort herangehst, kannst du dich bis zur Herabgeburt des Buddha Maitreya**2** an dieser Aufgabe üben und wirst auch nicht im Traum die Lösung sehen. Und warum nicht? Weil Worte nur Gefäße und Stützen sind, um den Weg, die Wahrheit zu tragen: Die Leute verstehen eben einfach nicht, wie die Alten es tatsächlich meinten, und suchen nur immer im Wortlaut

herum. Was werden sie da wohl für eine Nase zum Anfassen finden?

Seht ihr nicht, was einer der Alten[3] gesagt hat: »Die Wahrheit, der Weg, ist im Grunde ohne Worte. Aber durch das Wort wird die Wahrheit kund. Wer die Wahrheit schaut, vergisst die Worte.« Erst wenn einer bis dahin gelangt, wird er es erleben, dass das Triebwerk erster, höchster Ordnung auf ihn selbst zurückschlägt.

Einfach diese drei Pfund Hanf! Es ist wie die große Hauptstraße, die kerzengerade durch Tschang-an hindurchführt. Du magst den Fuß heben oder senken, da ist kein Schritt, der nicht in rechter Richtung ginge. Dieses Wort ist von der gleichen Art wie das des Meisters Yün-mën von den Wickelklößen[4]. Freilich, diese Art ist sehr schwer zu verstehen.

Mein verstorbener Meister vom Berg des Fünften Patriarchen[5] sagt in einem Gesang:

Der kleine Krämer, freien Blickes bar,

Schlägt seinen Hanf los, gleich im Bausch drei Pfund.

Er bleibt ihm liegen hunderttausend Jahr.

Hat niemand Platz für das lästige Bund.

[Es ist mit diesem Wort wie mit allem höheren Geheimnis: es liegt offen da, kostet nichts, und doch kann es niemand gebrauchen. Man vergleiche dazu das Gedicht im dritten Teil des Stundenbuchs von R. M. Rilke: »Du bist der Arme, du der Mittellose«.]

Aber du brauchst nur den unreinen Staub der Gefühlsneigungen, der Wünsche und Gedanken, das kleinliche Federlesen um Vorteil und Nachteil, um Ja und Nein, kurz alles zusammen in eins zusammenzufalten und mit einem Ruck reinen Tisch zu machen, dann gehst du hin und hast es ganz von selbst begriffen.

Gesang

So schnell der goldene Vogel,

So flink der Hase im Mond.

Gute Antwort hieß noch nie

nur so leicht gestreift.

Zieht ihr aber Dung-schan‘s Wort breit

und spekuliert,

Gehn Schildkröten, eine lahm, eine blind,

ins Tal.

»Blütenfülle im Frühling,

der Herbst in brokatnem Gewand.«

»Schlanker Bambus im Süden,

im Norden der Bäume Wuchs.«

Tschang-tjing kommt mir in den Sinn mit Lu,

dem Edelmann.

Er verstand es: »Soll nur lachen!

Klage braucht es nicht!«

Iii.....

Zwischenbemerkungen zum Gesang

»So schnell der goldene Vogel« [die Sonne] - Wiegt das linke Auge ein halbes Pfund. - Den holt der schnellste Wanderfalke nicht mehr ein. - Und in diese feurige Lohe legen sie sich blind hinein. [Sie, die Menschen, merken nicht, dass alles brennt, dass alles nur Momente sind.]

»So flink der Hase im Mond. « [d. h. der Mond selbst auf seiner täglichen Bahn, deren Ablauf mit dem der Sonne in genauestem Zusammenhang steht: geht am 15. des Mondmonats die Sonne abends unter, so geht auch schon der Mond im Osten auf] . . ., so wiegt das rechte acht Sechzehntel. [Wiegt das linke Auge ein halbes Pfund, so wiegt das rechte acht Sechzehntel - ein Gleichnis, welches wie das von Sonne und Mond das gesetzmäßige Verhältnis zwischen der Frage des Mönchs und Dung-schan's Antwort beleuchtet: die Frage enthält das Geheimnis des Buddha, die Antwort auch: beide haben gleiches Gewicht, beide gehören zusammen, darum erfolgt auch bei Dung-schan die Antwort auf die Frage mit einem Schlag, ohne weiteres Besinnen]. - Sie machen sich ein Nest in Frau Heng-o's Schloss zurecht! [Sie, die Menschen, treiben mit dem Mond denselben Unverstand, wie mit der Sonne. Heng-o, die Frau des Meisterschützen I, hatte nach der Sage einst ihrem Mann das Lebenselixier, das ihm die Königsmutter aus dem Westen überlassen hatte, entwendet, war durch seinen Genuss unsterblich geworden und wohnt seitdem am Ort der Genien auf dem Mond. Solch ein Nestchen von Unsterblichkeit ist es, meint Yüan-wu, von dem die Menschen sich in ihrem Wahn von bleibendem Sein und Haben träumen lassen.]

»Gute Antwort hieß noch nie nur so leicht gestreift.« - Das ist wie der Schlag des Schwengels auf die Glocke, wie der Ruf ins Tal des Widerhalls. [Mit der Antwort »drei Pfund Hanf« hat Dung-schan jenen Frager, den er durch und durch verstand, so ins Herz getroffen, dass sein Buddhawesen in ihm aufklang wie ein Glockenschlag.]

»Zieht ihr aber Dung-schan's Wort breit und spekuliert.« - Wenn du nämlich aus Versehen den Blick aufs Sternchen an der Waage heftest, anstatt auf den Waagebalken [an dem allein das Gewicht abzulesen ist, d. h., wenn du an »Hanf« und an »drei Pfund« herumrätselst,

anstatt an dich selbst und an dein eigentliches Teil zu denken]. - Aber macht es der Herr Meister nicht ebenso?

»Gehn Schildkröten, eine lahm, eine blind, ins Tal. « [Der chinesische Vers sagt es noch genauer: Eine lahme Landschildkröte und eine blinde Meerschildkröte gehen miteinander in ein tiefes Tal. Man weiß dann schon im voraus, dass sie in ihrer Unbeholfenheit aus diesem nie mehr herauskommen werden. Sie werden sich rettungslos verirren. Genau so wird es denen ergehen, die dem Sinn von Dung-schan‘s »drei Pfund Hanf« auf dem Weg verstandesmäßiger Überlegungen beizukommen versuchen.] - Möge sich der Meister Hsüä-dou nur selbst diesem seinem Urteil stellen! - Aus einem und demselben Erdloch kommt auch nur eine Erdart. [Es ist

keiner besser als der andere; jeder kann an diesem Ausspruch sich verwirren.] - Wer hat denn deinen Wanderfalken totgeschossen? [Wer hat dir den unbefangenen Blick, der schnurstracks das Ziel erspäht, geraubt? Doch wohl niemand als du selbst?]

»Blütenfülle im Frühling, der Herbst in brokatnem Gewand.« [Mit diesem und dem folgenden Vers führt Hsüä-dou den Ausspruch seines Meisters Dschi-men zu Dung-schan's »drei Pfund Hanf« an; siehe unten!] - Nun verdoppelt sich der öffentliche Aushang. [Erst bringt Hsüä-dou Dung-schan's Wort von den drei Pfund Hanf, nun dieses neue Bild von der Herrlichkeit der Natur.] - Aber der Richterspruch über beide ist in einem und demselben Urteilsbrief zu lesen. - Es ist immer dasselbe.

»Schlanker Bambus im Süden, im Norden der Bäume Wuchs.« - jetzt verdreifacht sich der öffentliche Aushang. - Er vervierfacht sich. - Auf den Kopf soll immer noch ein Kopf obendrauf! [Denn hat man erst einmal den Sinn der »drei Pfund Hanf« begriffen, so fallen alle Grenzen, so gehen alle Schleusen auf, so ist millionenfache Herrlichkeit ringsum.]

»Tschang-tjing kommt mir in den Sinn mit Lu, dem Edelmann.«- [Die Geschichte von dem Edelmann Lu und dem, was Tschang-tjing dazu später bemerkte, folgt in Yüan-wu's Erläuterung.] Es kommt kein Räudiger allein; er muss Begleitung haben. [Dung-schan, Dschi-men und Tschang-tjing mit Lu sind alle von derselben Sorte.] - Auch der Mönch vom Berge [Yüan-wu] ist dabei. Und so auch Hsüä-dou [der Dichter].

»Er verstand es: »Soll nur lachen! Klage braucht es nicht!«« - Hahaha! [Wir lachen mit!] - Ach, du lieber blauer Himmel! Noch um Mitternacht befällt sie neues Leid! «

»Iii ... « [Dieses langgezogene tiefe Iii! ist ein Anruf von eindringlichem Ernst, mit welchem die Meister vielfach ihre Ansprachen und Ermahnungen schlossen.] - Nanu! – Und jetzt gibt es Hiebe!

Erläuterung des Gesangs

Wo Hsüä-dou eine Sache ansieht, da durchschaut er sie. Deshalb sagt er gleich zu Anfang des Gesangs:

»So schnell der goldene Vogel, so flink der Hase im Mond.« Das ist mit jener Antwort Dung-schan's »drei Pfund Hanf« von einer und derselben Art. Die Sonne geht auf, der Mond geht unter; so ist es Tag für Tag. [Genau so ist es, wenn ein rechter Meister einem Schüler auf die für ihn entscheidende Frage Antwort gibt.]

Viele Leute aber bringen für diesen Vers Erklärungen daher, die aus befangenem Verständnis hervorgehen. Sie behaupten einfach, der goldene Sonnenvogel sei das linke Auge, der Hase im Mond das rechte. [Das heißt, sie meinen, Hsüä-dou rühme Dung-schan's helle Augen, indem er sie mit Sonne und Mond vergleiche.] Fragst du sie um ihre Deutung, so starren sie dich an und sagen steif und fest, das sei es. Was hätte das wohl mit der Sache zu tun! Mit dieser Art Verständnis tilgt man nur den Geist des Patriarchen und seiner Schule vom Erdboden weg.

Darum sagt ein Meister [nämlich Liang-schau - der vor und nach 1100 lebte -, um seinen Hörern von der geistigen Höhe Dung-schan's einen Begriff zu geben]:

Er wirft die Angel aus weit in den Ozean,

Fischt grimmige Drachen, nichts Geringeres.

Im Herzen drin, nach tief verborgenem Plan,

Legt er's auf einen Freund und Geistverwandten an.

Hsüä-dou gehört zu den Menschen, welche über die fünf skandha erhaben sind [die vom Buddha viel besprochenen »fünf Gruppen«, aus welchen sich das menschliche Wesen zusammensetzt und an welchen darum die Menschen in ihrer Unwissenheit unwillkürlich haften bleiben, als wären sie ihr eigenes Selbst: nämlich die Gruppe körperlicher Elemente, die der Empfindungen, die der unterscheidenden Denktätigkeiten, die der aktiven Triebkräfte und endlich die der Bewusstseinsvorgänge, die alles dieses in sich aufnehmen. Von alle dem ist Hsüä-dou frei, so gut wie Dung-schan]. Wie sollte er den Ausspruch Dung-schan's in solch befangenem Sinn auffassen, wie jene Unverständigen! Er geht auf seinen Gegenstand ganz leicht und ohne Zögern los, zerschlägt den Balken [der den Weg dahin versperrt], zerhaut den Knoten, und damit gibt er den Blick ein kleines bisschen mehr oder weniger frei, dass du es sehen kannst [woher die Antwort Dung-schan‘s kommt].

Dann [d. h., nachdem er mit diesem ersten Vers die Antwort »drei Pfund Hanf« bereits gedeutet hat] geht er weiter und sagt, als Randbemerkung: »Gute Antwort hieß noch nie nur so leicht gestreift.« Dung-schan, will Hsüä-dou sagen, gibt dem Mönch mit jenen »drei Pfund Hanf« nicht etwa einen leichtfertigen Bescheid. Diese Worte sind wie der Klang der Glocke auf den Schlag des Schwengels, wie der Widerhall des Tales auf den Ruf: laut auf laut, leise auf leise. Das heißt nicht einfach »leicht gestreift«. Unversehens kehrt Hsüä-dou hier sein Innerstes heraus, hält euch sein Herz und Leber und alle

Eingeweide hin. Es gibt von ihm einen Gesang mit der Überschrift »In Ruhe gut erwidern«, der lautet:

Aug in Auge sich zu bieten,

Braucht’s nicht viel warum und wie.

Leicht ist's, Drach' und Schlange scheiden,

Einen Mönch zu täuschen, nie.

Goldnen Hammers Form bewegt sich,

Edles Schwert zuckt kalten Blitz.

Eben jetzt ist es geschehen:

Schleunig blicke hin und sieh!

Als Dung-schan zum erstenmal bei Yün-mën eintrat, fragte ihn dieser: wo kommst du jetzt gerade her? Er antwortete: Von der Dscha-Furt [in Kiangsi]. Yün-mën fragte weiter: Wo warst du zur sommerlichen Übungszeit? Im Bau-tsi-Kloster [in Hunan], war die Antwort.

Wann bist du von dort weg? forschte Yün-mën weiter. Dung-schan sagte: Am fünfundzwanzigsten des achten Monats. Da sagte Yün-mën nur: Ich erlasse dir drei Trachten Stockhiebe. Geh in die Halle! [Die schlichte Sachlichkeit, mit der Dung-schan Yün-mën's Fragen beantwortet, ohne irgendeine Zen-Manier zu zeigen, gefallen dem Meister, wenngleich sich dieser auf den Gast nicht weiter einlässt.] Am Abend trat Dung-schan zu Yün-mën in das Zimmer und stellte ihm offen heraus die persönliche Frage: Wo liegt bei mir der Fehler? Da sagte Yün-mën: Du Reissack du! So läufst du in der Welt herum von Kiangsi bis nach Hunan! [Das heißt: In einem Kloster nach dem andern lässt du dich füttern, als wäre es für dich nicht längst schon Zeit, das Wandern aufzugeben. Man denke auch an Huang-bo's Frage im vorigen Beispiel: Wo habt ihr euer Heute?] Bei diesen Worten Yün-mën's ging Dung-schan mit einem Schlag das große Verständnis auf, und schließlich sagte er zu ihm: Nun aber werde ich mir eines Tages fern vom Rauch menschlicher Wohnungen eine Klause bauen. Da soll kein Körnchen Reis aufgespeichert, kein Hähnchen Gemüse gepflanzt werden. Aber von allen Seiten her will ich die Tugendhaften und die Weisen, die mich besuchen, aufnehmen, will ihnen ihre Nägel ziehen, ihre Pflöcke ausreißen, ihnen die schmierigen Mützen und die muffigen Röcke abnehmen und sie dahin bringen, dass ein jeder zwanglos frei, herzhaft und frisch zu einem Mann des Friedens wird, der aller Dinge ledig ist und sich aus keiner Sache etwas macht. Yün-mën versetzte: Wie doch ein Männchen von der Größe einer Kokosnuß das Maul aufreißen kann! Damit nahm Dung-schan Abschied und ging fort. Die Art und Weise, wie er damals zur Erkenntnis kam, ist einfach hervorragend. Wie sollte solch ein Mann in seinen Anschauungen kleinlich sein! Später trat er öffentlich als Meister auf und gab denen, die ihn aufsuchten, nach dem Maß ihrer Einsicht Bescheid.

Seinen Ausspruch »drei Pfund Hanf« verstehen die meisten Leute einfach als seine Belehrung auf die Frage nach dem Buddha. Sie sind immer nur damit beschäftigt, Theorien über den Buddha aufzustellen. Denen sagt Hsüä-dou: Wenn du in dieser Weise Dung-schan‘s Worte breit ziehst und aufs Geratewohl herumrätst, wie es zu verstehen sei, dann ist das gerade, wie wenn eine lahme Landschildkröte und eine blinde Meerschildkröte miteinander in eine hohle Schlucht hineingehen [aus der sie nie mehr herauskommen]. An welchem Tag, in welchem Monat welchen Jahres werden solche Leute einen Ausweg aus der

Irre finden?

Das Folgende nun, nämlich die Worte »Blütenfülle im Frühling, der Herbst in brokatnem Gewand«, geht auf den Meister Dschi-men zurück [den Lehrer Hsüä-dou's, der uns im 21. Beispiel noch näher beschäftigen wird]. Zu diesem kam ein Mönch mit der Frage: Was meinte Dung-schan, als er sagte: Drei Pfund Hanf? Dschi-men gab zur Antwort: Blütenfälle im Frühling, der Herbst in brokatnem Gewand. Verstehst du es jetzt? Der Mönch verneinte. Da fuhr Dung-schan fort: »Schlanker Bambus im Süden, im Norden der Bäume Wuchs.«

Jener Mönch [von dem im Beispiel die Rede ist] fragte auf die Antwort Dung-schan's [»drei Pfund Hanf«] wieder zurück und bat ihn, ihm den Sinn auszulegen. Dung-schan erwiderte: Anstatt dir allein werde ich es allen zusammen erklären. So ging er in die Vortragshalle und sagte: »Auf ein Wort von mir dürft ihr das Gegenständliche darin nicht in die Breite ziehen; wenn ich rede, dürft ihr nicht aufs Geratewohl herumrätseln. Wer bloß die Worte aufnimmt, dem geht der Sinn verloren; wer sich an einen Ausspruch klammert, wird sich darin verirren.« Diese Befangenheit der Menschen in ihren eigenen Gefühlen und Gedanken ist Hsüä-dou ganz genau bekannt; deshalb verwendet er absichtlich hier die Worte seines Meisters Dschi-men und reiht sie im Gesang an seinem Faden auf. Aber in den späteren Zeiten bringen die Leute im Gegenteil gerade jene im Gegenständlichen befangenen Auffassungen daher, indem sie z. B. behaupten, mit »Hanf« meine Dung-schan einen hänfenen Rock, also die schlichte Lebenshaltung, wie sie das Gebot kindlicher Pietät von einem guten Sohn oder einer guten Tochter fordert. So bedeute auch Dschi-men's Hinweis auf den Bambus südlicher Landstriche den einfachen Wanderstab eines gehorsamen Sohnes. Und was Dschi-men von dem Baumwuchs im Norden, von der Blütenfülle im Frühling und von dem Brokatgewand des Laubes und der Gräser im Herbst sage, das gehe auf das Holz zum Sarge für die Eltern und auf den Schmuck von Blumen und von Gräsern, den die gute Sitte beim Begräbnis fordert. Ob diese Leute auch noch Schamgefühl besitzen? Sie begreifen durchaus nicht, dass »schlanker Bambus im Süden, im Norden der Bäume Wuchs« und die »drei Pfund Hanf« genau so Ausdrücke für ein und dieselbe Sache sind, wie A-yä und A-diä [die familiären Namen für Vater, der eine süd -, der andere nordchinesisch]. Wenn einer von den Alten auf eine Frage hin ein Wort der Wende sagt [das im Leben dieses Fragers eine Wende herbeiführt], so ist ein solches nie im Sinne solch [banaler] Deutungen wie der obigen zu verstehen. Vielmehr muss man solch ein Wort genauso nehmen, wie Hsüä-dou es beschreibt: »So schnell wie der goldene Vogel, so flink wie der Hase im Mond.« Solche Worte sind ihrer Natur nach immer großzügig, weit umfassend. Nur dass eben Gold und Messing schwer zu unterscheiden sind und dass man das Schriftzeichen für Lu [die Heimat des Konfuzius] mit dem für Yü [das Fisch bedeutet] gar zu leicht verwechselt.

Nun hat Hsüä-dou, weil er sich um andere ängstlich sorgt wie eine alte

Großmutter, noch das Bedürfnis, deine Gefühle des Zweifels zu zerstreuen, und zieht zu diesem Zweck ein paar tote Chinesen heran, indem er sagt:

»Tschang-tjing kommt mir in den Sinn mit Lu, dem Edelmann

Er verstand es: Soll nur lachen! Klage braucht es nicht!«

Was seinen Gesang betrifft, so hat Hsüä-dou mit den obigen drei Doppelversen bereits den ganzen öffentlichen Aushang dichterisch behandelt. Ich

möchte euch einmal fragen: Unsere große Weltenhütte, die ist doch wohl nichts anderes als jene drei Pfund Hanf? [Man denke hier an Hsüä-feng's Reisährchen, Kapitel V!] Wenn trotzdem Hsüä-dou immer noch Schlingranken in Menge daherbringt, so ist das nur durch seine grenzenlose Güte zu erklären. Daher nun die folgende Geschichte. [Sie handelt zunächst von dem langjährigen Bezirksvorsteher Lu Geng in der heute Ning-guo genannten Stadt in der Provinz Anhui, einem angesehenen Beamten, der später das Amt eines kaiserlichen Zensors bekleidet haben soll. Er war schon früh den Zen-Übungen zugetan gewesen und trat von Ning-guo aus mit dem in Tschi-dschou am Yangtsekiang wirkenden Meister Nan-tjüan oder Südquell, einem Schüler des Patriarchen Ma, in Verkehr**6**, so dass er bald sein Verehrer und Freund wurde.]

Der Würdenträger Lu Geng hatte als Präsident des Regierungsbezirkes Hsüan-dschou [heute Ning-guo genannt] häufig den Meister Nan-tjüan aufgesucht. Als nun dieser [im Jahr 834] in die Verwandlung eingegangen war, hörte Lu Geng die Trauernachricht und besuchte daraufhin die Gedächtnisfeier, bei welcher das Bildnis des verstorbenen Meisters im Tempelraum enthüllt wurde. [Er trat, wie es der Sitte entsprach, vor das Bildnis, um davor Weihrauch zu opfern.] Dabei aber brach er in ein helles, lautes Lachen aus. Der Vorsteher des Klosters sagte zu ihm: Standen nicht der frühere Meister und der Herr Würdenträger im Verhältnis von Lehrer und Schüler? Warum erhebt ihr nicht Totenklage? Der Würdenträger entgegnete: Redet ein Wort [ein Wort von Geist, des Meisters Nan-tjüan würdig], so werde ich Klage erheben. Aber der Vorsteher blieb ohne ein Wort. Da erhob Lu Geng laute Klage und rief: O blauer Himmel, blauer Himmel! In welche Ferne ist der alte Meister aus der Welt entschwunden!

Später hörte Tschang-tjing**7** von dieser Geschichte. Er sagte: Der Würdenträger hat ganz recht mit seinem Lachen; hier bedarf es keiner Klage.

Den Sinn dieser Geschichte nimmt Hsüä-dou kurz zusammengefasst in seinen Gesang auf, um euch zu sagen: Wenn ihr an die Deutung von Dung-schan's Ausspruch [»drei Pfund Hanf«] mit jener Befangenheit in vorgefassten Gedanken und Gefühlen herangeht, dann verdient ihr auch, dass wir über euch lachen, anstatt zu klagen.

Und so ist es richtig.

Letzten Endes steht nun da noch ein einziges Schriftzeichen. Man muss schon sagen: ein eigenwilliges Kauderwelsch! Sagt er da am Schluss noch Iii ... ! Hat dieser Hsüä-dou seine Wäsche nun wirklich sauber gewaschen?

Erklärungen zum Text

Dung-schan Schou-tschu, ein Schüler Yün-mën's

Der Name Dung-schan, d. h. Grottenberg, führt leicht zu Verwechslungen. Er kommt zwei verschiedenen Bergen zu, und mehr als zwei Meister gibt es, die darnach genannt sind. Wohlbekannt ist das Dung-schan-Kloster in der Provinz Kiangsi, nicht allzu weit von Huang-bo's Geierhorn und Bai-dschang's Reckenberg entfernt, der Sitz des großen Meisters Dung-schan Liang-djiä (japanisch Tô-zan Ryô-kai, 807-869), von dem noch wiederholt die Rede sein wird, besonders in Kapitel 43, und der als Gründer der in Japan sehr lebendigen Soto-Sekte geschichtliche Bedeutung hat. Hier dagegen ist von einem anderen Dung-schan die Rede, der sich im Norden der Provinz Hupe befindet, und zwar nordwestlich der Kreisstadt Hsiang-yang und der dortige Meister, von dem das Beispiel handelt, heißt Dung-schan Schou-tschu japanisch Tô-zan Shusho), d. h. »Bewahre den Anfang«. Während der Meister Dung-schan Liang-djiä in der mit Bodhidharma beginnenden Stammlinie noch der elften Generation angehört, steht Dung-schan Schou-tschu bereits auf der vierzehnten Stufe, also auf einer der jüngsten, die in unserer Sammlung vertreten sind. Er war ein Schüler des großen Yün-mën, und da dieser von 864 bis 949 gelebt hat, so können wir annehmen, dass Dung-schan Schou-tschu um die Mitte des 10. Jahrhunderts und wohl noch später gewirkt hat, also bereits in die Anfänge der Sung-Dynastie hineinreicht. Von seiner Begegnung mit Yün-mën berichtet Yüan-wu in der Erläuterung. Daraus ist zu ersehen, dass er von kleiner Statur war. Sonst ist über ihn kaum etwas bekannt, außer dem hier angeführten Ausspruch. Durch diesen aber ist sein Name weit über den engeren Kreis des Zen hinaus berühmt geworden.

Zum Hinweis

»Ein Säbel, um zu töten, ein Degen zum Lebendigmachen.« - Mit den zweierlei Waffen ist natürlich nur ein und dasselbe Schwert des Geistes gemeint, das mit dem gleichen Hiebe tötet und lebendig macht. Ertöten und Leben wecken, verneinen und bejahen, binden und lösen, stets muss beides beieinander sein, und keines darf das andere stören.

»Darum sagt einer: Den einen Pfad usw.« - Das sagt der Meister Bau-dji vom Kloster Pan-schan nordöstlich des heutigen Peking, ein Schüler des Großmeisters Ma; vgl. Traditionstafel III B, 9: Pan-schan Bau-dji.

»Den Affen gleich« usw. - Vgl. Beispiel III, S. 83.

Zum Verständnis des Beispiels

Zum zweiten Mal begegnet uns ein Mönch, der dem Meister mit der Buddhafrage naht. Im 7. Beispiel war es jener Hui-tschau, dem Fa-yän damit half, dass er ihn beim eigenen Namen nannte. Was sich hier abspielt,

ist im Grund dasselbe und doch in Hinsicht auf Person und Umstände einmalig. »Drei Pfund Hanf« - was immer diese Worte bedeuten mögen, eines ist sicher: sie schlagen die ganze Buddhafrage, so wie der Mönch sie meinte, nieder. Sie sind der »Säbel zum Töten« jener sämtlichen Gedankengänge, die dem Mönch die Frage zum Bedürfnis machten. Sie sind aber ebenso der »Degen zum Lebendigmachen« eben jener Wirklichkeit, nach der die Frage forschte. Denn dieser Wirklichkeit wird mit den »drei Pfund Hanf« »auch nicht ein Härchen gekrümmt«. Wohl aber bricht, was hier geboren wird, aus einem Grund hervor, der tiefer reicht als das Gefüge menschlichen »Leibes und Lebens«. Darum sinkt dieses Gefüge selbst zurück in jenen Grund.

Und weil in den drei Wörtchen dieses Unfassliche einbeschlossen ist, erübrigt sich für den, der es begreift, das ganze Fragen nach dem Sinn des Wortlauts. Der Übersetzer freilich hat schon einiges zu fragen. Das Wort Ma, für das er »Hanf« setzt, kann auch für Hu-ma stehn und Flachs bedeuten. Auch die andere Frage könnte man aufwerfen, ob Dung-schan dabei an die Spinnfaser denkt oder an Hanf- bzw. Leinsamen zur Gewinnung des beliebten Öls. Den einzigen Anhaltspunkt für diese Fragen bietet wohl das Gedicht, welches Yüan-wu in der Erläuterung von seinem verstorbenen Meister vom »Berg des Fünften Patriarchen« anführt. Wenn dort die »drei Pfund Hanf«, welche der »Krämer« Dung-schan feilbietet und nicht losschlagen kann, ein »lästiges Bund« genannt werden, so ist doch wohl sicher anzunehmen, dass zumindest der Dichter dieses Verses an ein Bündel Hanffaser oder Werg dachte. Aber damit würde die negative, die Frage ablehnende Tendenz des Ausspruchs nur unterstrichen. Mit gutem Grund wehrt sowohl Yüan-wu in der Erläuterung als auch Hsüä-dou im Gesang alle Versuche, die »drei Pfund Hanf« mehr oder weniger sinnig auszudeuten, aufs entschiedenste ab. Denn so hübsch sie sich anhören mögen, sind sie doch nur ein Spiel des unterscheidenden Verstandes, also eben jenes Organs, dem Dung-schan‘s Antwort die Axt an die Wurzel legt. Darum sagt ein moderner japanischer Erklärer (in dem Zen-Wörterbuch von Jimbo und Andô 1) zu diesem »öffentlichen Aushang« folgendes: »Es ist kein Ausspruch, der aus unterscheidender Überlegung hervorgeht. Er kommt aus einer Sphäre, in welcher Worte und Gedanken zu Ende sind. Doch eben darum klingt in ihm die Sphäre seiner Herkunft an. Wenn der Frühling kommt, so brechen Blüten auf; wenn es Herbst wird, fällt das Laub. Wer am dinghaften Sinn solcher Worte hängen bleibt, kann die Wahrheit, die

sie meinen, niemals finden. Der öffentliche Aushang, fertig für aller Augen sichtbar, der ist hier einfach in die Worte »Drei Pfund Hanf« gefasst. Lernende können hier nichts Besseres tun, als persönlich sich an diesem Wort zu üben.«

Von der Erläuterung des Beispiels (S. 240) gibt es eine freiere Übertragung durch Daisetz T. Suzuki in seinen >Essays in Zen Buddhism<, second series, S. 87f

Dreizehntes Beispiel

Ba-ling's silberne Schale

Hinweis

ÜBER dem großen Gefilde verdichtet es sich zu Gewölk; die weite Welt verbirgt es nicht. Schnee liegt auf den Blütenrispen des Uferschilfs; schwer ist's, zu unterscheiden, wo diese anfangen und wo jener aufhört.

Kälte ist kälter als Eis und Schnee, Feinheit feiner als Reismehl. Des Tiefen Tiefe zu erschauen, hat auch ein Buddha-Auge Mühe. Das Geheime des Geheimen zu ermessen, bleibt Zaubergeistern und den Draußenstehenden versagt.

Lassen wir also die Klugen, die sich an einer Ecke gleich die drei andern deutlich machen können, einmal beiseite! Die Frage ist: Wie spreche ich das aus, was allen Menschen in der Welt einfach die Zunge abschneidet? Sagt mir einmal: Von welcher Art sind denn die Leute, die zu solchem Amt berufen sind? Versuchen wir's mit einem Beispiel! Sehet her!

Das Beispiel

Wir legen vor:

Ein Mönch fragte Ba-ling: Was ist es mit der Deva-Schule? Ba-ling erwiderte: Auf silberne Schale häuft sie Schnee.

Zwischenbemerkungen zum Beispiel

Ein Mönch fragte Ba-ling: Was ist es mit der Deva-Schule?« - Ein weißer Schimmel geht ins Uferschilf [wo ihn die weiße Decke dichtgedrängter Blütenrispen unerkenntlich machen soll. Mit seiner Frage begibt sich der hochstrebende Mönch in das Gebiet der Ein- und Gleichfarbigkeit, in dem das Sagen in das Unsagbare, das Unsagbare in das Sagen fast unmerkbar übergeht]. - Was sagt er da? - Tupfen! [Schon einmal benützte Yüan-wu dieses Wort bei einem Ausspruch, dem er weder zuzustimmen noch zu widersprechen wagt. Um solch ein Grenzgebiet handelt es sich auch hier.]

»Ba-ling erwiderte: Auf silberne Schale häuft sie Schnee.« - Er schneidet dir den Hals ab! [Auf solch einen Ausspruch kannst du gar nichts mehr

sagen - Ausdruck höchster Bewunderung.] - Die Blume zerflattert in sieben, acht Blättchen! [Der Ausspruch ist wohl schön wie eine Blume. Aber sein Inhalt, will man ihn in Worte fassen, lässt sich nicht zusammenhalten. Er zerfällt in verschiedene Teile, die zusammengesetzt doch nie das Ganze geben können.]

Erläuterung des Beispiels

Diesen öffentlichen Aushang verstehen die Leute vielfach falsch, so dass sie behaupten, hier handle es sich um eine Schule von Draußenstehenden [von Nichtbuddhisten]. Was hätte dies mit der Sache zu tun? Allerdings hatte der Fünfzehnte Patriarch, der verehrungswürdige Deva, zunächst zu den Draußenstehenden gezählt, dann aber den verehrungswürdigen Nâgârjuna, den Vierzehnten Patriarchen [in der mit Mahâ-Kâshyapa beginnenden Reihe], aufgesucht. Nachdem er in dessen Wasserbecken eine Nadel versenkt hatte, gewann Nâgârjuna die tiefe Gewissheit, es mit einem Gefäß [der edlen Wahrheit] zu tun zu haben, und führte ihn nun in den Sinn des Buddhageistes ein. So wurde Deva der Fünfzehnte Patriarch.

Im Lankâvatâra-sûtra steht geschrieben: »Des Buddhawortes Geist ist Inhalt unseres Erbguts, und dass in dieses kein Lehrsystem als Tor hineinführt, [eben das] ist unser Lehrsystem und Eingangstor.«

Der Patriarch Ma hat gesagt: »Wenn irgendeiner nach Worten oder Sätzen sucht, so gibt es diese bei der Deva-Schule. Das eben ist bei ihr der Hauptpunkt.« Nun seid doch ihr hier samt und sonders Gäste in der Schule von uns Kuttenmönchen. Habt ihr denn aber die Deva-Schule und ihre Lehren jemals so eingehend studiert, dass diese euch zur persönlichen Erfahrung geworden ist? Falls ihr sie wirklich in euch aufgenommen habt, werden sich die sechsundneunzig Sekten Draußenstehender in Indien allesamt euch unterwerfen. Habt ihr sie dagegen nicht studiert und in euch aufgenommen, so werdet ihr [im

Disput mit jenen Andersgläubigen] es nicht vermeiden können, dass ihr mit gewendetem Überwurf, die Innenseite nach außen gekehrt, fortgehen müßt.

Saget mir einmal: Wie steht es denn damit? Sagt ihr, Worte oder Sätze seien recht, so ist es falsch. Sagt ihr, Worte oder Sätze seien nicht recht, ist es auch falsch. Saget mir einmal: Was meint denn nun der Großmeister Ma mit seinem Ausspruch, Worte und Sätze könne man bei der Deva-Schule finden?

In späterer Zeit hat sich Yün-mën zu diesem Punkt geäußert, indem er sagte: »Der Großmeister Ma hat da ein gutes Wort gesprochen; nur ist kein Mensch, der darnach fragte. « Auf dies hin fand sich dann ein Mönch, der fragte: Was ist es mit der Deva-Schule? Da fuhr ihn Yün-mën an und sagte: Sechsundneunzig Sekten gibt es bei den Draußenstehenden; du gehörst wohl zur geringsten unter ihnen!

Früher einmal war da ein Mönch, der [sich bei dem Meister Tai-sui[1] aufgehalten

hatte und nun von Tai-sui Abschied nehmen wollte. Tai-sui fragte: Wohin gehst du jetzt? Der Mönch erwiderte: Ich will zum Heiligtum des Bodhisattva Samantabhadra**2** gehen, um ihn dort anzubeten. Auf die Antwort des Mönchs hin hob Tai-sui seinen Jakschweif aufrecht in die Höhe und sagte feierlich: Hier drin sind alle beide, Manjushrî und Samantabhadra. Statt einer Antwort zeichnete der Mönch einen Kreis in die Luft, tat so, als nehme er ihn auf die Hände, um ihn Tai-sui zu geben, riß ihn dann mit einer weiteren Geste Tai-sui wieder aus der Hand und warf ihn hinter sich. [Er wollte mit dem Kreis andeuten, dass Tai-sui ihn in seine Kreise zu ziehen versuche; das lasse er sich nicht gefallen, bestehe vielmehr auf seiner Freiheit**3**.] Tai-sui rief den Aufwärter: Bringe eine Tasse Tee und setze sie dem Mönch hier vor!

Zu dieser Geschichte äußerte sich später einmal Yün-mën, indem er sagte: Unter dem westlichen Himmel [in Indien] musste sich einer [der im Redestreit unterlegen war] in den Kopf oder in den Ellbogen schneiden lassen. Hierzulande genügt es, dass einer seine Niederlage offen zugibt.

Ein andermal hat Yün-mën auch gesagt: Die rote Fahne ist in unsern Händen. In Indien ist es nämlich Sitte, dass der Sieger in einem Redestreit eine rote Fahne erhält, wogegen man dem Unterlegenen seinen Überwurf**4** mit der Innenseite nach außen wendet und ihn durch ein Seitentor entlässt. In Indien ist es Gesetz, dass wer eine öffentliche Disputation zu führen beabsichtigt, dazu eines königlichen Befehles bedarf. in einem großen Tempel wird daraufhin die Glocke geläutet und die Trommel geschlagen. Dann erst kann der Redestreit beginnen. [Als nun in einem Lande Kânadeva mit Genehmigung des Königs auftrat und die Lehre Nâgârjunas mit unwiderstehlicher Beredsamkeit verbreitete, da begannen die Priester eines großen Tempels um ihre Macht zu bangen.] Nun verrammelten die Draußenstehenden die Glocke und die Trommel ihres Tempels. Der ehrwürdige Kânadeva erkannte, dass dem Buddhatum eine Verfolgung drohe, setzte schließlich übernatürliche Geisteskräfte in Bewegung, bestieg das Gerüst und schlug die Glocke in der Absicht, die Draußenstehenden im Redestreit zurückzuweißen. Erschrocken eilte der Brahmane

an das Gerüst und rief hinauf: Wer hat die Glocke geläutet? Ein Deva, war die Antwort. Der Draußenstehende rief: Welcher Deva? Kânadeva: Ich. Der Brahmane: Wer ist Ich? Kânadeva: Ich ist du. Der Draußenstehende: Wer ist Du? Kânadeva: Du bist ein Hund. Der Brahmane: Wer ist der Hund? Kânadeva: Der Hund bist du. Dieses Spiel trieben sie siebenmal, bis der Draußenstehende seine Niederlage einsah, sich dem Recht beugte und schließlich selbst die Sperre zum Glockengerüst entfernte. Nun stieg Kânadeva herab und hielt dabei eine rote Fahne in der Hand. Der Draußenstehende fragte ihn: Warum kommst du nicht nachher, wenn du eingeladen bist? Kânadeva erwiderte: Warum kommst du nicht [mit der Einladung] zuvor? Der Draußenstehende fragte: Bist du von geringem Stand? Kânadeva fragte zurück: Bist du von gutem Stand? So wechselten sie Frage und Antwort. Und weil Kânadeva sich niemals in Worten verfing, sondern frei und unbefangen redete, so blieb den Gegnern nach dem Landesgesetz nichts anderes übrig, als sich geschlagen zu geben und unter die rote Fahne zu treten, die Kânadeva in der Hand hielt. ja, sie erklärten sich sogar bereit, sich den Kopf abschlagen zu lassen**5**. Kânadeva lehnte dies aber ab und verlangte nur, dass sie sich das Haupthaar scheren lassen und der Mönchsgemeinde beitreten. So gewann die Deva-Schule einen gewaltigen Aufschwung. Darauf spielt Hsüä-dou in seinem Gesange an.

Ba-ling hieß bei seiner Bruderschaft »der Spiegel mit den vielen Mündern«. Er nähte beständig Knieunterlagen zusammen und ging damit auf die Wanderung. Er hatte zu Füßen seines Meisters Yün-mën dessen große Hauptsache tief in sich aufgenommen. Er hatte seinen Sitz in dem Kloster auf dem Ba-ling, d. h. Ba-Gräberhügel von Yo-dschou. Er hatte sich nicht einmal ein Schreiben zur Beglaubigung seiner Eigenschaft als anerkannter Schüler ausstellen lassen, sondern übersandte Yün-mën lediglich drei seiner Kernworte. Das erste war seine Antwort auf die Frage: Was ist es um den Weg? Darauf sagte er: Ein Mensch mit hellen Augen fällt ins Brunnenloch. Die zweite Antwort galt der Frage: Was ist es um das Schwert, das ein ihm entgegengeblasenes Härchen durchschneidet**6**? Er erwiderte: Alle Ästchen der Korallen strecken dir den Mond entgegen**7**. Der dritte Ausspruch war die Antwort auf die Frage nach der Deva-Schule: Auf silberne Schale häuft sie Schnee. Yün-mën sagte dazu: Wenn ihr mir altem Mönch einmal die Totenfeier und Gedenktag haltet, so wird es mir des Danks genug sein, wenn ihr nur einfach diese drei Sprüche

vortragt. Tatsächlich gab es später für Yün-mën keine Totenfeier von gewohnter Art [mit Sutrenlesung und mit Weihrauchopfer], man trägt zu seinem Gedenken lediglich diese drei Worte Ba-ling's vor. Dessen ungeachtet aber antworten auf die Frage nach der Deva-Schule die meisten Leute mit sachlichen Erörterungen [über die Lehrsätze, mit denen Âryadeva die Meinungen der Gegner widerlegt]. Nur Ba-ling antwortet auf diese seine Art. Er steht damit einzig da, einsam wie ein zackiger Fels. Freilich ist sein Wort schwer zu verstehen. Es weist auch

nicht die geringste Schärfe oder Spitze auf. Es nimmt den Feind rundum von allen Seiten an und bahnt sich Schritt für Schritt einen Weg, sich durchzusetzen. Es hat seine Tigerfallen, es übersteigt die in unterscheidenden Gedanken und Gefühlen befangene Betrachtungsweise der Menschen. Wer aber sich auf die Region der Ein- und Gleichfarbigkeit**8** und ihre Fragen einlassen will, der muss vor allem erst sich selbst durchleuchtet und alles von sich abgestreift haben, muss aber einmal auch einem anderen [der diese Gegend kennt] begegnet sein; dann erst wird er es erlangen. Darum heißt es**9**:

Dau-wu lässt sein Täfelchen tanzen: der ihm gleicht, versteht's.

Schi-gung zielt: ausweicht der Könner, sicher wie im Schlaf

Solange einer für sein Verständnis dieser inneren Zusammenhänge nicht das Siegel der Bestätigung durch einen Meister erhält, nach welchem Maßstab will er sich dann anstellen, Worte zu reden, die in das Geheimnis der Tiefe führen? Zum Schluss greift Hsüä-dou den Menschen zuliebe die Sache auf und stellt sie im Gesang heraus.

Gesang

Alter Neuerschließer

sinnt Besondres aus,

Löst die Frage: Silberschale,

voll mit Schnee darauf.

Sechsundneunzig Sekten sollten

es von selbst verstehn.

Müssten sonst den Mond am Himmel

auszufragen gehn.

Âryadeva-Erbe! Âryadeva-Stamm!

Unter seinem roten Banner reine Winde wehn.

Zwischenbemerkungen zum Gesang

»Alter Neuerschließer« - Tausend Landsknechte sind leicht zu bekommen, ein Feldherr schwer. - Solch Plappermaul von einem Schulmeister!

»Sinnt Besondres aus,« - Was ist das für ein Sinn, den er aussinnt? - Träumt euch wohl etwas von dem, was er oben im Kopf hat, oder ist es noch nicht so weit?

»Löst die Frage: Silberschale, voll mit Schnee darauf« - Aus diesem Scheffel kommt keine Krabbe mehr heraus, soviel sie auch Sprünge macht. - Der öffentliche Aushang hat sich verdoppelt. [Erst hängt ihn Ba-ling aus, jetzt Hsüä-dou. Es ist Zeit, sich ernsthaft auf ihn einzulassen!] - An dem [an diesem Aushang] verlieren viele Leib und Leben.

»Sechsundneunzig Sekten sollten es von selbst verstehn.« - Ihr gehört aber auch dazu! - Versteht es denn auch der Herr Âcârya [der Meister Hsüä-dou]? - Begrabt sie nur alle in einer und derselben. Grube!

»Müssten sonst den Mond am Himmel auszufragen gehn.« - Das ist ja furchtbar weit weg! - Stelle er sich doch selber seinem Urteilsspruch! [Gehe er, Hsüä-dou, doch selbst dorthin!] - Blickt er da zum Himmel hinauf und eröffnet ihm seine Klage!

»Âryadeva-Erbe! Âryadeva-Stamm!« - Was sagt er da! [Er tut wohl so, als ob wir alle Deva-Leute wären?!] - Hier bin ich, der Mönch vom Berge. - Er hat den Mund voll Reif! [Er murmelt Unverständliches, bewegt hilflos Mund und Lippen.]

»Unter seinem roten Banner reine Winde wehn.« - Ja schön! Hundert Kuttelfetzen! [Hsüä-dou tut so, als ob da eine einmütige große Deva-Gemeinde wäre. In Wirklichkeit hat sie sich seit Âryadevas Tagen in so und soviel Richtungen aufgespalten, und in diesen hat obendrein noch jeder seinen eigenen Kopf.] - Er haut zu und sagt: Schon ist es zurechtgehauen. [Man denke an die andere Redensart: Klappe es zu einem Blatt zusammen!] - Du da, geh doch einmal hin, lass dir den Kopf abschneiden und den Arm abhauen! Kommst du dann wieder,

werde ich dir etwas sagen.

Erläuterung des Gesangs

»Alter Neuerschließer« - Neuerschließung hieß das Kloster, in dem Ba-ling lehrte.

»Sinnt Besondres aus.« - Hsüä-dou's Lob und Bewunderung sind angemessen. Saget mir einmal: Was ist denn das Besondere an dieser Antwort? Wo doch alles, was man redet, wo doch alle Worte Buddhawahrheit sind! [Aus jedem Wort, sei es noch so verdreht, spricht für den, der es vernimmt, das GESETZ der Wahrheit.] Was kommt dann eigentlich an vernünftigem Sinn noch heraus, wenn ich, der Mönch vom Berge, hier diese Rede führe?

Hsüä-dou aber geht ganz fein zu Werke und deckt von dem Sinn zunächst nur ein kleines bisschen auf, indem er sagt: »Er sinnt Besondres

aus.« Dann nachher schlägt er den Vorhang zurück, indem er fortfährt: »Löst die Frage: Silberschale, voll mit Schnee darauf« Und weil er es gut mit euch meint, fügt er noch hinzu: »Sechsundneunzig Sekten sollten es von selbst verstehn.« Erst wenn ihr geschlagen seid und euch unterwerft, werdet ihr's erlangen. [Erst müssen alle vermeintlich klugen Gedanken mitsamt den Denkgrundlagen, von denen sie ausgehen, radikal ausgeräumt und das Herz leer sein, dann erst ist für ein Verständnis der Worte Ba-ling's Raum.]

Verstehst du es aber nicht, so »müsstest du den Mond am Himmel oben auszufragen gehn!« - Diese Redensart stammt von einem der Alten, der auf die Frage nach der Deva-Schule erwiderte: Hole dir die Antwort beim Mond am Himmel! [Das ist nicht so leichthin gesagt, wie es klingt. In Mondnächten pflegte der Buddha zur Menge zu reden. Seitdem ist für seine Nachfolger das Mondlicht das vollkommenste Sinnbild für das Licht der Wahrheit. Nur in diesem Licht wird Ba-ling's Wort verständlich. Anders ist hier nicht zu helfen.]

Zum Beschluss aber muss Hsüä-dou freie Bahn zu einem Verse haben, der dich kräftig anspricht, wie wenn ein Löwe plötzlich kehrt macht und sich nach dir umdreht. So bietet er dir denn noch diese weiteren Worte: »Âryadeva-Erbe, Âryadeva-Stamm! Unter seinem roten Banner reine Winde wehn.« Ba-ling hatte gesagt: Auf silberne Schale häuft sie Schnee. [Damit war doch die Frage nach der Deva-Schule beantwortet.] Wozu sagt denn Hsüä-dou noch dazu: »Unter ihrem roten Banner reine Winde wehn«? Merkt ihr denn auch, dass Hsüä-dou Menschen totschlägt und kein Schwert dazu gebraucht?

Erklärungen zum Text

Vorbemerkung

In besonderem Sinn handelt es sich bei diesem »öffentlichen Aushang« um den Kernpunkt der Bemühungen des Zen, nämlich um die Aufgabe, das unfassbare Höchste, soweit es irgend möglich wäre, in eine Form zu fassen, es für die Hände greifbar, für das Auge sichtbar, für das Ohr hörbar zu machen. Um sie bemüht sich jede einfache Verrichtung vom Morgen bis zum Abend, um sie die Kunst und alle Fertigkeiten, und um sie ringt vor allen Dingen auch die Rede, das menschliche Wort, um welches es in einer Sammlung von Aussprüchen, wie der unseren, in erster Linie geht. Es ist die Frage: gibt es eine Möglichkeit, das Sagen dem Unsagbaren anzugleichen, dass in ihm das Unsagbare hörbar wird? Und kommen solche Fälle in der menschlichen Geschichte vor?

Zum Hinweis

»Über dem großen Gefilde verdichtet es sich zu Gewölk; die weite Welt verbirgt es nicht.« Um das Bild zu verstehen, gehe man von der Anschauung aus, dass die Erdoberfläche das Angesicht der Welt darstellt; alles darüber ist nur Leere. Dieses Angesicht der Welt zeigt bunte Mannigfaltigkeit der Farben und der Formen; die Leere darüber ist das Eine, in sich Gleiche. In Wirklichkeit jedoch ist auch die bunte Welt in ihrer Mannigfaltigkeit nichts anderes als Leere, ist im Grund gestaltlos und dem Einen, in sich Gleichen gleich. Und sie verrät es damit, dass aus ihr der Wasserdunst aufsteigt und sich zu Wolken ballt, die ins Gestaltlose zerfließen. Die Wolken sind dem Leeren schon ganz nah und ähnlich.

»Schnee liegt auf den Blütenrispen des Uferschilfs; schwer ist's, zu unterscheiden, wo diese anfangen und wo jener aufhört. « - Das Bild

der Ähnlichkeit wird hier noch deutlicher. Schnee ist das völlig Reine, in sich Gleiche. Deckt er das ganze Land, so ist das Bild des Einen, Gleichen vollkommen. Deckt er einen Tannenzweig, so tritt der Gegensatz des Farbigen und Ungefärbten hart zutage. Liegt er aber auf dem matten Weiß der Blütenrispen des Uferschilfs, dann scheint es so, als ginge diese Welt der bunten Mannigfaltigkeit bereits ins Eine, Reine über. So, wie dieses Bild es zeigt, kann es auch im Geistigen sich begeben, dass das mannigfaltige Vergängliche dem Einen, Leeren, in sich Gleichen zum Verwechseln ähnlich angeglichen scheint. Man nennt dies das Gebiet der Ein- oder Gleichfarbigkeit, und wer den Weg in Richtung überwärts beharrlich verfolgt, dem kann es begegnen, dass er in diese Region gelangt und dass er dann Dinge tut oder Worte redet, in denen etwas Anderes als Dinge oder Worte sichtbar oder hörbar wird.

»Kälte ist kälter als Eis und Schnee, Feinheit feiner als Reismehl« usw. - jenes Andere freilich ist und bleibt bei aller Nähe jenseits aller messbaren Erfahrung und verstandesmäßigen Überlegung. Es ist kälter als kalt

und heißer als heiß, größer als groß, kleiner als klein. Es ist der in sich selber gleiche, eine Urgrund aller Unterschiede, das wahre Wesen unser selbst und aller Dinge. Wer meint, es zu erkennen und darüber zu verfügen, wie es der Buddha und seine Jünger an den Brahmanen und anderen »Draußenstehenden« bemerkten, der hat es gerade nicht erkannt. Die Region der Einfarbigkeit, der Angleichung des Sagens an das Unsagbare ist von Gefahren umwittert, von denen Yüan-wu den, der sich in sie hineinwagt, warnen will.

Dennoch muss das Wagnis immer neu versucht werden. Und dafür gibt nun Hsüä-dou hier ein Beispiel, und zwar, wie er so gerne tut, nicht einfach schlicht, sondern gefaltet, also, wie er und Yüan-wu es zu nennen pflegen, in Gestalt von Schlingpflanzenranken. Denn es handelt sich hier nicht nur um irgendeinen beliebigen Meister, sondern um das Wesen der Zen-Gemeinschaft als eines in der Zeitlichkeit aufgetretenen und über Generationen reichenden Zusammenhangs. Daher denn auch das Überraschende, dass diese Gemeinschaft hier mit einem Namen eingeführt wird, den man sonst nur selten hört, einem Namen, der rückwärts über Bodhidharma in die indischen Ursprünge der Zen-Bewegung hinaufweist, dem Namen Deva-Schule, dass also hier das Zen sich mit dem indischen Meister Kânadeva oder Âryadeva sozusagen gleichsetzt, weil es in ihm ein Vorbild jener »Einfarbigkeit« erblickt, um die es selbst sich unablässig müht. Aber wiederum ist es bezeichnend, dass Hsüä-dou Âryadeva nicht etwa direkt zum Worte kommen lässt - dazu steht dem Chinesen dieser indische Dialektiker doch zu fern. Vielmehr tritt in seinem Beispiel nur ein chinesischer Meister auf, gibt aber über Kânadeva oder Âryadeva sein Urteil ab in einer Form, die wiederum die Region der Ein- und Gleichfarbigkeit auf einzig schöne Art aufbuchten lässt.

*Ba-ling, an Yün-mën lose angeschlossen***10**

Seinen Namen Ba-ling führt dieser Meister nach der damals so genannten Stadt am Ausfluss des großen Dung-ting-Sees in der Provinz Hunan. Heute heißt dieselbe Stadt Yo-dschou und ist unter

dem Namen Yo-yang von den Dichtern der Tang-Zeit wegen ihrer schönen Hügellage am Wasser viel besungen worden. Hier leitete der Meister Ba-ling das Kloster Hsin-kai, d. h. Neuerschließung, weshalb ihn Hsüä-dou im Gesang den »Neuerschließer« nennt. Wie Dung-schan Schou-tschu, der Meister des vorhergehenden Beispiels, gehört auch er der vierzehnten Generation in der Linie Bodhidharmas an, und zwar ebenfalls auf Grund einer Bestätigung durch Yün-mën, hat also ungefähr zur selben Zeit gewirkt, wie jener Dung-schan. Als Mönch führte er den Namen Hau-djiän, d. h. »leuchtender Spiegel«, doch hieß er in der Schülerschaft seiner Wortgewandtheit wegen nur »der Spiegel mit den vielen Mündern«. Er ging häufig auf Pilgerschaft und trug dabei zwar der Regel gemäß die

gefütterte Knieunterlage (nischadana, vgl. Beispiel IV, 96) über den Arm gehängt, soll sich diese aber vorher zusammengenäht haben, weil er es verschmähte, sie zur Verehrung vor Buddhabildern oder Meistern zum Niederknien auszubreiten. Dies ist wenigstens die eine Auffassung der etwas knappen Angabe hierüber. Andere legen sie so aus, dass er auf der Pilgerschaft für andere Mönche Knieunterlagen genäht hätte. Auf jeden Fall war Ba-ling ein sehr selbständiger Geist. Seine Begegnung mit Yün-mën war zwar für sein Leben und Wirken entscheidend gewesen, aber er hat sich nie längere Zeit bei diesem aufgehalten, so dass es nicht zu einer unmittelbar persönlichen Übertragung des Geistes zwischen ihm und Yün-mën kam. Dafür hat er später auf schriftlichem Wege Yün-mën drei seiner Antworten auf bestimmte Fragen zur Prüfung zugehen lassen, und dieser hat ihn daraufhin ebenfalls schriftlich als echten Nachfolger im Geist anerkannt. ja, die ihm übersandten Antworten waren Yün-mën so kostbar, dass er für den Fall seines Todes bestimmte, es solle zu seiner Beisetzung kein anderes Schriftwort verlesen werden, als nur diese drei Aussprüche von Ba-ling. Einer derselben schließt als das 100. Beispiel unsere Sammlung ab. Ein anderer wird uns hier vorgelegt.

Zum Verständnis des Beispiels

Die Frage, welche der Mönch aufwirft, ist im Zen verhältnismäßig ungewöhnlich. Sie betrifft das Verhältnis der chinesischen Meister zu den indischen Patriarchen, von welchen sie selbst das von Buddha Shâkyamuni seinem jünger Kâshyapa anvertraute »Siegel des Geistes« übernommen haben. Bodhidharma, der erste Patriarch in der chinesisch-japanischen Linie, gilt zugleich als der achtundzwanzigste der indischen Reihe. Unter seinen Vorgängern ragen der vierzehnte und fünfzehnte, Nâgârjuna und Âryadeva, besonders hervor. Es gab zu ihrer Zeit eine Gruppe von Sutren, in welchen der Buddha mit äußerster Entschiedenheit die auch sonst schon gepredigte Lehre von der Nichtigkeit der Welt und aller Begriffe menschlichen Denkens in den Mittelpunkt stellt und als Heil eine »vollkommene Erkenntnis« verkündet, die jenseits menschlicher Vernunft auf einem anderen Ufer

zu finden ist. (Vgl. Max Walleser: Prâjna Pâramitâ, »Die Vollkommenheit der Erkenntnis«, Göttingen 1914) Diese Sutren von der vollkommenen Erkenntnis (prâjna-pâramitâ) bilden den Anstoß zu jener Vergeistigung und Ausweitung des Buddhismus, für welche sich mit der Zeit die Bezeichnung Mahâyâna, d. h. Großes Fahrzeug, im Gegensatz zu dem abwertend so genannten Kleinen Fahrzeug oder Hînayâna einbürgerte. Nâgârjuna aber und sein Nachfolger Âryadeva sind die großen Meister, welche die Lehren dieser Sutrengruppe mit indischem Scharfsinn durchdacht, mit indischer Zähigkeit verteidigt und damit die geistige Bewegung des »Großen Fahrzeugs« über die scholastische Philosophie des älteren Buddhismus erstmals klar und deutlich hinausgeführt haben.

Doch wäre es falsch, in diesen Männern nur große Denker und Dialektiker zu sehen. Die treibende Kraft, die sie beseelte, ist anderer Art, genau so, wie beim Buddha selbst. Âryadeva hat diesem innersten Anliegen in einer Strophe Ausdruck verliehen, die zwar in China unbekannt geblieben, in einem indischen Fragment aber vor etwa fünfzig Jahren entdeckt worden ist. Sie lautet:

Fern sich halten erst von allem Unrecht,

Dann sich ferne halten von sich Selbst,

Alles ferne halten letzten Endes:

Wer sich darin auskennt, hat Verstand.

(Vgl. P. L. Vaidya: Etudes sur Âryadeva et son Catuhshataka, Strophe 190: Vâranam prâg apunyasya, madhye vâranam âtmanah, sarvasya vâranam pashcâd - yo jânite sa buddhimân.) Alles fern von sich halten, alles lassen, von allem sich lösen: was immer Nâgârjuna und Âryadeva philosophiert, gelehrt und diskutiert haben mögen, es lässt sich nur aus der Macht dieses ihres innersten Dranges heraus verstehen.

Es ist derselbe Drang, der auch den Buddha selbst beseelt und ihn bewogen hat, alle Spekulationen über Sein und Nichtsein der Welt, über die Fortdauer persönlichen Lebens, über Gott und Götter beharrlich abzulehnen. Nur dass Nâgârjuna und Âryadeva im Unterschied von ihrem großen Meister als scharfe Denker von haarspaltender Logik diese Ablehnung zu einem kaum übersehbaren Arsenal vernichtender Argumente ausbauten, um jeden Gegner, welcher Schule er auch angehöre, bis in den Grund seiner Überzeugungen hinein zu erschüttern. Denn sie hatten es zu ihrer Zeit nicht mehr nur mit den sechs klassischen Schulen indischer Philosophie zu tun. Vielmehr hatten sich diese, wenigstens nach buddhistisch-gegnerischer Zählung, mit der Zeit in sechzehn, dann in zwanzig, dreißig und zuletzt in sechsundneunzig verschiedene Sekten aufgespalten. Und Âryadevas Kampfesmut nahm es mit allen auf. Das

Ende aber jedes Redestreits und aller Widerlegung war stets die Einladung, in das, was dann allein noch übrig bleibt, das völlig Unfassbare, Leere ohne Grauen einzutreten und schließlich auch von dem Begriff des Leeren sich zu lösen, um wahrhaft frei zu werden.

Das Bild Nâgârjunas ist von Legende derart überwuchert, dass es schwer hält, Sicheres über seine Lebenszeit festzustellen. Die Überlieferung schreibt ihm ein unglaublich hohes Alter zu. Heute nimmt man an, dass seine Wirksamkeit ungefähr in die Jahre zwischen 150 und 200 n. Chr. Geb. fällt. Er soll einem Brahmanengeschlecht in Südindien entstammt sein, früh die Veden auswendig gelernt und alles Wissen seiner Zeit sich angeeignet haben. Als junger Mann brach er, wie es heißt, mit drei Genossen in den königlichen Harem ein; während die drei anderen gefasst und hingerichtet wurden, entrann er mit knapper Not dem Tode, erkannte die Wahrheit von Buddhas Lehre, dass Lust Leiden wirkt, wurde Mönch, durchlief eine Reihe von Stufen, die er später als Irrtümer erkannte,

bis ihm ein Meister eine Schrift zu lesen gab, durch welche er den Sinn des »Großen Fahrzeugs« begriff. So wurde er schließlich der Begründer der Philosophie der »Mitte« (madhyamâ), auch die »mittlere Lehre« (madhyamaka) genannt, welche auf Grund der oben erwähnten Sutren von der Vollkommenheit der Erkenntnis davon ausgeht, dass der Buddha nicht nur im sittlichen Wandel, wie das Hînayâna lehrt, die Mitte hält, nämlich zwischen Sinnengenuss und Selbstabtötung, sondern auch in der grundsätzlichen Einstellung zur menschlichen Existenz und ihrer Welt. Diese seine Lehre hat Nâgârjuna in zahlreichen Schriften niedergelegt, von denen einige noch im Urtext, andere in chinesischer und tibetischer Übersetzung vorhanden sind. (Vgl. Max Walleser: »Die mittlere Lehre des Nâgârjuna«, Heidelberg 1912.) Von besonderer Bedeutung sind sein großes Lehrgedicht, Madhyamaka Karika, und sein »Traktat von den zwölf Zugängen«, Dvâdasha-mukha-shâstra, die in China und Japan eine der wichtigsten Grundlagen für das Studium der Philosophie des Mahâyâna bilden.

Zwischen Brahmanen und Buddhisten und ebenso unter den Buddhisten selbst ging der Streit hin und her um die Wirklichkeit von Ich und Welt. Es wurden die verschiedensten Lehren vorgetragen; waren die einen stark in der Bejahung, so die andern um so mehr in der Verneinung. Nâgârjuna aber sah gerade in der Verbohrtheit, mit welcher jeder, der Jasager wie der Neinsager, auf seinen Standpunkt pochte, das Fortleben des zähen Ichwahns, den doch beide glaubten überwunden zu haben. Mit unerbittlicher Schärfe des Gedankens folgerte er aus der Bedingtheit aller Erscheinungen, dass nichts in sich selbst Bestand und Wesen hat, weder die Welt noch das menschliche Ich. Es ist alles wesenloser Schein, unfassbar hohl und leer. Wer diese Leerheit seiner selbst und alles Dings durchschaut, der steht damit im Leeren und ist wirklich leer. Das aber ist nichts anderes als das Erlöschen, das Nirvâna, wie es der Buddha als höchste Seligkeit erlebt und gelehrt hat. Wer so sich selbst als leer begreift, der hat die Buddhaschaft erlangt. Wer so die Welt betrachtet, hat in ihr selber das Nirvâna. Darum ist beides falsch: sich auf sich selbst etwas einzubilden, und: sich selber zu verachten. Es ist beides falsch: an der Welt zu hängen und die Welt zu hassen. jedes Dogma, das man aufstellen mag, ist eingebildete Weisheit; sie knechtet den, der sie verkündet. Darum beginnt Nâgârjuna seine Madhyamika Kârika mit der Verehrung Buddhas, dessen Vorbild er diese Erkenntnis verdankt,

und fasst sie in folgende Worte (Übertragung von Helmuth von Glasenapp in der Auswahl buddhistischer Texte »Der Pfad zur Erleuchtung«, Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf-Köln, 1956):

Die Welt des abhängig entstandenen Seins

Ist mit dem seligen Nirvâna eins,

Weil nichts jemals entsteht und untergeht,

Spurlos verschwindet oder stets besteht.

Nicht eins noch vieles ist, kein Gehen und kein Kommen.

Dem großen Meister, der zu aller Frommen

Dies aufgezeigt zu heilvoller Belehrung,

Dem voll erwachten Buddha sei Verehrung!

Seinen bedeutendsten Schüler und Nachfolger fand Nâgârjuna in Âryadeva, der, weil er auf einem Auge blind war, zunächst den Namen Kânadeva, der Einäugige Deva, führte, unter welchem allein er in Ostasien bekannt ist. Man wird seine Wirksamkeit in die Jahre bis etwa 225 ansetzen dürfen. Auch über sein Leben gibt es anscheinend mehr Legende als sichere Überlieferung. Aber gerade diese Legenden zeigen, welchen Eindruck die beiden großen Lehrer des Mahâyâna auf ihre Zeitgenossen gemacht haben. Und da Âryadeva im Unterschied von dem mehr in der Stille wirkenden Nâgârjuna der große Redner und Verkünder der »Mittleren Lehre« war, so erklärt es sich, dass diese in Ostasien unter seinem Namen und nicht unter dem seines Meisters bekannt geworden ist und im chinesischen Zen nach ihm die Deva-Schule heißt.

Zu Yüan-wu's Erläuterung des Beispiels

»So wurde Deva der Fünfzehnte Patriarch. - Im Lankâvatâra-sûtra steht geschrieben« usw. - Hier lohnt es sich, zunächst den ausführlichen Bericht über Kânadeva, wie ihn die Überlieferung. festgehalten hat, einzuschalten. Kânadeva war zunächst ein brahmanischer Priester oder Wahrsager aus Ceylon und zeichnete sich früh durch seltene Beredsamkeit aus. Als er hörte, dass in dem südindischen Lande Kosala, einer Hochburg des Brahmanismus, ein buddhistischer Lehrer namens Nâgârjuna aufgetreten sei, um den König und sein Volk zum Buddhismus zu bekehren, machte er sich

dorthin auf in der Absicht, diesen Gegner durch seine ungewöhnliche Beredsamkeit aus dem Felde zu schlagen.

Er trat in die Volksmenge, zu welcher Nâgârjuna vom Buddha und der Buddhaschaft als einzig wahrem Wesen redete. Die Hörer waren unzufrieden; sie erwarteten von dem Redner Verheißung irdischen Glücks, wie sie es von den Brahmanen her gewohnt waren. Nâgârjuna hielt ihnen streng entgegen: Wer noch am Ich und seinem Vorteil hängt, wird nie die Buddhaschaft erblicken. Wer diese schauen will, muss allen Eigenwillen lassen. Da rief ihm eine Stimme entgegen - Wie sieht die Buddhaschaft denn aus, groß oder klein? Nâgârjuna erwiderte: Die Buddhaschaft ist weder groß noch klein, weder breit noch schmal, sie bringt kein Glück und keinen Lohn, sie wird nicht geboren und stirbt nicht. Und indem er so redete, da war auf dem Rednerpult auf einmal kein Nâgârjuna mehr zu sehen, sondern eine himmlische Erscheinung wie der leuchtende Vollmond, und nur die Stimme klang ganz leise weiter mit herzandringender Gewalt. Da rief es wieder aus der Menge: Seht, seht! Der Ehrwürdige selbst erscheint uns in Gestalt der Buddhaschaft! Es ist die

Schau des Unbedingten! Die Buddhaschaft, sie gleicht dem Vollmond: offene Weite, leer und hell! Im gleichen Augenblick war auf dem Rednerpult Nâgârjuna wieder zu sehen und dichtete:

Der Leib, in runden Monds Gestalt erschienen,

Zeigt aller Buddhas Wesen offen vor.

So merket: Lehre ist nichts Äußerliches,

Ist weder für das Auge noch fürs Ohr.

Die Menge war tief bewegt. Viele der Hörer ließen sich von Nâgârjuna in die Mönchsgemeinde aufnehmen. Der Rufer in der Versammlung aber, der kein anderer war als Kânadeva, trat nicht nur der Gemeinde bei, sondern meldete Nâgârjuna seinen persönlichen Besuch an. Dieser befahl seinem Diener, ein eisernes Becken im Empfangszimmer mit frischem Wasser zu füllen, und setzte sich mit untergeschlagenen Beinen aufrecht davor in stiller Versenkung. Schweigend trat Kânadeva ein, holte aus seinem Gewand eine Nadel heraus und versenkte sie im Wasser des Beckens. Er war bereit, die ganze Schärfe seines Verstandes und seiner Wortführung im Redestreit in der Buddhaschaft des Meisters untergehen zu lassen. Voller Freude hieß Nâgârjuna ihn Platz nehmen, und bald knüpfte sich zwischen den beiden das Band von Meister und Jünger.

Das aber, worauf es Yüan-wu bei der Knüpfung dieses Bandes ankommt, ist nicht in erster Linie die Übereinstimmung der beiden in ihren philosophischen Thesen oder ihrer Lehrmethode, sondern ist der Umstand, dass durch Nâgârjunas Vermittlung das Herz, der Geist des Buddha auf diesen Âryadeva übergegangen ist und über ihn dann weiter auf die folgenden Geschlechter. Denn Befreiung gibt es nur im Geist, und alles andere, was sonst noch im Buddhismus eine Rolle spielt, mönchische Zucht, dogmatische Studien und kultische Formen aller Art, hat nur insoweit Sinn und Wert, als es aus diesem Geist entsprungen ist und diesem Geiste dient. Der Nachdruck, den die Zen-Schulen auf den Geist im Gegensatz zu allem religiösen Beiwerk

legen, begründet ihre Sonderstellung innerhalb des Gesamtbuddhismus. Darum nennen sie denn auch ihr Erbgut, ihre Religion mit gutem Recht die »Wahrheit des Buddhaherzens oder Buddhageistes«.

Das ist nun allerdings in seiner schlichten Fassbarkeit ein Ausdruck, der nicht der Sprache jener großen Dialektiker entstammt, sondern dem Bedürfnis der aufs Praktische gerichteten Chinesen. Zu der Erkenntnis aber, dass auch die subtilen Argumente eines Nâgârjuna und Âryadeva nichts anderes bezwecken als nur Vergegenwärtigung des wahren Buddhageistes, dazu verhalf ihnen eine andere Schrift, die wahrscheinlich über hundert, wenn nicht zweihundert Jahre nach jenen großen Lehrern ihre endgültige Form gefunden hat und wohl bald darauf, nämlich zuerst im Jahr 443, ins Chinesische übertragen worden ist: das Lankâvatâra-sûtra, das nach ältesten Berichten der Patriarch Bodhidharma nach China

mitgebracht, in Lehrvorträgen ausgelegt und seinem Schüler Hui-ko, dem Zweiten Patriarchen der chinesischen Zen-Schulen, als besonders wichtig empfohlen hat.

Auf dieses Sutra beruft sich denn Yüan-wu im folgenden, und zwar, wie es scheint, nicht durch ein wörtliches Zitat, wohl aber, indem er den Grundgedanken, der sich durch das ganze Sutra hindurchzieht, kurz zusammenfasst. In diesem Sutra nämlich erscheint der Buddha wunderbarerweise dem König von Lanka, der Insel Ceylon, und erklärt ihm, dass es bei allem, was er je gelehrt, nie auf den Wortlaut ankomme, sondern auf den Sinn. Die höchste Wirklichkeit, heißt es hier z. B. im 33. Kapitel, lässt sich nur dadurch erreichen, dass man sie vermittelst der vollkommenen Erkenntnis in sich selbst verwirklicht. Sie ist kein Zustand, in welchem man mit Worten eins vom andern unterscheidet. Unterscheidung kann die höchste Wirklichkeit nicht ausdrücken. Worte sind dem Gesetz von Werden und Vergehen unterworfen; sie sind unstet, eines bedingt ein anderes, sie entstehen durch das Gesetz von Ursache und Wirkung. Darum heißt es an anderer Stelle: Halte dich an den Sinn und lasse dich nicht von Worten gefangen nehmen. ja, um die Neigung, sich an Worte anzuklammern, mit der Wurzel auszurotten, widerruft der Buddha sozusagen alles das, was er geredet hat, indem er sagt: Von der Nacht der Erleuchtung an bis zu der des Eintritts ins Nirvâna, habe ich nicht ein einziges Wort verkündet (Kap. 61 und 89). Darum gibt es auch kein dogmatisches System, kein dharmaparyâya, welches die Verwirklichung der höchsten Wirklichkeit im Innern eines Menschen bewirken könnte. Die einzige Doktrin, welche man darüber aufstellen kann, ist die, dass es eine solche nicht gibt. Und da man den Ausdruck Lehrsystem in China »Tor« zu nennen pflegt, so kommt es, dass man hier seit dem Patriarchen Ma von einem Tore redet, das kein Tor besitzt, von einem Tore also ohne Tor. Daher hat denn der Meister Hui-kai im 13. Jahrhundert seine Beispielsammlung, die er nicht viele Jahre später, als Yüan-wu das Bi-yän-lu, herausgegeben hat, »die Grenzsperre ohne Tor« Wu-men-guan betitelt. Vergleiche die deutsche Ausgabe von Heinrich Dumoulin, S. J.: Wu-men-kuan, »Der Pass ohne Tor«, Tokio 1953.

An den Bericht über Kânadevas siegreichen Redestreit (Seite 253 f) schließt der Erklärer Katô Totsudô noch einen solchen über dessen Ende an, wie er in der chinesischen Tradition erhalten war. In späteren

Jahren, heißt es da, erhielt Kânadeva die Kunde, dass ein Râdscha im südlichen Indien, der sich von den Brahmanen hatte betören lassen, die Buddhisten seines Landes mit äußerster Härte verfolge. Sofort dachte er sich einen Plan aus, begab sich unerkannt in die Hauptstadt jenes Landes, ließ sich dort als Söldner für die Leibwache des Königs anwerben und wurde seiner vorzüglichen Haltung wegen gar bald zum Palasthauptmann befördert. Dem König fielen die ehrfurchtgebietende Würde des neuen Offiziers und der Ernst, mit dem er seinen Dienst verrichtete, bald auf, so dass er ihn eines Tages fragte, wer er eigentlich sei. Kânadeva eröffnete

ihm, er sei ein in ganz Indien bekannter Gelehrter und gelte allgemein als der erste Meister im Redestreit. Der König erstaunte und befahl alsbald die bedeutendsten Brahmanen seines Landes zu einer öffentlichen Diskussion in seinen Palast zusammen. Mit der roten Fahne, dem Zeichen seiner früheren Siege, in der Hand betrat Kânadeva das Rednerpult und erklärte feierlich zum Entsetzen der Hörer: Ich stelle hiermit drei Sätze zur Diskussion. Erstens: Unter allen großen Heiligen ist der Buddha der verehrungswürdigste und unüberwindlichste. Zweitens: Unter allen Lehrgesetzen ist das des Buddha das unvergleichlich höchste. Drittens: Unter allen Ackerfeldern des Heils ist die Mönchsgemeinde des Buddha das beste. Darum heißen der Buddha, sein Gesetz und seine Gemeinde Tri-ratna, die drei Kleinodien. Sollte es einem der hier Versammelten gelingen, diese drei Kleinode im Redestreit zu zerschlagen, bin ich zum Bekenntnis meiner Niederlage bereit, mir den Kopf abhauen zu lassen. Ein Gegner um den andern stand auf und wehrte sich verbissen. Aber keiner vermochte dem Scharfsinn und der Überzeugungskraft Kânadevas zu widerstehen. Der Abend kam, und da die Gegner noch nicht alle zu Wort gekommen waren, wurde bestimmt, die Diskussion am nächsten Tag fortzusetzen. In der Nacht erging sich Kânadeva zur Erholung im Lusthain des Palastes. Plötzlich sprang aus dem Gebüsch ein Unhold hervor, Anhänger eines der Redner, die bei Tag im Streit unterlegen waren, und drang auf Kânadeva ein mit den Worten: Du hast mit deinem Schwert aus Leerheit die Theorien meines Meisters durchbohrt; ich durchbohre dir mit meinem Schwert aus Eisen den Bauch. Und damit stieß er Kânadeva tief in die Seite, bis die Eingeweide heraustraten. Kânadeva blieb ruhig und gelassen, wie er immer war, nur Mitleid fasste ihn, und gütig warnte er den Mörder: Schnell, schnell entfliehe! Wenn meine Jünger in die Nähe kommen, bist du verloren! Verbirg dich hinten in den Bergen; vorn in der Ebene wirst du bestimmt gefasst. Es dauerte nicht lange, da fanden die entsetzten Jünger ihren Meister todwund am Boden. Sofort berieten sie, den Mörder zu verfolgen. Kânadeva aber wehrte ihnen und sagte: Alle Daseinselemente sind von Haus aus leer. Es gibt im wahren Sinn kein Ich und keinen Menschen, auch keinen Mörder noch Ermordeten. Nicht der, der mich verwundet hat, hat mich verwundet. Verwundet hat mich nur die Wirkung meines Tuns in früheren Welten. Feindschaft und Freundschaft, beide sind leer. Nach diesen Worten ging er ohne Schmerz in das Nirvâna ein.

»Wer sich auf die Region der Ein- und Gleichfarbigkeit einlassen will, der muss vor allem erst sich selbst durchleuchtet haben.« Die »Gegend der Ein- und Gleichfarbigkeit« ist also voller Gefahren. Man kann sich leicht nach beiden Seiten hin verirren! Man kann sich einbilden, das Eine Reine schon erfasst zu haben, und hat es nicht. Dann redet man nur schöne Worte. Man spielt mit silbernen Schalen ohne Schnee darauf. Man kann sich auch im reinen Leeren so versteigen, dass man darin

erfriert. Dann ist man sich zu gut, sich noch mit andern abzugeben und in den Niederungen dieser Welt zu wandeln. Zwischen diesen Extremen den Maßstab für die richtige Mitte zu finden, dafür gibt es kein geschriebenes Rezept. Das findet einer nur durch eigene Übung und Erfahrung unter Führung eines Meisters. Und was er erlebt und erfahren hat, das muss wiederum von einem Meister bestätigt und besiegelt sein, sonst kann die Zen-Gemeinde ihm kein Lehramt anvertrauen.

An dem unverbrüchlichen Gesetz der Bestätigung des Jüngeren durch den Meister, durch welche jener erst wiederum zum Meister wird, findet also die Forderung persönlich eigenen Erlebens mit der darauf gegründeten Freiheit ihren Gegenpol. Doch herrscht der Geist der Freiheit auch noch in dieser Bindung. Es ist durch keine Prüfungsordnung festgelegt, nach welchen Kriterien der Meister einem Jünger die Echtheit seiner Erkenntnis zu bestätigen hätte. Wohl bildet sich im Lauf der Zeiten die Gewohnheit aus, dass die Meister bestimmte Voraussetzungen in Erwägung ziehen. Es spielt naturgemäß eine Rolle, ob ein Schüler seinen Meister zur Beratung häufig aufsucht oder nicht, ob seine Fragen auf den Kernpunkt zielen oder an Nebensachen hängenbleiben, ob er sich klar, entschieden, frei und mutig zeigt und ob er fleißig ist im Üben sitzender Versenkung. Letztlich aber kommt doch alles einfach darauf an, ob Geist und Geist zusammenstimmen, und wo der Meister davon überzeugt ist, kann er von anderen Bedingungen getrost auch absehen. Das sichert der Gemeinschaft des Zen ihre Lebendigkeit und hält sie offen für Originale, die in keinerlei Schablone passen. Mit gutem Bedacht weist deshalb Yüan-wu gerade an dem Punkt, wo er die Unerläßlichkeit des Siegels der Bestätigung hervorhebt, auf zwei Sonderlinge hin, bei welchen sich der Kontakt zwischen Meister und Jünger plötzlich und auf durchaus eigenartige Weise einstellte, auf Dau-wu von Guan-nan und auf Hui-tsang von Schi-gung.

Dau-wu**11**, der erstgenannte, ein Urenkelschüler des Patriarchen Ma, Enkelschüler des schon genannten Meisters Yän-guan, also dem 9. Jahrhundert angehörig, kam einst als wandernder Mönch an einem Dorfheiligtum vorbei, als gerade eine Tempeldienerin vor dem Gottesschrein ihren Dienst verrichtete. Sie hielt, wie es das Zeremoniell verlangt, ihre schmale, etwa 30 cm lange Holztafel, Hu genannt, als Amtszeichen aufrecht vor die Brust und rezitierte ein

langes Gebet. Dau-wu blieb stehen, um ihr zuzuhören. Als sie an die Stelle kam, wo es heißt: »ob wir Gott erkennen oder nicht«, durchzuckte es ihn mit einemmal, und alles in ihm wurde offen, frei und licht. Er pilgerte weiter, kam schließlich in der Provinz Hupe nach der Bezirksstadt Hsiang-yang zu einem Enkelschüler des Patriarchen Ma, dem Meister Dau-tschang, und erzählte ihm von seinem Erlebnis bei dem Dorfheiligtum, dabei hielt er selbst ein kleines Hu, ein Holztäfelchen, in der Hand, und die Art und Weise, wie er es

agierend hin und her tanzen ließ, war so sprechend, dass Dau-tschang ohne weiteres die Echtheit seines Erlebnisses erkannte und kein Bedenken trug, ihm auf der Stelle das Siegel der Bestätigung zu erteilen.

Der zweite Fall**12**, den Yüan-wu in dem oben zitierten Doppelvers erwähnt, ereignete sich zwei Generationen früher und betrifft den absonderlichen Meister Hui-tsang vom Schi-gung-Kloster bei Fu-dschou, einer Stadt der Provinz Kiangsi. Während seiner Jugendzeit wirkte dort noch der Großmeister Ma. Er selbst aber war zunächst dem Weidwerk ergeben, das dem Gebot der Schonung alles Lebenden peinlich zuwiderläuft. Als er nun eines Tages im Gebirge einen Hirsch verfolgte, stieß er auf einmal mit dem Patriarchen Ma zusammen und fragte ihn, ob er nicht seinen Hirsch gesehen habe. Ma stellte ihm die Gegenfrage: Verstehst du denn die Kunst des Bogenschießens? Der Weidmann erwiderte: Wie könnte ich sonst Jäger sein? Wieviel Stück Wild erlegst du denn mit einem Pfeilschuß? fragte Ma ihn weiter. So beutegierig bin ich nicht, sagte der Jäger, dass ich mir nicht an einem Stück für einen Schuß genügen lasse; soviel aber treffe ich bestimmt. Wieviel trifft denn der ehrwürdige Herr Abt? Nun, erwiderte Ma, ich bringe mit einem einzigen Pfeil ein ganzes Rudel zur Strecke. Damit leitete der Patriarch ein Gespräch ein, das schließlich dahin führte, dass der Jägersmann sein Handwerk aufgab, dem Meister in sein Kloster folgte, schließlich die Erleuchtung fand und selbst ein Meister in dem Schi-gung-Kloster wurde.

Aber von seinem Pfeil und Bogen konnte er sich auch als Meister nicht trennen. Vielmehr hatte er die Gewohnheit, auf jeden, der ihn aufsuchte, erst einmal einen Bolzen loszulassen, um zu sehen, wie er sich dabei benehme. Die meisten Besucher ließen es sich ruhig gefallen. Als nun eines Tages der nachmalige Meister San-ping I-dschung (japanisch Sampei Gi-chû) bei ihm eintrat, um als Schüler aufgenommen zu werden, spannte Schi-gung auch auf diesen seinen Bogen, fixierte ihn scharf und rief ihn an: Schau auf den Pfeil da! San-ping aber ließ sich nicht einschüchtern, sondern machte rasch eine ausweichende Bewegung, in der sich die ganze überlegene Sicherheit seines Wesens aussprach. Auf der Stelle warf Schi-gung seinen Bogen weg und rief mit sichtlicher Befriedigung: Sonst bekommt gewöhnlich jeder von mir seinen Pfeilschuß; heute hat mir's nur gereicht, einen halben Heiligen zu schießen. Er hatte in dem neuen

Jünger sofort die geistige Verwandtschaft erkannt und bestätigte ihn mit diesen Worten.

Zum Schluss des Gesangs und der Erläuterung dazu

»Âryadeva-Erbe! Âryadeva-Stamm!

Unter seinem roten Banner reine Winde wehn.«

Zum erstenmal in dieser Sammlung klingen hier Töne an, die wir von anderen Religionen her gewohnt sind, Töne des Siegesbewusstseins gegenüber Andersgläubigen. Gleichwohl zeigen Yüan-wu's letzte Worte,

wie auch hier das Zen sich selber treu bleibt und mit nüchternem Ernst das Gift des Eigenruhms und des damit verbundenen Machttriebs, das sich in solche Töne einzuschleichen pflegt, entschieden abwehrt. »Merkt ihr denn auch, sagt er, dass Hsüä-dou Menschen totschlägt und kein Schwert dazu gebraucht?«

Der japanische Erklärer Katô Totsudô fährt an dieser Stelle an, was zwei seiner Landsleute, beide hochangesehene Meister der Soto-Schule, zu Yüan-wu's letzten Worten sagen. Der eine, namens Tenkei (er lebte von 1648 bis 1735), bemerkt: »Diese letzten Verse klingen wohl herrlich und erhebend. Aber was bedeutet das für einen jeden unter uns? Es bedeutet, sich Wunden schlagen und die eigene Fehle frei bekennen. Versuchet es einmal, ein jeder einzelne, euch diesen eiseskalten reinen Wind ins Gesicht wehen zu lassen! Hsüä-dou selbst erhebt die Fahne und bringt das Ganze in Bewegung. Er bezwingt den falschen Glauben der Draußenstehenden, der in irgend etwas Äußerem Halt sucht, und legt uns nahe, unsere Fehle zu bekennen, bisher begangenes Unrecht zu bereuen. Wo einer ist, der reuevoll bekennt, da und sonst nirgends blüht der Deva-Stamm, da weht sein reiner Wind. Das ist's, was Hsüä-dou sagen will.« Der andere, der Meister Fûgwai (1779-1847), erklärt den Schlussvers Hsüä-dou's »Unter seinem roten Banner reine Winde wehn« mit folgenden Worten: »Damit ist alles gesagt. Denn das tönt nicht für andere. Das ist von je und je dein ureigenstes Wesen. Darum wird schließlich alles, Gras und Kräuter, Tier und Mensch, zum Beweger reinen Windes. Da geht es nicht nur um die »Sechsundneunzig«. Da stehen unter Hsüä-dou's roter Fahne die Buddhas der drei Welten und die Patriarchen. Da darf jeder kommen und uns widersprechen. So frei und unbekümmert redet Hsüä-dou hier. Natürlich lässt sich keiner gern einen Draußenstehenden und Heiden nennen. Aber wenn wir nur erkennen, dass wir alle, einer wie der andere, Draußenstehende und Heiden sind, so ist es schon in Ordnung. Hsüä-dou, mit einem Auge auf des Hauptes Scheitel ausgerüstet, schlägt hier, wie Yüan-wu sagt, uns Menschen, ohne in der Hand ein Schwert zu führen, den Kopf ab. Ihr alle, wendet euch einmal mir zu! Habt ihr noch euren Kopf? Doch nein, ich will jetzt nicht nach euch hier fragen. Seht her auf mich, den Mönch vom Berge! Hat er am Ende seinen Kopf noch?«

Vierzehntes Beispiel

Yün-mën sagt: Ein einziger Zuspruch

Hinweis

EIN Säbel, um zu töten, ein Degen zum Lebendigmachen: das war bei den Alten Brauch und Regel; das gehört auch heute noch zum unerläßlichen Bedarf.

Saget mir einmal: Was ist nun hier in diesem Fall der Säbel, um zu töten, und was der Degen zum Lebendigmachen? Versuchet es an diesem Beispiel! Seht her!

Das Beispiel

Wir legen vor:

Ein Mönch fragte Yün-mën: Was ist es mit der Lehre des Buddha in den verschiedenen Perioden seines Lebens?

Yün-mën erwiderte: Dui i schuo [Ein einziger Zuspruch].

Zwischenbemerkungen zum Beispiel

»Ein Mönch fragte Yün-mën: Was ist es mit der Lehre des Buddha in den verschiedenen Perioden seines Lebens?« - Bis heute ist der Mann mit dieser Frage noch nicht fertig. - Die Herren Magister begreifen es nun einmal nicht. - Er sitzt in seinem Gewirr von Schlingpflanzenranken wie in einem Loch.

»Yün-mën erwiderte: Dui i schuo [Ein einziger Zuspruch] «. - Ein Hammerkopf ohne Öhr! - Die Blume zerflattert in sieben, acht Blätter. - Eine alte Ratte kaut an grünem Ingwer!

Erläuterung des Beispiels

Bei denen, die das Zen betreiben, gilt, dass wenn einer die Buddhanatur erkennen will, er seinen Blick auf Zeit und Stunde, Ursache und Anlass fest gerichtet halten muss [ihrer stets gewärtig bleibend; denn all und jedes Ding kann dazu Ursache und Anlass sein, und jederzeit kann etwas solcher Art begegnen. Wer immer nur studiert, der gleicht dem Mann, der eines andern Schätze zählt und selber nichts zu eigen hat]. Das meinen wir, wenn wir darauf bestehen, abseits von [formulierter] Lehre auf besonderem Weg zu übermitteln, einfach nur das Siegel des Geistes

weiterzugeben, mit ausgestrecktem Finger auf das Herz des Menschen zu deuten, dass er im Anblick seiner innersten Natur zum Buddha werde.

Der alte Meister vom Shâkyastamme hat sich in den neunundvierzig Jahren seines Wirkens vor dreihundertundsechzig Versammlungen über augenblickliche sowohl als auch allmähliche Erkenntnis, über vorläufige sowohl als auch endgültige Wahrheit offen ausgesprochen, und dies ist es, was man die »Lehre des Buddha während der Perioden seines Lebens« nennt. Das also greift der Mönch hier auf und fragt Yün-mën nach seiner Auffassung hierüber. Was bedeutet es nun, dass Yün-mën, anstatt Mann den ganzen Knäuel von Erklärungen zu geben, sich ihm zuwendet und einfach dieses kurze Sätzchen spricht: Dui i schuo [ein einziger Zuspruch]?

Yün-mën hatte die Gewohnheit, von sich zu verlangen, dass in einem einzigen Sätzchen stets drei Aussagen enthalten sein müssten: eine Aussage, die Himmel und Erde zudeckt [d. h. in der etwas aufbricht, was Himmel und Erde verschwinden lässt], eine Aussage, die sich dem Wellenschlage anschmiegt [sich genau dem Frager und der Frage anpasst], und eine Aussage, die alle Ströme [der Gedanken und Gefühle] radikal abschneidet. Ob das nun freigibt oder festhält, das ergibt sich ganz von selbst auf einzig wunderbare Weise. Das ist, als schnitte einer Nägel ab und sägte Eisen durch. Das lässt die Menschen, die es mit Erklärungen des Wortsinns oder mit Wahrsagerei versuchen, scheitern.

Die Lehren der gesamten großen Sutrenbücherei löst er einfach in drei Wörtchen auf. Von vier Seiten, von acht Richtungen her magst du dich daran versuchen, du findest keinen Ort, den Meißel anzusetzen.

Die meisten Leute verstehen Yün-mën falsch und erklären [das Wort dui, was Antwort heißen kann], indem sie sagen, er beziehe sich darauf, dass der Buddha in seiner Lehrtätigkeit auf die augenblickliche Situation und die Fassungskraft der Hörer Rücksicht nehme. Oder man sagt, die ganze Fülle der Natur und alle Erscheinungen seien Siegelabdrücke des einen Buddhagesetzes; darum sage er: Ein einziger Zuspruch. Wieder andere behaupten, er wolle einfach sagen: Wir haben nichts anderes zu verkünden, als nur dieses eine GESETZ des Buddha. Was hätte das alles mit der Sache zu tun? Nicht genug

damit, dass sie es nicht verstehen; sie fliegen obendrein noch pfeilgeschwind zur Hölle. Sie merken durchaus nicht, dass Sinn und Meinung dieser Alten nicht von dieser Art ist. Darum eben heißt es [im Gesang des Yung-djia, S. 41]:

Zermahlene Knochen, zerstückelter Leib reichen nicht hin zum Dank.

Ein einziges Wort, das Klarheit schafft, gilt mehr als Millionen.

Das ist schon etwas einzigartig Wunderbares. »Was ist es mit der Lehre des Buddha in den Perioden seines Lebens?« Das löst er einfach auf mit diesem »Dui i schuo«, »ein einziger Zuspruch«. Wenn du dir das [gleich einem Bargewinn im Glücksspiel], so wie es herausspringt, einstreichst, magst du nach Hause gehen und dich in Ruhe hinsetzen. Wenn nicht, so höre untertänigst an, was Hsüä-dou im Gesang dazu zu sagen hat!

Gesang

Ein einziger Zuspruch«, sagt er!

Einsam steht es und steil,

Treibt noch in eisernen Hammerkopf

wuchtig hinein seinen Keil.

Unterm Jambubaum, haha!

lachen hell sie auf:

Dem schwarzen Drachen brach einer aus

die Hörner nächtlicherweil!

Oder anders gesagt:

Der Alte von Schau-yang brach sich davon

das eine zum Beuteteil.

Zwischenbemerkungen zum Gesang

»Ein einziger Zuspruch,. sagt er!« - Voll des quellenden Lebens! - Es klingt uns noch in den Ohren. - Das ist allerdings einsam und schroff.

»Einsam steht es und steil« - Der Beobachter nebenan trifft das Richtige. - Wie sollte das nur eine Wand von tausend Klafter Höhe sein? - Aber wieso denn das?!

»Treibt noch in eisernen Hammerkopf wuchtig hinein seinen Keil. « - Er [Hsüä-dou] missversteht ein berühmtes Wort. - Auch der alte

Chinese Yün-mën macht es wie die andern: wäscht seinen Erdklumpen in Schmutzwasser! [Der Sutrenkanon ist nichts weiter, als eine Masse unzureichender Worte; er bedarf der Reinigung. Yün-mën versucht das zwar, er will ihm eine höhere Deutung geben. Aber wiederum hat auch er dafür nur Worte zur Verfügung.] - Und Hsüä-dou streicht [mit seinem Lob für Yün-mën] auf den Erdklumpen noch Schminke darauf!

»Unterm Jambubaum, haha! lachen hell sie auf:« [Beim Jambu - oder Rosenapfelbaum mag man an die Weltesche Yggdrasil im altgermanischen Weltbild denken. Er überschattet die im Süden des ungeheuren Weltenbergs Sumeru gelegene irdische Welt, die darum auch das Jambu-Festland, Jambudvipa, heißt; es ist die Welt der heilsbedürftigen, zur Buddhaschaft berufenen Menschheit. An deren höchstem Orte, oben unterm Weltenbaum, wo die befreiten Geister wohnen und wo auch Hsüä-dou zu Hause ist, erschallt ein triumphierendes Lachen: Das hoffnungslos verworrene Gespinst buddhistischer Scholastik löst sich in ein einziges Wort des Zuspruchs auf! Herrlich!] - In allen vier Weltgegenden sogar, in allen acht Richtungen [nicht nur im Süden unterm Jambubaum] gibt es einen solchen Kerl nicht wieder [wie Yün-mën, kann man ergänzen; vielleicht auch Hsüä-dou]. - Aber die mit ihm auf gleichem

Wege gehen, die, und die allein, verstehen ihn. - Doch wieviele mögen es wohl sein?

»Dem schwarzen Drachen brach einer aus die Hörner nächtlicherweil!« [Der »schwarze Drache« ist der Mönch mit den gefährlichen Hörnern seiner tödlich beklemmenden Frage.] - Sie sind nicht nur dem schwarzen Drachen ausgebrochen. [Yün-mën hat mit seinem Ausspruch allen Fragen der Dogmatiker den Boden entzogen.] - Aber wer war denn dabei und hat es gesehen? - Kann er es denn auch wirklich bezeugen? - Hahaha! »Oder anders gesagt:« - Sein Lob und seine Bewunderung treffen das richtige Maß. [Hsüä-dou erinnert sich, dass es falsch wäre, Yün-mën allein mit Lob zu überhäufen, wo es doch für jeden gilt, dieselbe Freiheit zu gewinnen.] - Aber dazu [zu solch sorgfältiger, alles berücksichtigender Behandlung von Yün-mën's Ausspruch] bedarf es schon eines Hsüä-dou. - Was wird es wohl anderes sein?

»Der Alte von Schau-yang brach sich davon das eine zum Beuteteil.« [Yün-mën's Wolkentorberg befand sich im Nordteil der Provinz Kwang-tung im Bezirk der Kreisstadt Schau-dschou oder Schau-yang]1. Von seinem Sieg gebührt Yün-mën gewiss ein Beuteanteil; aber denselben Sieg müssen auch wir andern erringen; jeder muss mit diesem Drachen fertig werden, muss sich ein Horn von ihm erjagen. - Wo steckt es denn, das Hornstück? - Aber wem wollen wir es denn zuteilen? - Da heißt es auch für einen Dö-schan oder Lin-dji: Dreitausend Li weit rückwärts konzentriert! [Da hilft auch Dö-schan's Stock und Lin-dji's Ho'! nicht weiter, sondern nur dieselbe Erhebung über alle Widersprüche, über alle Einzelheiten der Lehre, wie sie Yün-mën zeigt.] - Was ist es also mit diesem Stück Horn? - Und nun ein Hieb mit dem Stock!

Erläuterung zum Gesang

»Ein einziger Zuspruch, sagt er! - Einsam steht es und steil.« Hsüä-dou's Lobpreis auf den Ausspruch Yün-mën's reicht an diesen nicht

heran. Dessen Wort geht über alles hinaus; es steht allein in steiler Höhe. Es überstrahlt, was vor ihm war, und nach ihm kommt kein Wort mehr, das ihm ebenbürtig wäre. Es ist mit einer Felswand von zehntausend Klaftern zu vergleichen, mit einer Heeresmacht von hundertmal zehntausend Mann. Es gibt da für dich keinen Zugang. Es ist einfach über alle Maßen einsam steil. Einer der Alten sagt: »Wenn du vom Meister ein sorgfältiges Eingehen auf dein Anliegen erwartest, so komme ihm nicht mit Fragen daher! Die [richtige] Frage steckt in der Antwort drin, die Antwort in dem Sinn, auf den die Frage hinausläuft.« Und dieser [Sinn] ist ohne weiteres einsam und steil. Sagt mir einmal: Wieso denn? Wo steckt in diesem Zusammenhang das Einsame und Steile? Da weiß kein Mensch im ganzen Reiche Rat. Aber dieser Mönch ist auch einer, der Bescheid weiß. Darum kann er solch eine Frage stellen, und darum kann Yün-mën ihm so antworten.

Diese Antwort hat allerdings große Ähnlichkeit mit dem, was Hsüä-dou sagt: Sie »treibt noch in den eisernen Hammerkopf [dem die ungeheuerliche Frage des Mönches ähnlich sieht] einen Keil hinein« [einen Stiel, an dem sich der Hammer heben lässt]. Hsüä-dou's bildliche Ausdrucksweise ist hier von höchster Kunst.

»Unterm Jambubaum, haha! lachen hell sie auf! « Im Sutra von der Weltentstehung wird erzählt: An den südlichen Ausläufern des Berges Sumeru spiegelt sich der Vaidûrya - oder Beryllbaum in der Jambu- oder Rosenapfelinsel. Dort ist alles bläulich-grün. Nach dem Namen jenes großen Baumes heißt die Insel Rosenapfel- oder Jambu-Festland. Die Größe dieses Baums misst in die Höhe und die Breite siebentausend Yojana [das wären über hunderttausend Kilometer]. Unter ihm befindet sich der Goldblock der Jambuterrasse, zwanzig Yojana hoch. Weil aus dem Untergrunde dieses Baumes Gold hervorkommt, deshalb heißt er Jambubaum. [Das klingt etwas verwirrt, doch spielen diese Mythen für Yüan-wu keine Rolle; ihm ist die Jambuterrasse mit ihrem unerschöpflichen Reichtum an lauterem Gold nur ein Gleichnis für den unerschöpflichen Reichtum der Buddhanatur, des aller Dinge, aller Unterschiede und Widersprüche ledigen Geistes. So fährt er fort:] Darum sagt nun Hsüä-dou von sich selbst: »Unterm Jambubaum, haha, lachen hell sie auf « Sagt mir einmal: worüber lacht er denn? Nun, er lacht darüber, dass »dem schwarzen Drachen einer nächtlicherweil die Hörner ausgebrochen hat«. Hsüä-dou ist es einfach zuteil geworden, diesen Vorgang vor sich zu sehen, ehrfürchtig zu ihm aufzuschauen und so für seinen Lobgesang auf Yün-mën das gebührende Maß zu finden. Yün-mën sagte: Ein einziger Zuspruch. Womit lässt sich das vergleichen? Er gleicht einem Mann, der dem schwarzen Drachen die Hörner ausbricht [und bei diesem Anblick bleibt Hsüä-dou nichts übrig, als hell aufzulachen]. Wäre jener Vorfall [jene Frage des Mönches] nicht gewesen, wie hätte es zu diesen Reden [dieser Antwort Yün-mën's und diesem Gesang Hsüä-dou’s] kommen können?

Aber ganz am Ende sagt Hsüä-dou nun doch: »Oder anders gesagt: Der Alte von Schau-yang brach sich davon das eine zum Beuteteil.« Warum sagt er nicht: das Ganze [d. h. beide Hörner zusammen?] Warum soll Yün-mën nur eines bekommen? Sagt mir einmal: Wo ist denn das andere Horn? Indem er diesen Zusatz macht, hat Hsüä-dou also [mit seiner Nadel] gleich noch einen zweiten durchbohrt [den er



neben Yün-mën an seiner Perlenschnur aufreihen möchte].

Erklärungen zum Text

Vorbemerkung zu den Beispielen 14 und 15

War es im vorhergehenden Beispiel ein Schüler des Meisters vom Wolkentor oder Yün-mën, nämlich Ba-ling, der mit dem Gleichnis vom Schnee auf silberner Schale das eigentliche Anliegen der Deva- und mit ihr der Zen-Schule angedeutet hatte, so tritt nun in den beiden folgenden Beispielen Yün-mën selber auf, um den Kreis der Betrachtung noch weiter zu ziehen und sie von diesem Ausgangspunkte aus noch höher hinauf zu führen. Handelte es sich dort um das Wesen des Zen als solchen, sofern es vor dem unlösbaren Problem steht, Unsagbares in Worte zu fassen, so tritt jetzt sein Verhältnis zum Buddhismus als Ganzem in den Gesichtskreis, und zwar im Hinblick auf die verwirrende Menge der in ihm lebenden Überzeugungen, wie sie in der Fülle heiliger Schriften, im Sutrenkanon, autoritativ niedergelegt sind.

Diese Frage wird in zwei Beispielen nacheinander entwickelt. Es ist deutlich, und auch von den Kommentatoren unbestritten, dass beide zusammengehören. Auffallend ist nur, dass während dem 14. Beispiel kein Hinweis vorangeht, das 15. von einem solchen eingeleitet wird. Wir stimmen der Vermutung neuerer Beurteiler zu, dass wohl eine Verwechslung vorliegt, und nehmen uns daher die Freiheit, den Hinweis vom 15. Beispiel hierher vorzuverlegen, wollen ihn jedoch beim 15. nochmals in Erinnerung bringen, weil er dort im Vergleich mit dem vorliegenden Beispiel gerade in die umgekehrte Richtung weist. Er wiederholt im übrigen nur den ersten Satz des Hinweises zum 12. Beispiel, dies aber mit bestimmter Absicht: An ihm soll man die Antwort Yün-mën's, die er dem Mönch auf seine erste und dann auf seine zweite Frage gibt, zum besseren Verständnis messen.

Mit genau den gleichen Worten hat Yüan-wu schon den Ausspruch Dung-schan's von den »drei Pfund Hanf« als Antwort auf die Buddhafrage eingeleitet. Gemeint ist wiederum ein und dasselbe Schwert als Sinnbild der Entschlossenheit des Meisters, in jedem Augenblick nach beiden Seiten auszuholen, zu nehmen und zu geben, zu binden und freizulassen, im Nein schon ja und im Ja schon nein zu sagen. Für dieselbe Sicherheit der Führung hat Yüan-wu beim Gesang zum 1. Beispiel das altberühmte Schwert Tai-o als Sinnbild angeführt (I, S. 37, Erläuterung zum Gesang). In der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts hat über dieses »Schwert Tai-o« der originelle Meister Taku-an in Japan eine kleine Schrift verfasst, in welcher er die Kunst des Fechtens mit dem Geist des Zen in innigste Verbindung bringt. Dort heißt es unter anderem: »Der Meister braucht das Schwert nicht, um zu töten, sondern um zum Leben zu verhelfen. Er tötet nur da, wo etwas den Tod verdient; wo etwas

leben soll, da weckt er Leben. Beim Töten ist er in das Töten ganz versunken, beim Lebenwecken ganz ins Lebenwecken. Er achtet dabei nicht auf gut und böse, und sieht doch gut und böse ganz genau. Er macht keinen Unterschied und weiß doch um die Unterschiede gut Bescheid. Er tritt auf Wasser wie auf festen Boden, auf festen Boden wie auf Wasser. Hat einer diese freie Sicherheit gewonnen, vermag ihm auf der weiten Welt niemand etwas anzuhaben. (Vgl. auch die Erläuterungen des buddhistischen Gelehrten R. Yûki zu der Schrift Taku-an's in dem Buche »Japan und die Kultur der Stille« von Karlfried Graf von Dürckheim-Montmartin.)

Zum Beispiel »Die große Frage des Mönchs«

Mit der Frage, welche der Mönch an Yün-mën richtet, verrät er aufs deutlichste seine geistige Herkunft. »Die Lehre des Buddha in den verschiedenen Perioden seines Lebens« - dieser Ausdruck stammt wörtlich aus der Scholastik des chinesischen Buddhismus, wie sie vor allem auf dem berühmten Tiän-tai-schan (japanisch Tendai-san) ihren Sitz hatte, und stellt den Versuch dar, die verschiedenen und zum Teil einander widersprechenden Lehren, welche der Sutrenkanon enthält, in einem umfassenden System kritisch zu ordnen. Den Anlass zu solchen Ordnungsversuchen, welche einen wesentlichen Teil der dogmatischen Arbeit des späteren Buddhismus bilden, gab der eigentümliche Charakter des kanonischen Schrifttums.

Die sogenannten Sutren nämlich, welche dessen wichtigsten Teil bilden, erheben alle den Anspruch, Lehrreden, die der Buddha selbst gehalten hat, wiederzugeben. jedes Sutra beginnt mit dem schlichten Sätzchen: So habe ich gehört, fährt fort etwa mit den Worten - Einst weilte der Erhabene in dem und dem Haine oder auf dem und dem Berge; es schildert die Szene und die Hörerschaft, die sich um ihn versammelt; dann tritt ein Jünger oder auch ein Gegner vor, stellt eine wichtige Frage, und daraus entspinnt sich ein Gespräch, das schließlich in eine ausführliche Lehrrede des Buddha mündet, bis am Ende die Hörenden ihm danken und die Versammlung auseinandergeht.

Die Sutren geben sich also schon mit ihrer Eingangsformel als ein Niederschlag mündlicher Überlieferung zu erkennen. Dass aber mündliche Überlieferung es mit den »historischen Tatsachen« nicht immer genau nehmen kann, zumal da, wo es sich um geistliche Erlebnisse handelt, wissen wir schon aus der Geschichte unserer eigenen Religion. Auf indischem Boden gar hat die geistige Schau ein derartiges Übergewicht, dass die Fragen nach Ort und Zeit kaum noch eine Rolle spielen und die Phantasie sich in der Ausmalung geistiger Vorgänge ungehemmt ergehen kann. So ist es nicht weiter zu verwundern, wenn aus der Versenkung in den Sinn und Geist des Buddha noch Jahrhunderte nach seinen Lebzeiten Sutren entstanden sind, die genau wie die ältesten irgendeine Versammlung

schildern, in welcher der Erhabene lehrte, und dass die Szenen, in denen sich dies abspielt, an wunderbaren, überirdisch leuchtenden Erscheinungen immer reicher wurden. Stets blieb dabei der Buddha selbst im Mittelpunkt. Aber seine Züge vergeistigten sich mehr und mehr, erhoben sich immer höher über das menschliche Maß und wuchsen ins Ewige hinein. Im Sutra von der Lotosblüte des Guten GESETZES, dem Saddharma-pundarika-sûtra, ist es zwar wohl der menschliche Buddha Shâkyamuni, der auf der Geierkuppe bei Benares im Licht des vollen Mondes zu den Hörern redet, aber gleichwohl ist die ganze Szene in das Überirdische erhoben, und der Buddha selbst ist nichts anderes mehr als die ewige Wahrheit selbst, das ewige Licht und ewige Leben sichtbar vor aller Augen. Darum ist auch das Tor des Heils, das er verkündet, für alle aufgetan; aus dem »Kleinen Fahrzeug«, Hînayâna, das nur den einzelnen Asketen oder deren nur ein kleines Häuflein zum jenseitigen Ufer hinüberträgt, ist das »Große Fahrzeug«, Mahâyâna, geworden, auf dem ein jeder Platz finden kann. Und nicht derjenige wird gepriesen, der nur für sich allein die Buddhaschaft erstrebt. Höher vielmehr, als der weltentsagende Asket, der Arhat, steht hier der Bodhisattva, der in dem gleichen Maß, in dem er aus der Welt heraus nach oben strebt, sich um des Heils der andern willen gütig zu der Welt herab.

Für unsere nüchterne Betrachtungsweise schlägt sich also in den vielen Büchern, zu welchen nach dem Tod des Buddha der Sutrenkanon angeschwollen ist, nichts Geringeres nieder, als die vielgestaltige Entfaltung buddhistischer Lehre vom Hînayâna bis zum Mahâyâna in allen seinen Zweigen, kurz der für die ganze weitere Entwicklung grundlegende Hauptabschnitt buddhistischer Glaubens- und Dogmengeschichte überhaupt.

Den Schriftgelehrten des chinesischen Buddhismus, welchen dieser Sutrenkanon seit etwa 550 in chinesischer Übertragung nahezu vollständig vorlag, ist unsere historisch-kritische Betrachtungsweise selbstverständlich fremd. Für sie steht fest, dass all die vielen Sutren Worte eines und desselben Meisters wiedergeben, dass eben sie den Inhalt jener neunundvierzig Jahre ausmachen, während deren er unter dem »westlichen Himmel«, in Indien, gelehrt hat. Auf der andern Seite freilich standen auch sie selbst innerhalb der buddhistischen Lehrentwicklung, gehörten zu der einen oder anderen Richtung, hatten ihre Sondermeinung und stützten sich dafür auf ein bestimmtes Sutra

oder auf eine Gruppe von Sutren, also auf Worte, die nach ihrer Überzeugung der Buddha selbst gesprochen hatte. So stellte sich ihnen ganz von selbst das Problem, wie es möglich sei, dass derselbe Buddha einmal so, ein andermal anders lehre, und da ihnen, wie gesagt, eine historisch-kritische Betrachtungsweise fern lag, so waren sie genötigt, dieses Problem auf anderem Wege zu lösen.

Ein solcher Weg war von der buddhistischen Grundhaltung aus gar

nicht so schwer zu finden. Denn von jeher war es deutlich, dass das, was der Buddha in der Nacht der Erleuchtung erlebt hatte, sich mit Worten niemals aussprechen ließ, dass deshalb alles, was er lehrte, immer nur ein Hinweis, ein Notbehelf, ein erzieherisches Mittel war, und dass er sich bei der Wahl dieser Mittel grundsätzlich von der Rücksicht auf die Fassungskraft seiner Hörer leiten ließ. Er betrachtet sich als Arzt, der jeden nach seiner besonderen Krankheit behandelt. In den späteren Sutren wird dieser Heilgedanke geflissentlich herausgestellt, z.B. durch das Gleichnis von den verschiedenen Arzneipflanzen in dem schon erwähnten Lotos-Sûtra, und damit ist der Weg freigemacht für eine kritische Ordnung der gesamten Sutrenmasse nach bestimmten Lehrtypen, wobei zwar auf der einen Seite höhere und niedere Stufen der Erkenntnis deutlich unterschieden, auf der andern aber alle gleichermaßen als Lehre des Buddha anerkannt werden.

Finden sich die Ansätze zu dieser kritischen Stufenordnung also schon in den Sutren selbst und sind sie von den indischen Lehrern bereits systematisch bearbeitet worden, so haben sie ihre volle Entfaltung doch erst bei den Chinesen gefunden, und zwar wohl deshalb, weil diese, realistischer als die Inder, das Bedürfnis hatten, die verschiedenen Lehren des Buddha nicht nur ihrem Inhalt nach zu unterscheiden, sondern sie auch in einer bestimmten Zeitfolge aufzureihen. Ihr Leitgedanke dabei war, dass der inhaltlichen Stufung eine zeitliche entsprechen müsse, dass also der Buddha zuerst mit einer einfachen Lehrweise begonnen habe und dann allmählich in die Tiefe gegangen sei, um erst gegen das Ende hin seine höchste Erkenntnis zu verkünden. Unter diesem Gesichtspunkt haben denn die chinesischen Lehrer des Mahâyâna die Berge kanonischer Schriften durchgearbeitet und je nach ihrem besonderen Standpunkt in Stufen geordnet. Diese Stufen aber bedeuteten für sie zugleich bestimmte Perioden innerhalb der neunundvierzigjährigen Lehrtätigkeit des Buddha.

Das bedeutendste Ordnungssystem dieser Art, welches denn auch das buddhistische Denken in China und Japan bis in die Neuzeit herein stark beeinflusst hat, stammt von Dschi-i, dem großen Meister auf dem Tiän-tai-schan in der Provinz Tschekiang, dessen Lebenszeit schon in das sechste Jahrhundert fällt (538-597), also etwa der des dritten Zen-Patriarchen entspricht und der eigentlichen Blütezeit der

Zen-Bewegung um etwa hundert Jahre vorausgeht. Ihm gilt das Lotos-Sûtra als die höchste Buddha-Offenbarung, wobei er dennoch nicht umhin kann, auch den Blumenschmuck- oder Avatamsaka-Sutren einen außerordentlichen Rang zuzuerkennen. Damit auch diese Gruppe ihre Ehre habe, ohne doch dem Lotos-Sûtra den Rang streitig zu machen, beginnt denn nach seinem System die Lehrtätigkeit des Buddha mit drei Wochen eines Zustandes der Verklärung, in welchem er einer Schar besonders Auserwählter gleich zu Beginn seine tiefsten Erkenntnisse in Bildern von grandioser Pracht und Herrlichkeit in ähnlicher Weise, wie man ein

großes Gebirge zunächst aus weiter Ferne erblickt, zu schauen gab: es sind die Bilder, wie sie in den Blumenschmuck-Schriften geschildert sind. Dies ist die erste, kurze, aber unvergleichlich reiche Avatamsaka-Periode. Dann erst, in der zweiten oder Wildpark-Periode, habe der Buddha denen, welche jener hohen Schau nicht fähig waren, im Wildpark Isipatana bei Benares und an anderen Orten zwölf Jahre lang die einfacheren Lehren gepredigt, wie sie die Sutren des sogenannten »Kleinen Fahrzeugs« bieten, die auf Ceylon und in Hinterindien in der Pali-Sprache erhalten, aber früh auch schon ins Chinesische übertragen worden sind. Als dritte Periode folgen acht Jahre, während welcher der Buddha sich in freier Weise über alle möglichen Fragen ausgelassen habe, um die Geförderten unter seinen Hörern aus der Enge des Kleinen Fahrzeugs heraus der Weite und Tiefe des Großen entgegenzuführen, so dass von dieser Periode eine große Zahl verschiedenartigster Schriften Zeugnis ablege. Dann erst, in der vierten Periode, sei der Buddha dazu übergegangen, zweiundzwanzig Jahre lang seine Hörer durch den Nachweis der Leerheit aller Dinge und Gedanken und die daraus folgende Identität von unterschiedlicher Erscheinung und in sich gleicher Einheit, von Samsâra und Nirvâna, in die Vollkommenheit der Erkenntnis einzuführen, wie sie in den darnach genannten Schriften, den Sutren von der Prajnâ-pâramitâ, niedergelegt ist. Die letzten acht Jahre seines Lebens aber, welche die fünfte Periode seiner Lehrtätigkeit bilden, seien dem zusammenfassenden Abschluss gewidmet gewesen, wie ihn das Lotos-Sûtra enthält, und der darauf hinausläuft, dass der Buddha wohl mancherlei Wege zum Heil, und damit eine Reihe vorläufiger Wahrheiten verkündet habe, dass aber die endgültige höchste Wahrheit nur eine, diese aber allen Menschen erreichbar sei. Als Letztes gehören in diese Periode noch die Reden, die der Erhabene vor seiner Auflösung gehalten hat und die in dem großen Nirvâna-sûtra niedergelegt sind.

Mit dieser vertikal-zeitlichen Ordnung des gesamten Kanons kreuzt sich obendrein eine horizontale, welche die Sutren jedes Zeitalters je nach ihrer Lehrform auf acht Gruppen verteilt. Hier spielt es neben andern Gesichtspunkten eine Rolle, dass der Weg zur Buddhaschaft in vielen Sutren über eine große Zahl von Stufen führt, die zu Neugeburten über Neugeburten zwingen während andere die Buddhaschaft als jederzeit im Augenblick erreichbar bezeichnen.

Dieses doppelte Ordnungssystem war schon rein äußerlich eine gewaltige Leistung; denn es handelte sich um die Bewältigung von Hunderten von chinesischen Bänden; die konventionelle Zählung in der Tang-Zeit lautet auf 5048. Und wenn die Ordnung dieser Masse auch von Voraussetzungen ausgeht, die geschichtlicher Kritik in keiner Weise standhalten, so stellte sie doch systematisch eine Leistung ersten Ranges dar, eine »summa buddhologiae«, welche alles enthielt, was der Buddhismus bis dahin erlebt, gedacht und gelehrt hatte, ein Gebäude, in dem jeder Gedanke, jedes Lehrstück seinen bestimmten Ort hatte, diesen aber stets

bezogen auf die letzte, höchste Wahrheit, nach der allein sein höherer oder geringerer Wert bemessen wurde.

Von alledem muss man einen Begriff haben, um zu verstehen, was jener Mönch meinte, als er Yün-mën nach der »Lehre des Buddha in den verschiedenen Perioden seines Lebens« fragte. Er meinte damit nichts anderes als eben den gesamten Sutrenkanon und alle Widersprüche mannigfacher Auffassungen und Richtungen, die er enthält. Er hatte ohne Zweifel den großen Tiän-tai-Meister und seine Theorie von den fünf Lehrperioden des Buddha studiert und überschaute sehr wohl die imponierende Größe dieses geistigen Bauwerks. Wahrscheinlich hatte er sich auch mit den Systemen anderer Schriftgelehrten befasst; denn es traten nach Dschi-i wohl noch ein Dutzend Meister auf, deren jeder wieder ein neues Ordnungssystem vorzuschlagen hatte. Unter ihnen ragt der große Lehrer der Avatamsaka-Schule, Fa-tsang (japanisch Hôzô, 643-712), besonders hervor, in dessen System, wie schon der Name besagt, die Blumenschmuck-Sutren den höchsten Rang einnehmen. Es war ein ungeheurer Aufwand an Gelehrsamkeit, mit welchem sich der Mönch auseinandergesetzt hatte, und dies alles nur, um Antwort auf die eine Frage zu finden: Was ist, in kurzen Worten ausgedrückt, das Wesen des Buddhismus? Was hat der Buddha mit all den vielen Reden, die er während seines Lebens gehalten hat, letztlich sagen wollen? Es ist kein Wunder, dass, je weiter er in seinen Studien ausgriff die Lösung dieser Frage um so schwerer, die Antwort, die er hätte geben können, um so unbestimmter, vager wurde. So lag es für den unbefriedigten dogmatischen Forscher nahe, sich einmal auch nach einem jener Zen-Meister umzusehen, die sich, wie man wußte, rühmten, die Lehrautorität der Sutrenschriften einfach abzulehnen. Was war dann ihre Formel für das Wesen des Buddhismus? Worin erblickten sie den Sinn des Lebenswerkes jenes Großen, den doch auch sie verehrten? Dem Meister Yün-mën insbesondere rühmte man die Kunst der knappen Antwort nach. Nun, sagte sich der Mönch, ich habe eine Frage, riesengroß. Lasst sehen, ob und wie er damit fertig wird!

Yüan-wu mit seinen Zwischenbemerkungen deutet gleich schon an, wie wenig Eindruck die Gelehrsamkeit des Mönchs auf Yün-mën machen' wird. Viele Jahre lang hat dieser Mann die Schriften durchstudiert. Der Lehrgang in den Klöstern der Scholastiker schrieb das sorgfältig vor. (Es galt nicht nur, die Sutren zu studieren, sondern auch die philosophischen Traktate, angefangen mit drei Jahren Abhidharmakosha-shâstra, dann acht Jahre Vijnaptimâtratâ, dann erst die höheren Lehren.) Was aber diese ganze Schriftenmasse für ihn selbst bedeutete, davon war ihm der eigentliche Sinn nicht aufgegangen. Die Wissenschaft, der er den Ehrentitel eines Herrn Magisters verdankte, hatte ihm den Blick für das,

worauf allein es ankam, wohl verdunkelt. Die Ordnungssysteme der Scholastiker sind klüglich ausgedacht; aber je näher man sich auf sie einlässt, um so dornenvoller werden die Probleme, die sie bieten, und aus den Widersprüchen vorgeschlagener Lösungsversuche führt kein Weg heraus. Der Mann sitzt in einem Dickicht von Schlingranken gefangen.

Yün-mën nun versteht nicht nur die Frage, sondern auch den Frager und gibt ihm mit nur drei Wörtchen genau die Antwort, die er braucht. Sie ist freilich in sich selber rätselhaft genug, und auch ein Chinese oder ein Japaner wird, wenn er die drei Schriftzeichen dui-i-schuo vor sich sieht, zunächst kaum etwas damit anzufangen wissen. Das Wörtchen i ist die Zahl eins, schuo heißt Rede, Gespräch, auch Lehre, überhaupt alles sinnvoll Gesagte, so dass es sich je nachdem mit dem griechischen Logos berührt. Aber ob nun i mehr zu schuo oder zu dem vorausgegangenen dui gehört, kann fraglich sein. Doch weist alles darauf hin, dass es mit schuo verbunden ist: i-schuo, eine Rede, das eine stark betont, so dass wir besser dafür sagen: eine einzige Rede. Davor steht nun dui, das als Sinngrundlage die Anschauung »gegenüber« enthält, im Fall des Redens also die Richtung der Rede andeutet: eine gegenübertretende, dem Hörer zugewandte, seiner Frage entsprechende, ihm antwortende, ihn anrufende, seinem Bedürfnis entgegenkommende, ihm zugesprochene, ihm zusprechende Rede. Dui i-schuo also je nachdem: eine einzige Antwort, ein einziger Anruf, ein einziger Zuspruch. Nur dass auch diese Worte nicht in zugespitztem Sinn zu nehmen sind, sondern lediglich als Andeutungen allerweitesten Umfangs. Denn nur von Yün-mën's innerer Schau her angesehen, entfalten sie ihr Licht und ihre befreiende Weite.

Die Frage hieß: Was ist letzten Endes die ganze Masse heiliger Schriften, angefüllt mit Worten Buddhas, die sich doch in so vielen Punkten widersprechen? Und Yün-mën sagt: Eine einzige Antwort, oder wenn man will: ein einziger Anruf, ein einziger Zuspruch. Auf die Ausdeutung der Worte Antwort, Anruf, Zuspruch kommt hier gar nichts an, um so mehr aber auf das Wörtchen ein. Denn wenn die Millionen Buddhaworte jenes ungeheuren Kanons nichts sein sollen als eine einzige Rede, ein einziger Logos, wie soll dann diese Rede, dieser Logos wörtlich lauten? Dann versagen alle Worte, dann ist es eine Rede ohne Worte. Dann geht, was in den Sutren steht, über diese

Sutren weit hinaus. Und wer sie richtig liest, fällt auf kein einziges dieser Worte herein, sondern nimmt sie mit hinauf dorthin, woher sie kommen. Mögen sie dem Wortlaut nach beschränkt sein und darum sich häufig widersprechen: dort, woher sie kommen, gibt es solche Schranken nicht. Und eben dieses Schrankenlose in den beschränkten Worten zu vernehmen, darauf kommt es bei allem Sutrenstudium an. In diesem Sinne ist auch diese Schriftenmenge eine einzige Antwort, ein einziger Anruf, ein einziger Zuspruch. Und dabei steht nicht mehr zur Frage (wie das Wörtchen dui es seiner Grundbedeutung »gegenüber« entsprechend zu erfordern scheint), wer hier

wem gegenübersteht, wer hier redet und zu wem. Denn dieser Anruf oder Zuspruch ist immer nur im eigenen Innern zu vernehmen.

Aber freilich, wenn man den Kopf mit exegetischen, dogmatischen und dialektischen Fragen voll hat, ist solchem Worte Yün-mën's sehr schwer beizukommen. Zu einem »Hammerkopf ohne Öhr« gehört ein Stiel, der härter ist als Eisen, und Kraft, um ihn hineinzutreiben. Und sieht man sich die Sutren näher an, dann geht die so gerühmte Einheit in die Brüche, die schöne Blume löst sich in ihre Blättchen auf, Und der gelehrte Mönch verzieht zu Yün-mën's rätselhaften Worten das Gesicht wie eine Ratte, die an einem grünen Wurzelstück des brennend scharfen Ingwers kaut.

Fünfzehntes Beispiel

Yün-mën sagt: Ein einziger Zubodenspruch

Hinweis

EIN Säbel, um zu töten, ein Degen zum Lebendigmachen: das war bei den Alten Brauch und Regel; das gehört auch heute noch zum unerläßlichen Bedarf.

Saget mir einmal: Was ist nun hier in diesem Fall der Säbel, um zu töten, und was der Degen zum Lebendigmachen? Versuchet es an diesem Beispiel! Sehet her!

Das Beispiel

Der Mönch fragte Yün-mën: Was ist es dann, wenn es sich nicht um zufällige Hörer mit ihrer besonderen Fassungskraft handelt und kein bestimmter Gegenstand in Frage steht?

Yün-mën erwiderte: Dau i schuo [Ein einziger Zubodenspruch].

Zwischenbemerkungen zum Beispiel

Zur Frage des Mönchs: Was macht der für Luftsprünge? - Jetzt heißt es: Dreitausend Li weit rückwärts konzentriert!

»Yün-mën erwiderte: Dau-i-schuo [Ein einziger Zubodenspruch]« - Er zahlt ihm mit gleicher Münze. - Dem Sträfling [Yün-mën] hängt das Sündenregister zum Mund heraus. [Unter der Folter kommt all seine Bosheit zutage. So kommt bei Yün-mën, wie der Mönch mit seiner ganz abwegigen Frage in ihn dringt, mit einem Male die »Mordlust« an den Tag: der »Säbel, um zu töten«, springt ihm aus der Scheide.] - Man darf ihn auch noch nicht freigeben. [Es ist aus dem Sträfling noch mehr herauszuholen, nämlich nicht nur seine Sünden, sondern auch sein Gutes. Es ist zu erforschen, ob Yün-mën's Schwertstreich nicht im Gegenteil das Ziel verfolgt, den Gegner zum Leben zu erwecken.] - Er legt sich quer ins Steppengras hinein. [Er trägt kein Bedenken, auf die Ebene des Irrtums, auf welcher sich der Mönch bewegt, herabzusteigen. Hier aber legt er sich diesem quer über den Weg, wie eine Schlange, die den Schritt des Wanderers plötzlich hemmt.]

Erläuterung des Beispiels

Dieser Mönch ist schon ein Könner, dass er versteht, in dieser Form zu fragen. Auf den ersten Blick gleicht seine Frage einer Bitte um weitere

Belehrung; in Wirklichkeit aber bringt er darin seine eigene Auffassung zum Ausdruck, ja hält in ihr schon seine Waffe zum Angriff versteckt. Wäre der, der ihm Bescheid gibt, nicht ein Yün-mën, er würde mit der Frage schwerlich fertig. Aber Yün-mën ist mit Hand und Fuß so gut versehen, dass er, wenn jener ihm mit seiner Frage kommt, gar nicht anders kann, als sie erwidern. Warum? Ein Meister unserer Schule, der sich auf sein Amt versteht, ist wie ein klarer Spiegel auf dem Ständer. Kommen Tataren daher, erscheinen Tataren darin; kommen Chinesen daher erscheinen Chinesen darin. Einer von den Alten sagt: Willst du gut behandelt sein, so komme nicht mit Fragen daher! Warum nicht? Weil die Frage in der Antwort drin steckt, und die Antwort in der Frage. Wo hätten je die heiligen Männer alter Zeit auch nur eine einzige Wahrheit oder Lehre andern darzubieten gehabt? Wo wäre etwas, was der Weg des Zen dir je gegeben hätte? Wenn du dir mit deinem Tun kein Höllenkarma schaffst, wirst du es ganz von selbst vermeiden, dir ein Höllenschicksal zuzuziehen. Und wenn du keinen Himmelssamen säst, wirst du ganz von selbst auch keine Himmelsfrüchte ernten. Die sämtlichen Verknüpfungen des Karma zwischen ursächlicher Tat und ihrer Frucht beruhen durchweg nur auf eigenem Tun und eigenem Empfangen. Die Alten reden zu dir klar und deutlich [und zwar ist es Yün-mën selbst, der sagt]: Wo es um diese eine Sache geht, da handelt es sich nicht um Worte. Soweit es sich um Worte handelt, haben wir dafür ja die »drei Fahrzeuge«**1,** und die zwölf Gattungen von Lehrformen**2.** Wie sollte es da an Worten fehlen! Aber wozu wäre dann der Patriarch [Bodhidharma] vom Abendland hergekommen?

Vorher hatte Yün-mën gesagt: Dui-i-schuo, ein einziger Zuspruch. Hier aber sagt er im Gegenteil: Dau-i-schuo, ein einziger Zubodenspruch! Der Wettstreit geht nur um ein einziges Wort und Schriftzeichen. Wie kann das nur solch tausendfachen Unterschied bewirken? Sagt mir einmal: Wo steckt in diesem eigenwilligen Kauderwelsch der Sinn? Nun, darum heißt es: Den Dharma übe man dharmagemäß; das Dharmabanner pflanze man so auf, wie es dem Ort entspricht. [d.h.: Man passe seine Lehre der besonderen Art der Menschen, die man vor sich hat, und ihrer augenblicklichen Situation an: man gebe jedem die Arznei, die gegen seine Krankheit gut ist; man sei kein Quacksalber, der für alle Krankheiten nur seine einzige Arznei hat.]

»Was ist es dann, wenn es sich nicht um zufällige Hörer mit ihrer

besonderen Fassungskraft handelt und kein bestimmter Gegenstand in Frage steht?« Da schiebt der Mann in seine Frage nur die Wörtchen »nicht« und »kein« hinein [als wäre das eine ganz harmlose Änderung]. Aber einen, welcher Augen hat, kann er damit nicht täuschen. Schon diese

Frage ist ein eigenwilliges Kauderwelsch. Darum muss die Antwort auch so sein. Es ist tatsächlich so, dass Yün-mën sich aufs Roß des Räubers schwingt und damit ihn verjagt.

Manche Leute legen seinen Ausspruch falsch aus, indem sie sagen: Diese Frage gehe eigentlich nur den Frager selber an; statt dessen richte er sie an einen andern; und darum sage Yün-mën: Dau-i-schuo [das ist eine Rede, die das ganze Gespräch auf den Kopf stellt]. Was sind das doch für sterbenskranke Menschen?

Der Mönch hat ganz recht, so zu fragen: »Was ist es dann, wenn es sich nicht um zufällige Hörer mit ihrer besonderen Fassungskraft handelt und kein bestimmter Gegenstand in Frage steht?« Warum antwortet ihm Yün-mën denn nicht mit anderen Worten [die auf seine Frage näher eingehen], sondern schlägt die Frage einfach nieder, indem er sagt: Ein einziger Zubodenspruch?

An dieser Stelle [so müssen wir sagen] ist auch das Wort »Dau-i-schuo, ein einziger Zubodenspruch« dasselbe, wie wenn man in gesundes Fleisch eine Wunde bohrt [eine Operation an gesundem Leib, d. h. zuviel des Guten]. Wieso? Wo Wort und Fußspur aufkommt, da führt es dazu, dass die Wege gleich den Wolken auf zehntausend Meilen auseinandergehen. Verzichtet man einmal auf Worte und auf Sätze, so bleiben [in der Kloster- oder Tempelhalle und im Garten] eben unverkleidete Säulen und Leuchtergehäuse [Stein- oder Bronzelaternen]. Wie hätten die je Worte oder Sätzchen bei sich gehabt? [Yüan-wu zieht hier einige Sätze aus dem Traktat des Mönches Dschau herbei, der im Jahr 414 im Alter von nur dreißig Jahren gestorben ist. Dort heißt es: »Wo Wort und Fußspur aufkommt, da führt es dazu, dass die Wege auseinandergehen. Denn Wort besteht in dem, was sich mit keinem Worte sagen lässt, Fußspur in dem, was man, der Spur nachfolgend, nicht erspüren kann. Darum reden die, die sich auf Wort und Rede gut verstehen, von dem, wovon man eigentlich nicht reden kann, und die, die gute Spürer sind, spüren dem nach, was sich, der Spur nachfolgend, nicht erspüren lässt. Die höchste Wahrheit ist nun einmal leer und unergründlich. Stellt man sich innerlich mit wichtiger Miene dazu an, so hat man sie bereits verfehlt.«]

Versteht ihr es denn auch? Wenn ihr an diesem Punkt es nicht

versteht, so tut euch eine wendende Bewegung not. Dann werdet ihr zum ersten Male merken, worauf es hinausläuft.

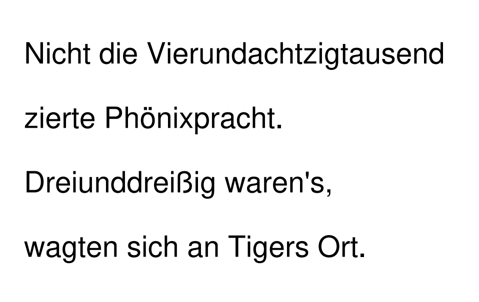
Gesang

Ein einziger Zubodenspruch« -

so fügt sich Wort zu Wort.

Mit dir sterben, mit dir leben,

heißt mein Zauberwort.



Nicht die Vierundachtzigtausend

zierte Phönixpracht.

Dreiunddreißig waren's,

wagten sich an Tigers Ort.

Oder anders gesagt:

Ruhelos der Mond im Wasser

flimmert fort und fort.

Zwischenbemerkungen

»Ein einziger Zubodenspruch« - Er [Hsüä-dou] kann sich von dem Wort nicht losmachen! - Die Blume zerflattert in sieben, acht Blätter!

»So fügt sich Wort zu Wort« - Deinerseits, meinerseits. [Wie du mich fragst, so antworte ich dir.] - Halb südlich des Stroms, halb nördlich des Stroms. - Sie gehen Hand in Hand zusammen.

»Mit dir sterben, mit dir leben heißt mein Zauberwort.« - Er wäscht [dem Yün-mën] seinen Erdklumpen in Schmutzwasser. [Yün-mën's Worte sind ja auch nur Worte; und Hsüä-dou macht darüber auch wieder nur Worte.] - Woher hat er denn das? - »Von dir kann ich nicht lassen!«

»Nicht die Vierundachtzigtausend zierte Phönixpracht.« - [Die Versammlung auf der Geierkuppe bei Benares, vor welcher einst der Buddha, eine Blume zwischen den Fingern drehend, wortlos sein

Geheimnis kundgab, verstand ihn nicht. Glich er dem herrlichen, in fünffarbigem Gefieder prangenden Himmelsvogel Phönix, der in Zeiten seltenen Glücks, vom Ostmeer her geflogen, Heil und Frieden auf die Erde bringt, so gleichen sie den Vögeln mit gewöhnlichem Gefieder. Nur einer aus der Schar der Jünger, Kâshyapa, war dem Buddha ebenbürtig; ein Lächeln, welches über seine Züge glitt, verriet, dass er begriffen hatte. Ihm übergab daher der Buddha das Siegel seines Geistes. Kâshyapa allein trug, wie der Buddha, Phönixfedern.] - Aber Vogelfedern sind sich doch alle ähnlich! - Das geht zu weit, wie er den Leuten Glanz und Würde abspricht! - Es gibt eben der Lackkübel so viele wie Hanf- und Hirsesamen. [Fast alle Menschen lassen ihr eigentliches, innerstes Wesen von dem zähen Fluss des Irrtums und der Leidenschaften so lange überziehen, dass es, wie ein Lackkübel durch beständigen Gebrauch, völlig unkenntlich wird.]

»Dreiunddreißig waren's, wagten sich an Tigers Ort.« [Als erster Kâshyapa, nach ihm die weiteren Patriarchen, deren jeder dem folgenden das Siegel des Geistes übergeben hat. Der achtundzwanzigste, Bodhidharma, war zugleich der erste in der chinesischen Reihe; der dreiunddreißigste ist somit der Sechste Patriarch, Hui-nëng, auch Pilger Lu genannt. Sie alle haben den schweren Kampf bestanden, in tödlicher Gefahr gesiegt.] -

Das kenne nur ich. [Yüan-wu prahlt hier nicht, sondern fordert seine Hörer nur heraus, es ihm nachzumachen.] - Schwer ist es, auch nur einen einzigen Feldherrn aufzutreiben. - Ein Rudel verhexter Steppenfüchse! [Diese dreiunddreißig Patriarchen sind anderen unheimlich. Nur ein Fuchs kann sich in das Lager eines Tigers wagen.]

»Oder anders gesagt:« - Was hat er denn noch anderes? - Kleinkram! - Mag er tanzen oder springen, wie es ihm gefällt!

»Ruhelos der Mond im Wasser flimmert fort und fort.«- Blau der Himmel, weiß die Sonne. [Hart stellt Yüan-wu dem Bilde Hsüä-dou's mit seinem unsteten Geflimmer das große, ruhige Gegenbild gegenüber, dem Schein, an dem die Menschen hängen, das Wesen.] - Sie sind an ihrem Kopf irre geworden und sein Spiegelbild erkennen sie an. [Im 4. Buch des Shûrangama-Sûtra wird von einem Manne namens Yajnadatta in der Stadt Shravasti erzählt, der am frühen Morgen sein Gesicht im Spiegel zu betrachten pflegte und an der Schönheit seiner Augenbrauen Freude hatte. Als er diese nun einmal betastete und sie im Spiegel eben darum nicht mehr sehen konnte, da ärgerte ihn das so, dass er an der Wirklichkeit seines Kopfes irre wurde, sich von einem Kobold behext glaubte, aus Angst vor diesem den Verstand verlor und wie wahnsinnig in Shravasti umherlief, seinen Kopf zu suchen.] - Was soll all das aufgeregte Treiben!

Erläuterung des Gesangs

Auch hier zeigt sich Hsüä-dou wieder so recht als Meister seiner Kunst. Er wiederholt einfach den Ausspruch Yün-mën's und fügt sofort hinzu: »So fügt sich Wort zu Wort« [d. h.: die Antwort passt mit der Frage so genau zusammen, als wären sie die beiden Hälften eines und desselben Stücks.] Damit gibt er aufs deutlichste zu erkennen, dass er auf einen Gegenzug verzichtet [dass er Yün-mën seinen immerhin etwas überspitzten Ausspruch nachsieht]. Er geht mit ihm Hand in Hand.

Yün-mën’s Methode war es schon immer, dem andern, der ihm gegenübertrat, freien Lauf zu lassen, so dass er riskierte, mit ihm nötigenfalls ins Schmutzwasser hineinzugehen, mit ihm zu sterben und mit ihm zu leben. Darum sagt Hsüä-dou das in seinem Gesang. Was Yün-mën dabei aber tatsächlich im Sinn hatte, das war nichts anderes als dir deinen Kleister aufzulösen, deine Stricke abzunehmen, Nägel auszuziehen, Pflöcke auszureißen.

Heutzutage aber hängt man sich an den Wortlaut und bringt Erklärungen hervor, die auf Befangenheit in hergebrachter Denkungsart beruhen. [Denn es gehört in der Tat viel dazu, so wie Yün-mën den Irrenden sozusagen auf seinem Irrweg zu begleiten.] Es ist einfach wie bei Yän-tou[3], der einmal sagte: »Hsüä-feng lebt zwar mit mir zusammen, aber er stirbt nicht mit mir zusammen.« Wenn einer nicht mit seinem ganzen inneren

Triebwerk zur großen, unumschränkten Freiheit durchgedrungen ist, wie sollte er da mit dir sterben und mit dir leben können?

Warum [kann es aber Yün-mën]? Weil er frei ist von dem Sinter des Befangenseins in Gewinn oder Verlust, in Zustimmung oder Ablehnung. Darum sagt Dung-schan4: »Wer Menschen, welche überwärts gerichtet sind, auf echt und unecht prüfen will, der muss beachten, dass es dreierlei Arten von Sinter gibt [d. h. von Niederschlag der angeborenen Unreinheit im Gemüt]: den Sinter der Affekte, den Sinter des theoretischen Standpunktes und den Sinter der Worte. Der theoretische oder Standpunktsinter besteht darin, dass das innere Triebwerk sich nicht von seinem Standort trennen kann; so stürzt man in ein Meer von Gift. [Der Erklärer Katô Totsudô sagt dazu: Man sieht zwar die Leerheit der Erscheinungswelt, ist aber selbst von dieser Überzeugung voll, nicht selber leer; man weiß um das Höchste, Reine, aber man verweilt dabei, bleibt daran haften, pocht darauf] Der Sinter der Affekte besteht darin, dass die Erkenntnis sich beständig zwischen Zuneigung und Abneigung bewegt und die Ansichten einseitig und starr sind. Der Wortsinter besteht darin, dass das Geheimnis des Wesens seine Ehrwürde verliert und der innere Sinn für Ende und Anfang, für wohin und woher blind wird. Diese drei Arten von Sinter sollte jeder bei sich selbst erkennen.«

Ferner gibt es auch drei Tiefen: die Tiefe im Wesen, die Tiefe im Wort und die Tiefe in der Tiefe**5**. Bis in solche Gebiete sind die Alten vorgedrungen; darum geht ihr ganzes inneres Getriebe in dem Großen Wirken auf. Begegnen sie Lebendigem, so leben sie mit dir; begegnen sie Totem, so sterben sie mit dir. Sie legen sich dem Tiger quer in den Rachen und lassen sich samt Händen und Füßen von ihm forttragen, sei es auch tausend und zehntausend Meilen weit; sie fügen sich dir willig und liegen dir im Munde wie ein Knebel. Warum? Weil sie sich nicht zufrieden geben, bis der andere auf dem Spielbrett jenen einen Punkt gefunden hat, auf den er seinen Stein hinsetzen muss.

»Nicht die Vierundachtzigtausend zierte Phönixpracht.« Die auf dem Berg der Wunder versammelten vierundachtzigtausend Hörer [sagt er wörtlich] waren »keine Phönixgefieder«. In der »Geschichte des Südens«**6** wird erzählt, dass unter der Dynastie Sung**7** am Hof des Königs Hsiau-Wu**8** ein Gelehrter namens Hsiä Tschau-dsung lebte. Er war [ein Nachkomme des bedeutendsten Dichters in jener Zeit der

südlichen Dynastien, nämlich des Hsiä Ling-yün aus Yang-hsia im Bezirk Tschen der Provinz Honan (384-433) und] ein Sohn des Hsiä mit dem Beinamen Feng, d. h. Phönix. Durch seine umfassenden Kenntnisse und seine Meisterschaft im literarischen Stil ragte er so hervor, dass ihm am Hofe niemand gleichkam. Er verfasste für den König Reden und Gedichte und wurde dessen ständiger Begleiter. Als nun die Königinmutter das Zeitliche gesegnet hatte, verfasste Hsiä Tschau-dsung auf die Verewigte einen dichterischen Nachruf, der den König, als er ihn sah, in solche Rührung und Bewunderung versetzte, dass er bemerkte: Dieser Tschau-dsung ist

wahrhaftig ein Phönixgefieder! Dasselbe Bild findet sich auch in einem alten Gedicht**9**. Es lautet:

Der Hof vertagt sich. Weihrauch tastet

nach Hängeärmeln sacht.

Der Dichter singt. Es streut Juwelen

hin seines Pinsels Macht.

Fragst du, wer meistert in der Welt

der Bildung seid‘ne Fäden?

Sich, über königlichem Teich

des Phönix Flügelpracht.

Als einst in der Versammlung auf dem Berg der Wunder [der Geierkuppe bei Benares] die vier Menschenmengen [Mönche, Nonnen, Männer und Frauen gewöhnlichen Standes] wie Wolken den Erhabenen umgaben, da pflückte dieser mit den Fingern eine Blume. Nur Kâshyapa allein verzog leicht das Gesicht zu einem feinen Lächeln. Die andern alle merkten nicht, welch ein verehrungswürdiger Sinn in dieser stummen Geste lag. Darauf spielt Hsüä-dou an, indem er sagt: »Nicht die Vierundachtzigtausend zierte Phönixpracht.«

»Dreiunddreißig waren's, wagten sich an Tigers Ort.« Ânanda nämlich fragte einst Kâshyapa: Was hat der Erhabene außer seinem goldgewirkten Mönchsgewand**10** sonst noch Besonderes hinterlassen? Da rief Kâshyapa ihn an: Ânanda! Ânanda erwiderte: Ja! Kâshyapa sagte: Stelle die Bannerstange vor dem Klostertor auf den Kopf. Da gingen Ânanda die Augen auf, Seitdem hat ein Patriarch es dem andern weitergegeben. Die unter westlichem Himmel und die in diesem Land zusammengenommen, sind es ihrer dreiunddreißig. Die hatten das Zeug, den Tiger in seiner Höhle aufzusuchen, wie es denn bei den Alten heißt: Wer nicht in Tigers Höhle dringt, fängt nicht das

Tigerjunge. Von dieser Art ist Yün-mën,

wohl imstande, mit zu sterben und mit zu leben. Soweit muss ein Meister in seiner Charakterbildung kommen, wenn er auf dem Stuhl mit krummer Lehne [und gekrätschten Füßen, bei Predigten fürs Volk und Leichenfeiern zu gebrauchen] oder auf dem breiten Lehrsessel sitzen will. Indem er wegwirft, aufgibt, bringt er euch dahin, den eigenen Irrwahn zu zerschlagen, und lässt es dann sich auch gefallen, wenn einer ihm, dem Tiger, über die Schnurrhaare streicht. Auf diesen Boden müßt ihr notwendig gelangen, dann erst habt ihr es gewonnen. Ihr Müßt eure sieben Sachen auf dem Leibe tragen [wie der Kriegsmann] und mitleben und mitsterben. »Das Hohe niederdrücken, das Niedrige erhöhen.**11**« Das, woran es mangelt, geben wir. Wer auf einsamem Gipfel steht, dem helfen wir herunter in das struppige Gras. Wer ins struppige Gras gefallen ist, dem helfen wir hinauf zum einsamen Gipfel. Bist du in kochendes Wasser oder in den brennenden Ofen geraten, so muss auch ich ins kochende Wasser und in den brennenden Ofen hinein. Und das zu keinem andern Zweck, als dazu, dir deinen Kleister aufzulösen und die Fesseln aufzubinden, die Nägel und die Pflöcke auszureißen, den Maulkorb abzuhalftern und die Packlast abzuladen.

Von dem Meister Ping-tiän**12** gibt es einen Vers, der ist ausgezeichnet:

Das Licht des Geistes, unverdunkelt,

War stets der allerbeste Rat.

Hier trete ein nur, wer

von seiner Gelehrsamkeit gelassen hat.

»Oder anders gesagt: Ruhelos der Mond im Wasser flimmert fort und fort. « In diesen Worten, das kann man schon sagen, tut sich ein Weg auf, der ins Weite führt, es wirkt in ihnen ein Getriebe, das lebendige Bewegung überträgt. Mit diesem Schlusswort weist Hsüä-dou die Leute von sich weg, damit sie selbst hingehen und die Triebkraft, welche Leben zeugt, deutlich erkennen, anstatt an anderer Worte sich

zu halten. Hältst du dich an ihn, dann eben hast du jenes ruhelose Mondgeflimmer auf der Wasserfläche. Wie nun willst du endlich Ruhe und Frieden finden? Lass den nächsten Stein im Spiele einmal ungesetzt!

Erklärungen zum Text

Die zweite Frage des Mönchs

Wenn unsere Auffassung zu Recht besteht, dass das hier berichtete Gespräch unmittelbar an das vorhergegangene anschließt, der Mönch also derselbe ist, wie im vorigen Beispiel, so hat sich dieser mit der ersten Antwort Yün-mën's nicht zufrieden gegeben. Auf seine erste Frage nach dem Sinn der »Lehre Buddhas in den verschiedenen Perioden seines Lebens« hatte Yün-mën ihm erwidert: Dui-i-schuo, wofür wir deutsch zu sagen wagten: Ein einziger Zuspruch, ein einziger Anruf, oder: eine einzige Antwort. Diesen Ausspruch Yün-mën‘s hat der Mönch offenbar nicht recht verstanden, und der Wortlaut seiner zweiten Frage lässt den Grund des Missverstehens ungefähr erraten.

Was, fragt er, sind die Sutren dann, wenn es sich nicht um gerade dastehende Hörer und ihr Aufnahmeorgan handelt und kein bestimmter Gegenstand in Frage steht? Er hört also aus Yün-mën's Antwort nur heraus, was er bei den Dogmatikern wohl oft genug gehört hat, dass nämlich der Buddha sich jeweils nach den ihm gegenüberstehenden Hörern und ihrer Fassungskraft gerichtet und sich für seine Predigt stets passende Gegenstände gewählt habe, dass also seine Lehre nicht durchweg gleichwertig war, und dass er deshalb gegen das Ende seines Lebens in einem letzten zusammenfassenden Sutra die eine endgültige, voll abgerundete Lehre geoffenbart habe, welche allein bleibende Geltung besitzt. Er fasst das Wörtchen dui in Yün-mën's Antwort als ein sinnfälliges Gegenüber von Buddha und den Hörern, und i-schuo, die »eine Rede«, als die Lehre etwa des Lotos- oder auch des Blumenschmuck-Sutras. Für den weit tieferen, geheimnisvollen Sinn von Yün-mën's Antwort fehlt ihm das Organ. So unterschätzt er ihn und will nun zeigen, dass er selbst weit Höheres im Sinne hat. Er denkt abstrakt und konsequent weltabgewandt und fragt: Was ist der Sinn des ganzen Sutrenkanons, abgelöst von aller zeitlichen Veranlassung,

ohne Rücksicht auf die jeweiligen Hörer oder auf die Gegenstände der Erörterung? Denn alles dies, das ist sein Hintergedanke, gehört ja in die Scheinwelt, aus der die Wahrheit, die der Buddha predigt, doch gerade herausführen will. Das Ende dieser Wahrheit ist das Nichts, denkt er und hat sich darin so verlaufen, dass er den Weg in Welt und Zeit nicht mehr zurückfindet.

Der Weg des Buddha, der an allem irdischen Tun und Treiben mit entschlossener Unbefangenheit vorbeigeht, ist allerdings schon immer leicht mit völliger Verneinung alles Seins verwechselt worden. Die Lehre von der Leerheit aller Dinge und Gedanken konnte zu der Folgerung führen (die Nâgârjuna in seinem Traktat von der »Mittleren Lehre« im 24. Kapitel ausführlich behandelt): Wenn alles leer ist und es weder ein Entstehen noch Vergehen gibt, dann kann es auch keine »vier edlen Wahrheiten«, keine Frucht guter und böser Taten, keinen Buddha, kein Buddhagesetz und keine Buddhagemeinde geben. Die gewundene Form der

Frage jenes Mönches lässt vermuten, dass auch er Schlussfolgerungen dieser Art bei sich bewegte und vielleicht erwartet hatte, bei den Zen-Meistern, die doch für ihre Ablehnung der Schriftautorität bekannt waren, seine radikalen Zweifel bestätigt zu finden. Um so billiger war wohl in seinen Augen Yün-mën‘s Antwort: Ein einziger Zuspruch. Das klang für ihn platt positiv. Hatte er im Anfang noch gehofft, Belehrung zu finden, so bereitet er mit der gewundenen zweiten Frage schon den Angriff vor, um des alten Meisters Antwort »ein einziger Zuspruch« zu zerpflücken.

Yün-mën's zweite Antwort

Yün-mën bleibt unerschüttert und eben deshalb völlig frei beweglich. Dui-i-schuo hatte er schlicht und vielsagend auf jene erste Frage geantwortet. Wie die Sequenz dazu, nun aber donnergleich, fällt seine zweite Antwort: Dau-i-schuo! I-schuo bleibt dieselbe eine und einzige Rede, wie zuvor, der eine Logos, der eine Spruch. Nur wird aus dui jetzt dau; nur ist es nicht mehr eine Rede, welche »gegenübertritt«, antwortet, anruft, zuspricht, sondern eine, die »zu Boden wirft«, den Frager und was er mit seiner Frage meint, erbarmungslos umstößt. Ein einziges Verdammungsurteil, könnte man in unserer Sprache sagen. Yün-mën, eigensinnig, bleibt im Tenor seiner ersten Antwort. Was dort »ein einziger Zuspruch« war, das ist auf diese neue Frage hin »ein einziger Zubodenspruch«. Dau-i-schuo könnte man freilich auch noch anders übersetzen: Du wirfst die ganze Rede um, stellst alles, was die Sutren sagen, auf den Kopf ja, es lässt sich sogar als Aufforderung verstehen: Dann wirf eben die ganze Rede um! Dann ist es mit dem ganzen Sutrenkanon eben nichts. Dann sind alle seine Worte leerer Schall. Und das braucht nicht einmal ironisch aufgefasst zu werden, vielmehr in vollem Ernst, vom Sinn der höchsten, letzten Wahrheit her gesehen.

Bei der Eindeutigkeit, die unsere Sprache fordert, müssen wir freilich darauf verzichten, alle diese Möglichkeiten in drei Wörtchen einzuschließen, wie Yün-mën dies mit »dau-i-schuo« vermag. Dass

aber auch die andern Möglichkeiten mit anklingen, lässt sich aus dem, was Hsüä-dou und was Yüan-wu nachher sagen, wohl erfühlen. Denn dort erscheint Yün-mën nicht einfach als der Sieger in dem Redestreit, der den Gegner niederwirft; vielmehr nimmt er an dem Mönch und seiner Fragestellung solchen Anteil, dass er selber »mit ihm stirbt«. Und wenn zuletzt von Kâshyapa die Rede ist, der seinen Mitjünger Ânanda anweist, die Fahnenstange bei dem Klostertore »auf den Kopf zu stellen«, so ist gewiss auch dies nicht unbedacht gerade hier, wo es »dau-i-schuo« heißt, erwähnt.

Gleichwohl tragen wir zunächst kein Bedenken, uns an diejenige Deutung zu halten, die aus der Fassung »ein einziger Zubodenspruch« hervorgeht. Denn sie entspricht auf jeden Fall dem altbewährten Grund der

»mittleren Lehre«, auf welchem Yün-mën fest und sicher steht, genau wie ihn der Buddha selbst gelegt, und wie Nâgârjuna, und nach ihm Âryadeva, ihn mit feiner Kunst noch weiter philosophisch überbauten. Die Leerheit der Erscheinungswelt bedeutet nicht ein Nichts, darum auch nicht die Nichtigkeit von Buddha und Buddhismus. Die Leerheit aller Dinge macht im Gegenteil den Ablauf eines ursächlich bedingten Weltgeschehens erst möglich. In diesem gilt die »Wahrheit zweiter Ordnung«, und hier hat auch der Buddha seine Stelle, wenngleich die höchste Wahrheit, welche er verkündet, auch nach einem Buddha und Buddhismus nicht mehr fragt. Dies alles aber ist für Yün-mën keine Theorie. Das hat er nicht in Worten; darin lebt er. Und darum macht er sich auch nichts daraus, Worte zu prägen, aus welchen man die größten Widersprüche herauslesen kann. Im Gegenteil, so nötigt er die, die ihn hören, sich schließlich auch von seinen Meisterworten wieder loszumachen.

Sechzehntes Beispiel

Djing-tjing's Grashocker

Hinweis

Den Weg, den kreuzen keine Gassen. Wer ihn betritt, steht einsam und gefährlich. GESETZ, das ist nicht Sehen und Hören. Weit lässt es Worte und Gedanken hinter sich.

Wem es gelungen ist, durch das Gestrüpp von Dornen durchzudringen, Buddhas, des Stifters, Bande lösend aufzuknüpfen und jenen Grund und Boden der geheimen Stille zu erreichen, zu dem finden die Götter keinen Weg, um Blumen über ihn zu streuen, die Draußenstehenden kein Tor, ihm feindlich aufzulauern. Er übt den ganzen Tag und hat noch nie geübt. Er lehrt den ganzen Tag und hat noch nie gelehrt. Dann mag er frei und wie im Spiel das Triebwerk Feile-picke laufen lassen und führt das Schwert zum Tode wie zum Leben.

Daneben tut es immerhin auch gut, davon zu wissen, dass man innerhalb des Tores der Verwandlung [d. h. in den Zen-Klöstern, in welche man geht, um ein anderer Mensch zu werden], mit der einen Hand hochhebt, mit der andern Hand festhält [d. h. dem Schüler je nachdem bald freundlich zustimmt, bald ihn aber auch durch Schelte oder Schläge niederduckt]. Das Eigentliche freilich hat mit diesem Auf und Nieder nichts zu tun. Was aber ist es um dies Eigentliche? Versuchen wir's mit einem Beispiel! Sehet her!

Das Beispiel

Wir legen vor:

Ein Mönch fragte Djing-tjing: Bei Eurem Schüler feilt es. Ich bitte, Meister, picket auf!

Djing-tjing sagte: Hat es denn auch Leben, oder nicht?

Der Mönch erwiderte: Wenn's nicht zum Leben käme, würden wir ja von den Leuten ausgelacht.

Djing-tjing sagte:. Du bist auch so ein Grashocker!

Zwischenbemerkungen zum Beispiel

»Ein Mönch fragte Djing-tjing**1**: Bei Eurem Schüler feilt es. Ich bitte, Meister, picket auf!« - Was rührt er Wellen auf, wo doch kein Wind ist? - Was willst du hier mit solchen Vorstellungen und Begriffen?

»Djing-tjing sagte: Hat es denn auch Leben, oder nicht?« - Er setzt die Sonde an. - Kauft man einem einen Hut, besieht man sich seinen Kopf - Er setzt falsch auf falsch.

»Der Mönch erwiderte: Wenn's nicht zum Leben käme, würden wir ja von den Leuten ausgelacht.« - Er zieht noch andere mit ins Spiel. - Er stemmt den Himmel, stützt die Erde. - Der Mann mit dem Brett auf der Schulter!

»Djing-tjing sagte: Du bist auch so ein Grashocker!« - Da hast du's! - Stelle er sich selber zum Geständnis! - Darüber wegzugehen ist nicht erlaubt!

Erläuterung des Beispiels

Djing-tjing hatte das GESETZ von Hsüä-feng überkommen. Er hatte sich unter diesem zu derselben Zeit geübt wie Ben-jen**2**, Hsüan-scha, Su-schan und Fu von Tai-yüan**3**. Gleich bei der ersten Begegnung mit Hsüä-feng hatte er den Sinn erfasst. Später [als Meister] hat er sich zur weiteren Vertiefung besonders eingehend mit dem Getriebe Feile-picke befasst und diese Erkenntnisse in der Behandlung derer, die ihn aufsuchten, sowohl mit Sorgfalt angewandt als auch seine Schüler darüber belehrt.

Bei der Unterweisung seiner Hörer sagte er einmal: »Wer irgend auf Wanderschaft gehen [d. h. sich auf den Beruf des Meisters

vorbereiten] will, der muss für das Getriebe des gleichzeitigen Feilens und Pickens sowohl ein verstehendes Auge haben, als auch die Fähigkeit, es in der Praxis anzuwenden. Dann erst verdient er den Namen eines Kuttenbruders. Wenn es die Henne drängt, die Schale aufzupicken, dann kann das Küchlein gar nicht anders als feilen. Und wenn es das Küchlein drängt, innen an der Schale zu feilen, dann kann die Henne gar nicht anders als aufpicken.« Nun war da ein Mönch, der vortrat und fragte: »Nehmen wir an, ich sei das Küchlein und feile; ihr, Ehrwürdiger, seiet die Henne und picket. Was hat dann der ehrwürdige Meister davon für einen Gewinn?« Djing-tjing erwiderte: »Es ist schön, dieses Weben.« Der Mönch fuhr fort: »Wenn nun Ihr als Bruthenne aufpickt, und ich, Euer Schüler, als Küchlein feile, was habe dann ich davon für einen Gewinn?« Djing-tjing sagte: »Es erscheint, dieses Wesen.« Darum also gibt es bei Djing-tjing das Getriebe Feile-picke.

Dieser Mönch hier ist ein Zen-Gast aus Djing-tjing's eigener Schule. Er kennt und versteht die Dinge, die in diesem Hause Brauch sind. Daher die besondere Art seiner Frage. »Bei eurem Schüler feilt es«, sagt er;

»Ich bitte Meister, picket auf! « In der Schule des Dung-schan Liang-djiä nennt man diese Art von Fragen Erklärung eines inneren Vorgangs durch einen äußeren. Das Küchlein feilt, die Henne pickt: das trifft ganz von Natur im selben Augenblick zusammen.

Djing-tjing einerseits ist gut; stößt Faust auf Faust und Fuß auf Fuß; Herz schlägt an Herz, und Auge scheint in Auge. Darum fragt er zur Antwort: »Hat es denn auch Leben?« Aber andererseits ist auch der Mönch gut. Auch er weiß um den wendenden Punkt. Auf die eine kurze Frage seines Meisters hat er sofort alles Nötige bei der Hand, sein Du, sein Ich, die Theorie, die Praxis, Tod und Leben. So sagt er denn: »Wenn's nicht zum Leben käme, würden wir ja von den Leuten ausgelacht.«

Djing-tjing sagte: »Du bist auch so ein Grashocker!« Immer ist es die Art dieser Meister, in Schlamm und Wasser hineinzupatschen; und Djing-tjing ist in diesem Stück besonders schlimm. Wo der Mönch doch im Augenblick seiner Antwort alles bereits begriffen hat, wie kommt Djing-tjing hier dazu, zu sagen: Du bist auch so ein Grashocker? An diesem Beispiel könnt ihr sehen, wie ein Meister, der seine Kunst versteht, sein muss: gerade so, wie Djing-tjing. Das ist, wie wenn man aus dem Feuerstein Funken schlägt, das gleicht dem Zucken eines Blitzes. Ob einer es erreicht hat oder nicht erreicht, in jedem Falle ist er der Gefahr noch nicht entronnen, Leib und Leben zu verlieren. Wenn ihr das so, wie ich es sage, in euch aufgenommen habt, dann werdet ihr auch sehen, wie es Djing-tjing meint, wenn er zu dem Mönch hier sagt: Du bist auch so ein Grashocker!

Darum [hier eine ähnliche Geschichte]: Nan-yüan**4** sagte bei der Unterweisung seiner Bruderschaft: Im allgemeinen ist es so, dass die Leute für den Vorgang gleichzeitigen Feilens und Pickens nur Augen haben, nicht aber das Organ, ihn in der Praxis anzuwenden. Nun war da ein Mönch, der trat vor und fragte: Wie ist es mit der Anwendung dieses Vorgangs in der Praxis? Nan-yüan erwiderte: Unter wahren Könnern feilt und pickt man nicht. Denn wenn man feilt und pickt, so geht im selben Augenblick die Sache schief. Der Mönch versetzte: Euer Schüler hat noch Zweifel. Nan-yüan fragte: Woran zweifelst du? Der antwortete:

Daran, dass es schief gehen soll. Da schlug ihn Nan-yüan. Der Mönch wollte sich die Schläge nicht gefallen lassen. Da jagte Nan-yüan ihn fort.

Später kam der Mönch in das Kollegium Yün-mën's und erzählte dort sein Erlebnis bei Nan-yüan. Dabei ließ einer der anwesenden Mönche die Bemerkung fallen: Dem Nan-yüan war sein Stock wohl abgebrochen. Bei diesen Worten gingen dem Mönch mit einem Male die Augen auf und er sah alles ein. - Sagt mir einmal: Wo liegt denn nun der eigentliche Sinn dieser Geschichte?

Der besagte Mönch aber beschloss darauf hin, umzukehren, um Nan-yüan noch einmal zu sehen. Dieser aber war inzwischen schon in die Verwandlung eingegangen. An seiner Stelle traf er dort im Südhof Feng-hsüä[5]. Kaum hatte er seine Verbeugung pflichtgemäß beendet, als Feng-hsüä sagte: Du bist doch der Mönch, der seinerzeit den ehemaligen Meister über das gleichzeitige Feilen und Picken befragt hat? Der Mönch bejahte. Feng-hsüä fragte weiter: Wie hast du es denn damals aufgefasst? Da gab der Mönch zur Antwort: Ich war zu jener Zeit wie einer, der im Lichtschatten geht. Und Feng-hsüä sagte nur: Du hast es begriffen.

Sagt mir einmal: Wo liegt der Sinn von alledem? Statt auf Feng-hsüä's Frage einzugehen, sagt der Mönch einfach: Ich war zu jener Zeit wie einer, der im Lichtschatten geht. Wie kann auf das hin Feng-hsüä zu ihm sagen: Du hast es begriffen?

Später hat auch Tsui-yän[6] diesen öffentlichen Aushang behandelt und dabei gesagt: Nan-yüan gleicht dem Feldherrn, der seinen Kriegsplan im Zelt des Generalstabs macht; das Operationsfeld liegt in weiter Ferne, seine Offiziere sind hin und her verstreut, nur ganz wenige wissen um seine Gedanken. Und Feng-hsüä selbst hat noch folgendes gesagt: Nan-yüan hätte jenem Mönch gleich in dem Augenblick, als er den Mund auftat, eins auf den Rücken geben und dann sehen sollen, wie er sich verhält.

Wenn ihr für diesen öffentlichen Aushang den richtigen Blick habt, dann werdet ihr auch sehen, was bei dem Gespräch zwischen jenem Mönch und Djing-tjing vorgegangen ist. Was meint ihr? Würde Djing-tjing wohl auch euch Grashocker schelten, oder glaubt ihr, dem entgehen zu können? Auf jeden Fall dürftet ihr jetzt verstehen, warum

Hsüä-dou solche Freude daran hat, dass Djing-tjing jenen Mönch Grashocker schilt. Hört seinen Gesang!

Gesang

Beim Buddhameister - weht besondere Hausluft.

Nimmt er dich vor, wirst du gescholten, gezwickt.

Küchlein, Henne - keines weiß von dem andern.

Wer nur wäre es denn, der zumal feilte und pickt‘?

Aufgepickt, Licht erblickt!

Noch in der Schale!

Und nochmals gepickt!

Mönche im Reich, ihr verschwendet umsonst

Namen darauf und Bild.

Zwischenbemerkungen zum Gesang

»Beim Buddhameister weht besondere Hausluft.« - Es klingt uns noch in den Ohren. - Vorbild und Muster seit ältesten Zeiten. - Er wird doch nicht den alten Shâkyamuni schmähen wollen?

»Nimmt er dich vor, wirst du gescholten, gezwickt.« - Wie kommt aber jetzt der Mönch vom Berge hier [ich, Yüan-wu] dazu, sie alle an den Nüstern zu nehmen? - Acht Stockschläge gelten soviel wie dreizehn Hiebe mit der Bambusgerte [die leichteste Polizeistrafe]. - Wie stellt denn ihr euch dazu? - Er verzichtet auf einen Zug im Spiel. [Er könnte eigentlich noch einen Tadel für Djing-tjing aussprechen, dass er den Mönch viel zu mild behandelt habe.]

»Küchlein, Henne - keines weiß von dem andern.« - Wo sie schon nichts voneinander wissen, wie trifft es sich denn, dass beide zugleich beginnen, zu feilen und zu picken? -

»Wer nur wäre es denn, der zumal feilte und pickt?« - Er zerklopft es in hundert Brocken. - Er ist sorgsam und genau wie eine alte Großmutter. - Aber gebt acht, dass ihr es nicht falsch auffasst!

»Aufgepickt, Licht erblickt!« - Was sagt er da? - Er lässt sich auf die zweite Stufe herabfallen. -

»Noch in der Schale !« - Warum schlüpft es denn nicht heraus?

»Und nochmals gepickt!« - Das ist nicht richtig! - Er hätte zuhauen sollen! - Aus dem einen sind zwei öffentliche Aushänge geworden, drei sogar, vier sogar. [Feilen-picken, Licht erblicken, noch in der Schale, nochmals gepickt.]

»Mönche im Reich, ihr verschwendet umsonst Namen darauf und Bild.« - Sie gehen über die Sache weg. - Es hat keinen Wert, weiter davon zu reden. - Oder sollte es doch jemand geben, der Namen und Bild dafür fände? - Aber dann wäre auch der ein Grashocker. - Es liegt seit alter, alter Zeit ein Meer der Finsternis. - Sie füllt den Talweg, sperrt die Schlucht; es findet keiner durch.

Seite 302

Erläuterung des Gesangs

»Beim Buddhameister weht besondere Hausluft.« Mit dem einen Vers hat Hsüä-dou seinen Gesang [zum Ruhme Djing-tjing's] bereits fertig. Es ist immer dasselbe: tritt einer vor den Meister, so zeigt es sich sofort, wie schlecht es gelingt, sich ihm zu nähern. Gelingt es dennoch, so sieht man sich in einer unheimlichen Landschaft von lauter schroffen Felsen. Vermeinst du endlich, ein wenig vor ihm zu bestehen, so bist du bereits ins Gras gefallen, und auf alle deine Vorstöße und Seitensprünge rührt er kaum einen Finger.

Was Hsüä-dou hier von der besonderen Hausluft bei den Buddhameistern sagt, das gilt nicht nur für die heutige Zeit. Der alte

Shâkyamuni, als neugeborenes Knäblein auf die Welt herabgekommen, hat mit der einen Hand zum Himmel, mit der andern zur Erde gedeutet, sich nach allen Windrichtungen hin umgeblickt und dann gesprochen: Über dem Himmel und unter dem Himmel bin ich allein erhaben. Und Yün-mën hat dazu gesagt: Wäre ich zu jener Zeit dabei gewesen, ich würde dieses Kind mit meinem Stock erschlagen und es den Hunden vorgeworfen haben, damit um alles diese Welt in Ruh' und Frieden weiterleben kann. Dieser Ausspruch Yün-mën's ist auf jene Worte genau der richtige Dank.

Darum gehört dieses Getriebe Feile-picke zum Hausbrauch aller alten Buddhas. ist einer einmal auf diesen WEG gekommen, so kann er den hohen Bau »Zum Gelben Kranich«**7** mit einem einzigen Faustschlag in Trümmer legen und schleudert den Papageienstrand mit einem Fußtritt in die Luft. Das ist wie eine mächtige Feuersbrunst: kommst du ihr nah, verbrennt es dir die Stirn. Das ist wie das Schwert Tai-o: fuchtelst du damit herum, verlierst du Leib und Leben. Damit kann nur umgehen, wer selbst hindurchgedrungen ist in die große Freiheit und Erlöstheit Wer auf der Suche nach dem Urgrund sich verläuft, an Worten und an Sprüchen hängen bleibt, der wird an das, was hier erzählt wird, nie herankommen.

»Nimmt er dich vor, wirst du gescholten, gezwickt.« - Hier ist der eine also Gast, der andere Hauswirt. Der eine fragt, der andere erwidert. Und in der Frage ist die Antwort schon enthalten. Darum wird gescholten und geschunden. Hsüä-dou hat von diesen Dingen eine tiefe Kenntnis. Deshalb genügen ihm diese zwei Verse zur Behandlung des öffentlichen Aushangs im Gesang.

Was dann noch weiter folgt, ist nur ein Fall ins Gras, eine Erläuterung, um das Verschlossene dem Verständnis aufzubrechen.

»Küchlein, Henne - keines weiß von dem andern. Wer nur wäre es denn, der zumal feilte und pickt'?« Die Henne ist mit ihrem Picken nicht imstande, das Küchlein zum Feilen zu bewegen. Das Küchlein vermag mit seinem Feilen ebensowenig die Henne zum Picken anzuregen. »Keines weiß von dem andern.«

In dem Augenblick, wo es zum Feilen und Picken kommt, wer nur ist es da, »der zumal feilt und pickt«? Wenn du das nun so, wie es dasteht [als Frage, die Antwort verlangt,] auffasst, so wirst auch du erleben, dass du dich über Hsüä-dou's letzten Vers in diesem Gesang nicht hinwegsetzen kannst. Warum das? Seht einmal her, was Hsiang-yän**8** dazu sagt:

Küchlein feilt, Henne pickt.

Küchlein erwacht, Schale ist weg.

Küchlein, Henne, beide vergessens.

Folgen der Fügung, fehlen sich nicht.

Gleichen Weges, gemeinsamer Sang.

Wunder der Tiefe, ein einziger Fuß.

Man kann allerdings sagen: Hsüä-dou lässt sich ins Gras fallen. Er zieht ein richtiges Gewirr von Schlingranken auf »Aufgepickt«, sagt er und weist damit auf die Antwort Djing-tjing's, nämlich auf dessen Frage: Hat es denn auch Leben? Dann fährt er fort: »Licht erblickt« und deutet damit auf die Antwort des Mönches: Wenn es nicht zum Leben käme, würden wir ja von den Leuten ausgelacht. Warum aber sagt er dann doch wiederum: »Noch in der Schale?« Im Moment, wo die Funken aufleuchten, trennt er hell und dunkel; noch im Zucken des Blitzes scheidet er Ansatz und Ende.

Nun sagt Djing-tjing: Du bist auch so ein Grashocker! Darauf gehen Hsüä-dou's Worte: »Nochmals gepickt«. Dahinter steckt die Kleinigkeit, die so viel Not macht; da ist sie. Djing-tjing sagt: Du bist auch so ein Grashocker! Wollt ihr das nun mit der Bemerkung erklären, Djing-tjing wechsle jenem die Augen aus [er verdamme die Bemerkung des Mönchs und gebe ihm dafür sein eigenes Urteil über ihn]? Oder will er dem Mönch damit nicht etwa sagen, er sei noch immer in der Schale drin? Da hätten wir es wieder einmal! Deutungen,

die mit der Sache nichts zu tun haben! Wo wäre [in Djing-tjing's Worten oder im Gesange Hsüä-dou's] dafür ein Anhaltspunkt zu finden? Wenn ihr es aber einmal wirklich verstanden habt (nämlich Djing-tjing's »Grashocker«), dann könnt ihr gerne hin und her das Reich durchwandern, um [als Meister lehrend] die euch widerfahrene Gnade zu vergelten. Auch ich, der Mönch vom Berge hier, mit diesen meinen Reden, bin so ein Grashocker.

»Mönche im Reich, ihr verschwendet umsonst Namen darauf und Bild.«

- Wer sucht denn nicht nach Namen und bemüht sich um ein Bild davon, Hier kommt auch Hsüä-dou selbst mit Namen und mit Bildern nicht mehr weiter, schiebt es aber umgekehrt den andern Mönchen im Reiche zu.

Sagt mir einmal: Woran liegt es denn, dass über das, was Djing-tjing hier mit diesem Mönche tut, kein einziger Kuttenmönch im Reich hinausspringt?

Erklärungen zum Text

Djing-tjing, der Schüler Hsüä-feng's

Der Meister Djing-tjing hatte schon als Kind eine Vorliebe für schlichte Kost, lernte bei guten Lehrern, trat mit Erlaubnis seiner Eltern in ein Kloster der nahen Stadt Fu-dschou ein, erhielt als junger Mönch den Namen Dau-fu, d. h. »Den Weg zu Herzen nehmen«, und begab sich nach Abschluss seiner Lehrjahre auf die Wanderung, die ihn bald zu der nordwestlich von Fu-dschou gelegenen »Schneekuppe«, Hsüä-feng, führte, wo der berühmte Meister gleichen Namens (vgl. besonders Kapitel 5) ihm so starken Eindruck machte, dass er beschloss, bei ihm auf lange Zeit zu bleiben.

Eines Tages ließ Hsüä-feng bei der Unterweisung seiner Hörer die Bemerkung fallen: »Das ist etwas ganz, ganz Feierliches, ganz Geheimes.« Da trat der Mönch Dau-fu vor und fragte: »Was ist es um dies ganz, ganz Feierliche, ganz Geheime?« Darauf erhob der Meister selbst sich feierlich von seinem Sitz und stand gerade. Streng sagte er: »Was redest du da?« Dau-fu trat voller Ehrfurcht einen Schritt zurück und blieb in andächtiger Erwartung stehen. Da ließ sich Hsüä-feng auf ihn ein und sagte: »Ja, solch hoher Adel liegt in dieser Einen Sache, solch ein zart und dicht gesponnenes Geheimnis.« Da sagte Dau-fu: »In all den Jahren, seit ich hier bin, habe ich Euch, Ehrwürdiger, noch nie so deutlich lehren hören.« Hsüä-feng versetzte: »Ich habe es bisher nicht gehabt; aber jetzt habe ich es. Hoffentlich bin ich dir nicht im Weg gestanden.« »Durchaus nicht, Ehrwürdiger«, erwiderte Dau-fu, »so seid Ihr stets gewesen«. Hsüä-feng sagte: »Du hast mich dahin gebracht, solch ein Lehrer zu werden.«

Von da an war es zwischen beiden ein gar inniges Verhältnis. Dann kam es noch einmal zu einer Wende. Hsüä-feng fragte Dau-fu eines Tages: »Wo kommst du eben her?« »Von draußen«, war die Antwort. »Und wo bist du dort draußen dem Patriarchen Bodhidharma begegnet?« fragte der Meister. »Ja, wo?« gab Dau-fu zurück. Da sagte der Meister: »Dir ist noch immer nicht recht zu trauen.« Versetzte Dau-fu: »Ehrwürdiger, es wäre doch wohl besser, nicht

länger solches Fett zu schmieren.« Und Hsüä-feng stimmte bei. Von da an verkehrten sie auf gleichem Fuß, und Dau-fu nahm des Meisters Geist und Wesen immer tiefer in sich auf

Dann ging er wieder auf die Wanderschaft, besuchte ältere Schüler seines Meisters, die bereits selbständig wirkten, und übernahm schließlich in der Stadt Schau-hsing östlich von Hang-dschou die Leitung des Zenparks »Zur Spiegelreine«, Djing-tjing (japanisch Kyô-sei), nach welchem er seitdem genannt wird. Unter denen, die sich zu ihm hingezogen fühlten, waren Gelehrte, Dichter und Künstler, und der tributpflichtige Herrscher des damaligen Teilstaates, zu dem die Stadt gehörte, lud den Meister zu Vorträgen nach seiner Hauptstadt Hang-dschou ein und verlieh ihm dafür einen Ehrentitel. Ja, sein Sohn und Nachfolger holte Djing-tjing ganz weg nach Hang-dschou und übertrug ihm für die letzten Jahre seines Lebens die Leitung des Hauptklosters dieser Stadt.

In seinem Wirken hielt Djing-tjing darauf, mit seinen Schülern jenen innigen Kontakt zu pflegen, den er bei seinem Meister Hsüä-feng selbst erfahren hatte. Seine Gedanken kreisten viel um das Geheimnis geistigen Wirkens, und als Leitbild dafür schwebte ihm der rätselhafte Einklang zwischen Bruthenne und Küchlein im Augenblick des Ausschlüpfens vor. Wenn das junge Vögelchen im Ei ausgereift ist, so gibt sich dies dem Ohr durch ein leichtes Geräusch zu erkennen. Die Chinesen deuten es auf ein »Schlürfen«. In Wirklichkeit ist dem Küchlein auf dem Schnäbelchen nur für die Zeit des Ausschlüpfens ein winziger, aber zweckdienlicher Hornaufsatz gewachsen, mit dem es von innen an der Eischale zu feilen beginnt. Für »schlürfen« sagen wir deshalb »feilen«. Noch ehe nun das Vögelchen die Schale durchgefeilt hat, kommt ihm die Brüterin entgegen und pickt das Ei von außen auf Hinter diesem Vorgang sah Djing-tjing dasselbe Geheimnis, das zwischen Meister und Schüler im Augenblick der geistigen Zeugung wirksam ist.

Zum Hinweis, Beispiel und Gesang

Dieses Geheimnis ist denn auch das eigentliche Thema des ganzen Kapitels. Schon im Hinweis liegt der Nachdruck nicht so sehr auf dem Vorgang gleichzeitigen Feilens und Pickens als solchem, sondern auf dem unbetretbaren Gebiet, in dessen Grenzen es allein zur Wirkung kommen kann. Ganz klar wird hier das Reden vom Geheimnis als Störung eben dieser Vorgänge bezeichnet.

Von daher ist dann auch das Beispiel zu verstehen: der Wirrwarr, den der Mönch mit seiner schülerhaften, ungeschickten Ausdrucksweise anrichtet, die staunenswerte Meisterschaft, mit welcher Djing-tjing dem Schüler vortäuscht, dass er von Picken erst einmal nichts wissen will, sondern von Leben, und eben damit ihm die Eierschale aufpickt, aber auch der heimliche Triumph des nun tatsächlich ausgeschlüpften Küchleins, wie Yüan-wu dies in der Erläuterung kräftig hervorhebt. So mit einem Schlag ist von dem Mönch das Schülerhafte abgefallen, dass er im Tenor seiner ersten plumpen Frage einfach fortfahren, sich

selbst damit ironisieren kann, um hinter diesem Scherz das Zarte, was inzwischen in ihm vorgegangen ist, schamhaft zu verhüllen.

Dies ist nun allerdings der Höhepunkt des Vorgangs. Aber nicht das Ende. Djing-tjing wäre kein echter Zen-Meister, wenn er nun mit dem Schüler zusammen ein Loblied anstimmte. Im Gegenteil, jetzt ist der Augenblick da, ihn zu ernüchtern. Unbarmherzig schlägt der Meister ihm die Hochgefühle nieder. Denn Geheimnis muss Geheimnis bleiben; es darf keiner sagen, er besitze es; sonst geht er gerade daran innerlich zugrunde. Darum kehrt auch Hsüä-dou im Gesang, nachdem er dem Vorgang zwischen Schüler und Meister gerecht geworden ist, zu diesem eigentlichen Thema zurück: Mönche im Reich, ihr verschwendet umsonst Namen darauf und Bild.

Siebzehntes Beispiel

Hsiang-lin zum Sinn des Kommens aus dem Westen

Hinweis

NÄGEL zerschneiden, Eisen zertrennen: das erst macht den Meister, der zum Eigentlichen führen kann. Dem Pfeil ausweichen, vor dem Schwert sich ducken: wie soll das den Kundigen geben, der in allem durch ist?

Wo sich der Meister und der Schüler ganz verstehen, bleibt zwischen beiden allerdings für keine Nadel mehr ein Spältchen. Doch sehen wir von solchen Fällen einmal ab! Wie steht es aber dann, wenn weißer Wellengischt zum Himmel schlägt? Versuchen wir's mit einem Beispiel! Sehet her!

Das Beispiel

Ein Mönch fragte Hsiang-lin: Was ist der Sinn davon, dass fern vom Westen her der Patriarch gekommen ist? Hsiang-lin erwiderte: Vom langen Sitzen müde.

Zwischenbemerkungen zum Beispiel

»Ein Mönch fragte Hsiang-lin: Was ist der Sinn davon, dass fern vom Westen her der Patriarch gekommen?« - Das gibt den Leuten mächtig zu fragen. - Geht die Geschichte denn noch immer um?

*Hsiang-lin erwiderte: Vom langen Sitzen müde.« - Schwimmt der Fisch, trübt er das Wasser. Fliegt der Vogel, lässt er Federn fallen. - Halte er doch den Mund! - Könnerauge! - Er sägt vom Waagbalken das Laufgewicht ab!

Erläuterung zum Beispiel

Hsiang-lin sagt: »Vom langen Sitzen müde.« Versteht ihr es denn? Wenn einer es verstehen sollte, dann ruht für ihn der Streit von Schild und Speer über den Halmen der hundert Arten Gräser des Feldes. Wiederum, sollte einer es nicht verstehen, der höre vorgebeugt die Schlichtung.

Wenn einer von den Alten sich auf Wanderschaft begab, schloss er Verbindungen und las sich Freunde aus. So gingen sie zusammen, wurden Weggenossen, und schlugen sich durchs hohe Gras hindurch, um dann

zu einem Meister aufzuschauen und seinen Geist und Hausbrauch in sich aufzunehmen. Es war damals die Zeit, wo Yün-mën auf der Höhe seines Menschen verwandelnden Wirkens stand, fern im Süden, in der Provinz Kwangtung. So machte Hsiang-lin sich aus seiner Heimat Schu zur weiten Wanderung auf, zur selben Zeit wie Djing-tjing (16. Beispiel), besuchte erst den Meister Bau-tsi in Hunan, kam später bis zu Yün-mën, trat in dessen Schulgemeinde ein und machte bei ihm achtzehn Jahre lang den Famulus. In dieser Zeit bei Yün-mën vernahm und hörte er aus nächster Nähe, und wenn ihm gleich das richtige Verständnis erst spät aufgegangen ist, So schlug es doch in seinem Wesen um so stärkere Wurzeln.

In diesen achtzehn Jahren bald links, bald rechts an Yün-mën's Seite, rief dieser ihm nur immer zu: Aufwärter Yüan! Sobald er dann zurückrief: .Ja! fuhr ihn der Meister an: Was soll das heißen? Hsiang-lin brachte dann auch irgend etwas vor, was seine Meinung aussprach. Doch strengte er dabei ganz unnötig die Verstandeskräfte an, so dass es zwischen ihm und Yün-mën zu keinem reinlichen Zusammenklingen kam. Eines Tages aber erklärte er auf einmal: Ich habe es begriffen. Yün-mën erwiderte: Warum sagst du mir das nicht mit einem Wort, das aus der Höhe kommt? So blieb er noch drei weitere Jahre, und wenn Yün-mën in dieser Zeit in seinem Zimmer, wo die Schüler ihn befragen durften, seine geisterfüllten Sprüche fallen ließ, so hatte er es dabei zu einem guten Teil auf diesen Yüan, den Famulus, abgesehen, um ihn je nach Bedarf in alles einzuführen, was ihm nottat. Und immer, wenn Yün-mën ein Wort, ein Diktum hatte, so wurde es bestimmt von Yüan, dem Famulus, heimlich notiert und aufbewahrt.

Später kehrte er nach Schu zurück. Erst übernahm er den »Kristallpalast« in Dau-djing, darnach das Kloster »zum Düftewald«, Hsiang-lin, bei Grünburg (Tjing-tscheng). Der spätere Meister Dschi-men, aus Tschekiang gebürtig, hörte dort so viel von Hsiang-lin's Wirksamkeit, dass er sich auf die Reise machte, um ihn im fernen Schu verehrend zu besuchen. Dieser Dschi-men wurde dann der Lehrer Hsüä-dou's, der unsre hundert Beispiele gesammelt und die Gesänge dazu gedichtet hat. Es sind aus Yün-mën‘s Schule Meister ohne Zahl hervorgegangen. Doch heutzutage steht nur die von Hsiang-lin abgestammte Gruppe noch in hoher Blüte. Nach Si-tschuan zurückgekehrt, wirkte Hsiang-lin vierzig Jahre lang und ging mit

achtzig in die Verwandlung ein. Damals tat er den Ausspruch: Vierzig Jahre schlage ich zu einem Blatt zusammen.

Zur Unterweisung seiner Jüngerschar sagte er gerne: Wer irgend wandern will, um Meister aufzusuchen und von ihnen zu lernen, der muss dazu seine Augen mitnehmen, muss hell und dunkel unterscheiden und sehen können, wo es seicht ist und wo tief; nur so wird er den rechten Meister finden. Und dann muss er vor allem andern seinen Entschluss fürs Leben fassen. Auch bei dem alten Meister vom Geschlecht der Shâkyas war, solange er im Ursprungsland der Buddhalehre wirkte, ein jedes

Wort und jeder einzelne Gedanke nur dem Entschluss entsprungen, den er als junger Mann unter dem Baum der Erleuchtung gefasst hatte.

Nach Übernahme seines Amtes fragte ihn einmal ein Mönch: Wie steht es mit dem Ampellicht, im Zimmer? [Er meint das innere Licht des Meisters und möchte davon eine Probe sehen.] Hsiang-lin erwiderte: Wenn ihrer drei eine Meerschildkröte begutachten, wird eine Landschildkröte daraus. Wieder einer fragte: Was ist es mit dem Ding unter der Kutte? [Das heißt: Was ist jenes Eigentliche, Ursprüngliche, das der Zen-Mönch sucht?] Hsiang-lin erwiderte: Gegen Ende des Jahres verbrennt das Feuer den Berg. [Vor dem ersten Schneefall brennen die Bauern das Gras an den Berghängen ab, damit im Frühjahr die nahrhaften und wohlschmeckenden Keime der Farnkräuter um so kräftiger ansetzen.]

Die Frage nach dem Sinn des Auftretens unseres Patriarchen ist seit alter Zeit überaus häufig [gestellt und von den Meistern] beantwortet worden. Aber nur diese eine Antwort von Hsiang-lin schneidet allen Menschen unter dem Himmel die Zunge ab. Da bleibt keine Stelle, an der du mit deinem Räsonnement ansetzen könntest, um eine vernünftige Doktrin herauszubringen. Der Mönch fragt: Was ist der Sinn davon, dass fern vom Westen her der Patriarch gekommen ist? Und Hsiang-lin gibt zur Antwort: Vom langen Sitzen müde! Da kann man nur sagen: Eine Rede, in der weder das einzelne Wort noch das ganze Sätzchen irgendeinen Geschmack gibt. Sie verschließt den Menschen einfach den Mund. Sie verschlägt dir den Atem.

Willst du sehen, so sieh hin! Wenn du es nicht siehst, dann nur um alles nicht erklären wollen. Hsiang-lin kommt von der Begegnung mit dem gewiegten Könner Yün-mën her. Darum verfügt er über dessen Künste. In seinen Aussprüchen klingt jene dreifache Aussage an, die Yün-mën von einem Meisterworte fordert [es soll die ganze Welt umfassen, soll sich dem Wellenschlag anschmiegen und soll dem Frager alle Ströme seines Denkens abschneiden][1].

Die meisten Leute missverstehen es und sagen: Nachdem der Patriarch vom fernen Westen her in unser Land gekommen ist, saß er neun Jahre lang vor einer Wand in der Versenkung. Wie sollte er da nicht vom langen Sitzen müde geworden sein! Wo böte Hsiang-lin's

Wort für so was einen Anhaltspunkt! Die Leute sehen nicht die überlegene Meisterschaft, die jenen Alten eigen ist. Dieser Hsiang-lin steht mit seinen Füßen auf dem Boden praktischer Erfahrung. Er hat nicht weiß nicht wieviel Theorien und Doktrinen über Buddha und den Dharma. Er handelt nach der Forderung des Augenblicks, so wie es heißt: Gesetz übt man gesetzgemäß, und stets pflanzt man die Fahne des Gesetzes nach der Art des Ortes auf. In dieser Windrichtung bläst denn auch Hsüä-dou in seinem Gesang das Feuer weiter an.

Gesang

Einem, zweien, Tausenden, Millionen gar

bindet er den Maulkorb los, hebt die Traglast ab.

Rechtsum, linksum hinterher laufen, bringt den Stock,

den Dsi-hu der Liu, dem Mühlstein, einst zu fühlen gab.

Zwischenbemerkungen zum Gesang

»Einem, zweien, Tausenden, Millionen gar.« - Warum halten sie sich nicht daran und üben es? - Wie Hanf- und Hirsesamen [d. h. wie der Sand am Meer]. - Was hilft es aber, wenn sie Herden bilden und sich zusammenrotten?

»Bindet er den Maulkorb los, hebt die Traglast ab.« - Aber von heute ab will und muss ich frei und ledig sein! - Habt ihr nun Ruhe oder nicht?

»Rechtsum, linksum hinterher laufen, bringt den Stock.« - Es geht noch nicht recht mit der Selbstbefreiung. - Schatten von Schatten, Schall von Schall! - Dann also Hiebe!

»Den Dsi-hu der Liu, dem Mühlstein, einst zu fühlen gab.« - Mir altem Mönch würde dabei der Stock abbrechen. - Ich werde diesen Befehl durchaus nicht befolgen. - Das heißt ja doch, den Bogen erst dann spannen, wenn der Räuber weg ist. - Aufgepasst!

Erläuterung des Gesangs

Hsüä-dou ist geradezu wie einer, der aus dem Feuerstein Funken schlägt, wie das Leuchten eines zuckenden Blitzes. So legt er los und zeigt es dir. Man merkt den geistigen Enkel aus der Schule Hsiang-lin's. Darum vermag er so zu reden. Ihr müßt es einfach auf euch wirken lassen; dann werdet ihr es auch verstehen.

»Einem, zweien, Tausenden, Millionen gar

bindet er den Maulkorb los, hebt die Traglast ab.«

Frei und leicht, los und ledig! Hier hat aus dem ganzen Kreislauf von Geburt und Tod nichts mehr abgefärbt, hier bindet kein gefühlsbestimmtes Vorurteil, das an dem Unterschied von heilig und gewöhnlich hängen bleibt. Da ist nach oben kein Sichklammern und kein Augenaufschlag. Da bleibt nach unten nichts von Ich und eigener Person. Das ist genauso, wie die beiden, Hsiang-lin und Hsüä-dou, selber sind. Und warum sollten so nur Millionen sein? Das trifft die Menschen auf der ganzen weiten Erde. So sind sie alle samt und sonders, die Buddhas, die es schon geworden sind, die Buddhas, die es einmal werden. Jawohl, sie alle sind von dieser Art.

Wenn nun einer etwa am Wortlaut Hsiang-lin's hängen bleibt und daran deutelt, dann »bringt ihm das den Stock, den Dsi-hu der Liu, dem Mühlstein,

einst zu fühlen gab«. In der Tat, eigentlich hätte Hsiang-lin den Mönch auf dessen Frage hin im gleichen Takt mit seiner Antwort hauen sollen.

Der Meister Dsi-hu war bei Nan-tjüan in die Schule gegangen, war also ein Mitschüler von Dschau-dschou [s. Beispiel 2 und 9] und von Tsen**2**, dem »schleichenden Ungeheuer« [ein chinesischer Beiname des Tigers]. Es war zu der Zeit, als die Nonne Liu, der Eiserne Mühlstein, am Fuß des We-schan ihre Klause gebaut hatte. Wer auch immer mit ihr zu tun hatte, es kam keiner gegen sie auf Eines Tages fasste Dsi-hu seinen Entschluss, suchte sie auf und sagte zu ihr: Das ist doch die Liu, der Eiserne Mühlstein, oder nicht? Zu viel der Ehre, erwiderte die Nonne. Dsi-hu fragte weiter: Dreht er sich links herum oder rechts? Der Mühlstein sagte: Herr Abt, stellt nicht die Dinge auf den Kopf! [Will sagen: Ihr seid der Wortklauber und nicht ich.] Im gleichen Takt mit ihren Worten bearbeitete ihr Dsi-hu den Rücken mit dem Stock.

Der Mönch fragt: Was ist der Sinn davon, dass fern vom Westen her der Patriarch gekommen ist. Hsiang-lin hält ihm entgegen: Vom langen Sitzen müde. Wenn ihr das einfach so auffasst [wie es wörtlich dasteht], dann gilt es auch von euch: Rechtsum, linksum lauft ihr alle hinter andern her. Nun sagt einmal: Was meint also Hsüä-dou mit diesem Gesang?

Erklärungen zum Text

Zu Yüan-wu's Hinweis

Die Art, zu denken und zu reden, in der wir aufgewachsen sind, hält uns so fest in ihrem Bann, als wären wir mit Nägeln an die Wand geschlagen oder säßen in Ketten gefesselt. Sie aber ist es, die uns hindert, uns selbst im wahren Licht zu sehen. Denn sie sieht immer nur nach außen, sie interessiert sich nur für Gegenstände. Von ihr den Schüler zu befreien, das ist des Meisters ständiges Bemühen. Aber nicht jeder vermag es; nicht jeder ist wirklich ein Meister. Dazu gehört ein Schwert, das muss er so führen können, dass es Nägel zerhaut, als wären sie Luft, und Eisen zerteilt wie Nebel.

Der japanische Schwertkünstler stellt eine Strohpuppe frei auf den Tisch, holt mit der blanken Schneide aus und lässt sie wie einen Blitz schräg durch den Leib der Puppe sausen, so dass der Rumpf vollkommen unverrückt an seinem Orte stehen bleibt und nur die Schulter mit dem Kopf abgleitet, als wäre sie schon immer nur leicht aufgesetzt gewesen. Da wird nicht plump und klotzig draufgehauen, das geht nur wie ein Blitzstreich durch die Luft. Was aber darin an geballter Wucht gespeichert ist und welch ungeheure Übung es kostet, die Kräfte so zu sammeln, dass sie in diesen einen Streich sich zwingen lassen, das kann, wer es nicht selbst versucht, nur ahnen.

Genauso ist es mit der Kunst des Meisters. Er sammelt seine Kraft in der Versenkung, er ruht im Grunde der geheimen Stille, und wenn dann eine Frage an ihn kommt, die, wie alle Fragen, auf dem Boden gegenständlichen Denkens gewachsen ist, dann steigt aus seinem tieferen Grund ein Wort hervor, nichtssagend scheinbar oder sogar sinnlos, das aber jene eisenharte Schicht des Denkens glatt durchschneidet und in den tieferen Grund des Fragers selbst hineinzielt, ja ihm von da aus dann auch seine Frage löst, nur in ganz anderem Sinn, als er erwartet hatte.

Vom Schüler freilich fordert das, dass er dem Schwert des Meisters standhält, ohne auszuweichen. Erst wenn er sich hat treffen lassen, wird er mit dem Meister eines Sinns. Dann bedarf es zwischen beiden keiner Auseinandersetzung mehr. Da findet selbst die feinste Nadel keinen Spalt. Das ist, mit einem andern Bild gesagt, wie wenn der blaue Himmel in der blauen See sich spiegelt. Wo aber das gewohnte Denken noch regiert, da schlagen Gegensätze ständig aneinander, da gebiert jede Frage eine neue: das ist wie weißer Wellengischt zum Himmel schlägt. Und damit muss der echte Meister fertig werden.

Hsiang-lin, der Schüler Yün-mën's

Hsiang-lin[3], der uns nun als Beispiel eines echten Meisters vorgeführt wird, stammte aus dem Innern Chinas, der alten Landschaft Schu, die heute Si-tschuan heißt. Die Kunde von berühmten Meistern, die in

Mittel- und Südchina wirkten, ließ ihm keine Ruhe, bis er sich entschloss, die weite Wanderung anzutreten, die wohl 1500 Kilometer betragen mochte. Der Name Tscheng-yüan, »Klare Ferne«, den er als Mönch erhielt, ist wohl als Ausdruck dieser Sehnsucht zu verstehen. Nach einem Aufenthalt in Hunan kam er schließlich in die südliche Provinz Kwangtung, wo auf dem Wolkentorberg, Yün-mën-schan, der geistesmächtige Yün-mën wirkte. Von seinem jahrelangen Dienst bei diesem als »Aufwärter Yüan« berichteten wir schon in Kapitel 6, und Yüan-wu's Erläuterung berichtet darüber noch mehr. An ihm bewährte sich das Sprichwort »Gut Ding braucht lang Weil«. Nachdem er endlich die Bestätigung des Meisters erlangt hatte, kehrte er ins ferne Schu zurück und übernahm nach einiger Zeit das Kloster »zum Düftewald«, Hsiang-lin, wo er noch vier Jahrzehnte wirkte, bis er mit achtzig Jahren starb. Es fehlen über ihn genaue Zeitangaben, doch nimmt man an, dass er nach der Periode der Zerrissenheit die Anfänge des großen Sung-Reichs (seit 960) noch erlebte. Unter den vielen Jüngern, Yün-mën’s gilt er als einer der bedeutendsten, wenn nicht der erste selbst.

Über Hsiang-lin's Ende erzählt ein Bericht aus dem 12. Jahrhundert noch folgende Einzelheit: Als Hsiang-lin im Begriff war, in die Stille einzugehen, besuchte er den Präfekten des Bezirks, den Fürsten Sung, bedankte sich bei ihm für seine langjährige Anhänglichkeit und alle dem Kloster erwiesenen Wohltaten und bat um seinen Abschied, da er sich entschlossen habe, nun wieder auf die Wanderschaft zu gehen. In der Umgebung des Fürsten ließ ein Beamter die Bemerkung fallen: Der ehrwürdige Herr Abt ist wohl nicht recht im Kopf und altersschwach geworden. Wer wird sich wohl mit achtzig Jahren noch auf Wanderschaft begeben? Der Fürst aber nahm Hsiang-lin in Schutz: Heilige und Weise dieser Art seien nicht mit gewöhnlichem Maßstab zu messen: man könne über sie nicht leicht ein Urteil fällen. Er ließ es sich nicht nehmen, den greisen Meister hinauszubegleiten und höflich zu verabschieden. Hierauf kehrte Hsiang-lin in sein Kloster zurück, versammelte die ganze Schar der Mönche in der Vortragshalle, setzte sich auf seinen Sessel und erklärte: Der alte Mönch hier - vierzig Jahre nun schlägt er zu einem Blatt zusammen. Im selben Augenblick ging Hsiang-lin schmerzlos und friedlich in die Verwandlung über.

Zum Verständnis des Beispiels

»Der Sinn davon, dass fern vom Westen her der Patriarch gekommen ist« - das war zu Hsiang-lin's Zeit bereits die festgeprägte Formel für ein Problem, das irgend einmal jeden, der bei einem Zen-Meister lernte, stark beschäftigt haben muss. Es hieß deshalb auch abgekürzt »Der Sinn

des Kommens aus dem Westen«, wie die Überschrift es gibt. Man hat die Meisterberichte daraufhin durchgesehen und gefunden, dass ungefähr 220 Schüler erwähnt sind, welche diese Frage einmal stellten, und dass die Antwort, die der Meister gab, in jedem Falle wieder anders lautete. Es ist für uns nur nicht ganz einfach, zu erfassen, in welchem Sinn sich eben diese Frage jenen Mönchen stellte. Wir sind, als eingefleischte Theoretiker, zunächst geneigt, sie irgendwie historisch zu verstehen, ähnlich wie wir etwa nach der Bedeutung des Meisters Eckehart für die Geschichte der Kirche fragen, oder aber im Sinn einer Konfessionslehre: Worin besteht der Unterschied der Zen-Sekte von andern buddhistischen Sekten? Das wäre jedoch kaum zur Hälfte richtig.

Wir machen uns von den sogenannten Sekten des chinesischen Buddhismus leicht verkehrte Vorstellungen, als habe dort eine ähnlich scharfe Scheidung der Konfessionen bestanden, wie wir sie infolge der Nachwirkungen des römischen Imperiums auf europäischem Boden haben. Der Name Zen, modern chinesisch Tschan, war nie im gleichen Sinn ein Aushängeschild wie bei uns etwa die Worte katholisch oder protestantisch. Wie schon in Indien, so lehrten auch in den chinesischen Klöstern die Meister hin und her frei nach ihrer Art, und wer zu ihnen kam, der suchte, wenn er es ehrlich meinte, nicht diese oder jene Sonderlehre, sondern schlicht den Weg des Buddha. Zen oder Tschan, d. h. die Dhyana-Übung stillen Sitzens in Versenkung, war obendrein durchaus nicht etwa auf die Zen-Klöster beschränkt, war nicht ein Sektenmonopol. War es doch urbuddhistisch und daher schon lange, ehe Bodhidharma kam, in den chinesischen Klöstern Brauch. Die Meister der Scholastik pflegten es, die des sakramentalen Rituals nicht minder, und erst recht die strengen Lehrer mönchischer Zucht und Übung.

Der Unterschied war nur, dass die sogenannten Zen-Klöster diese Übung nicht als eine neben andern behandelten, sondern als die überragende Hauptsache, und dass sie in der Übung nicht die Gedanken auf bestimmte Gegenstände, Wahrheiten oder Dogmen richteten, d. h. nicht über etwas meditierten, sondern im Gegenteil versuchten, sich aller solcher Gedanken, die doch immer auf das Haften an etwas Endlichem, Begrenztem hinauslaufen, zu entschlagen und leer zu werden für das Eigentliche, das Eine Große, das kein Gedanke fassen kann. In diesem Sinn erhielt denn freilich auch der

Name Zen seinen besonderen Ton und schließlich unterscheidende Bedeutung.

Für dieses Zen, für diese neue, ganz besondere Wertschätzung und innerlichste Auffassung des Dhyâna, beriefen sie sich auf den Inder Bodhidharma als Träger der geheimsten, wahrsten Überlieferung des Buddha. Er war für sie schlechthin »der Patriarch«. Seine Gestalt hatte in ihrer Erinnerung längst feste, sogar einseitig starre Züge angenommen. Er war der rätselhafte Heilige, der, anstatt wie andere Sendlinge aus dem Westen, Sutren zu übersetzen und zu lehren, sich nach dem ergebnislosen Treffen mit dem Kaiser Wu von Liang in das Schau-lin-Kloster auf dem Sung-schan

zurückzog, um hier neun Jahre lang in der Versenkung zu sitzen und dem einzigen, der ihm dessen würdig schien, dem Mönche Hui-ko, das Siegel des Geistes weiterzugehen. Den Sinn dieser seiner Sendung hat Yüan-wu schon in der Erläuterung zum ersten Beispiel dieser Sammlung ausgesprochen: »Er richtet keinen Schriftbuchstaben auf. Er weist mit ausgestrecktem Finger auf das Herz des Menschen, dass er im Anblick seiner innersten Natur zum Buddha werde.«

Dieses Bild des Patriarchen und diese Deutung seines Auftretens waren den Zen-Beflissenen also längst vertraut, und wenn ein anderer sie gefragt hätte, worin eigentlich das Besondere ihres Zen bestehe, so würden sie eben mit dem Hinweis auf diesen ihren Patriarchen geantwortet haben.

Aber ein anderes ist das Wissen um überlieferte Erinnerungen, ein anderes das eigene Erleben. Bei denen, die es ernst mit ihrem Streben nahmen, kam ein Augenblick, in welchem ihnen aufging, dass, was sie von dem Patriarchen und seiner Sendung gehört hatten, auch nur eine Hülle war, unter der sich unergründete Tiefen zu verbergen schienen. Das Zen, in dessen Luft sie lebten, wurde ihnen nun erst richtig zum Problem. Und dieses nahm die Form der Frage an: Was ist nun eigentlich das Geheimnis, das unser Patriarch von Indien nach China mitgebracht hat? Worin liegt das Besondere seiner Botschaft?

Es ging also bei dieser Frage um den Kern, ganz ähnlich wie bei der uns schon bekannten nach dem Buddha. Gilt dies schon von dem Schüler, der die Frage stellt, dann erst recht für den Meister, der an gar nichts anderes denkt, als wie er jenem den Geschmack des Kerns zu kosten geben kann.

Wie greift es nun der alte Hsiang-lin an? Was soll er über den Sinn der Botschaft des Patriarchen noch viel sagen, wo jedes Zen-Kloster im Land, das eigene eingeschlossen, von dieser alten Geschichte voll ist? Die Antwort kommt ihm nicht aus langer Überlegung. Sie kommt von selbst, wie er sich seinen Frager ansieht. Der Patriarch, der kam, um jeden von dem Gegenstand, an dem er haftet, freizumachen, der ist für diesen jungen Mönch gerade selbst der Gegenstand, über welchen er nicht wegkommt. Was willst du denn von dem? Du weißt doch, wie er dagesessen hat vor jener Wand im Schau-lin-Kloster, und weißt, wie langes Sitzen müde macht. Und in der Vorstellung, die wir seitdem von

ihm haben, da sitzt er noch viel länger, sitzt und sitzt. Merkst du denn nicht, dass er davon schon längst genug hat? Komm, lass den armen müden Mann in Ruhe!

Zum Überfluss ist dieser Ausdruck »Vom langen Sitzen müde« in den Zen-Klöstern die übliche Formel, mit der sich der vortragende Meister am Schluss seiner Lehrrede von den Hörern verabschiedet, ähnlich wie bei uns ein Redner etwa für die Länge seines Vortrags sich entschuldigt oder der Versammlung für ihr geduldiges Ausharren dankt. Er klingt vielleicht in Hsiang-lin's Mund von vornherein schon wie ein Abschiedsgruß,

eine Aufforderung an den Frager, den Patriarchen seine Wege gehen zu lassen. Doch ist nicht sicher auszumachen, seit wann er diesen Nebensinn deutlich besitzt. Die Antwort Hsiang-lin's spricht auf jeden Fall das, was sie meint, verhüllt aus, nicht mit nackten Worten. Sie lässt dem Frager Zeit, darüber nachzudenken, und lenkt ihn eben damit auf sich selbst zurück, also dorthin, wo er allein das finden kann, was er bei Bodhidharma sucht. Sie gleicht der Antwort Dung-schan's auf die Buddhafrage: Drei Pfund Hanf, oder der des Fa-yän: Du bist Hui-tschau.

Zum Schluss fügen wir noch einige Worte des japanischen Meisters Fû-gwai an, der in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts gelehrt hat: Dieses Problem, sagt er, sieht so aus, als wäre daran nichts Besonderes. Aber es hat seinen guten Sinn, dass Hsüä-dou und Yüan-wu es an dieser Stelle bringen. Die Frage nach dem Sinn des Kommens unseres Patriarchen haben Unzählige gestellt. Aber dieser Mönch hier ist kein gewöhnlicher Frager. Deshalb hat es auch der alte Meister schwer, der Frage zu begegnen. Aber nun zeigt sich der echte Hsiang-lin. »Vom langen Sitzen müde!« Als kampfgeübter Fechter erledigt er‘s mit Leichtigkeit. Hat er nun die Frage nach dem Sinn des Kommens unseres Patriarchen beantwortet oder nicht? Oder worauf hat er geantwortet? Er führt in der Tat ein Meisterschwert. Auf der Stelle haut er Nägel durch und schneidet Eisen ... Dieses »Vom langen Sitzen müde« ist wert, dass man es immer wieder vornimmt und sich daran übt.

Zum Gesang

»Einem, zweien, Tausenden, Millionen gar bindet er den Maulkorb los, hebt die Traglast ab.« - Als Kaiser Wu von Liang den Inder Bodhidharma nach dem »höchsten Sinn der heiligen Wahrheit« fragte, gab dieser ihm die Antwort: Offene Weite, nichts von heilig. Aus diesem Ort der Freiheit stammt auch Hsiang-lin's Wort: Vom langen Sitzen müde. Darum wohnt diesem Worte selbst die Kraft der Freiheit inne. Es zerschneidet Eisenketten, hieß es oben. Hier ist das Bild vom

Lastpferd hergenommen, dem man in China noch dazu den Maulkorb anlegt. Und diese innerlichste Freiheit wird nicht nur jenem Frager zuteil. Im höchsten Sinne gesehen tut jenes Meisterwort denselben Dienst an allen. Denn es bestätigt nur, was jeder Mensch im tiefsten Grund von jeher ist. Traglast und Maulkorb sind dem Pferde etwas Fremdes. Und so ist alles, was wir meinen zu besitzen, nicht wir selbst. Vom Buddha wird der Ausspruch überliefert: Ich bin gewordener Buddha; ihr seid werdende Buddhas. Dass freilich zwischen Sein und Werden die große Kluft befestigt ist, die Kampf und Leid des Daseins ausmacht, darauf weist Yüan-wu mit seinen eingeworfenen Sätzen deutlich hin.

»Rechtsum, linksum hinterher laufen« ist ein Bild der Unselbständigkeit. Unselbständig aber ist im Sinn des Zen nicht nur der, der andern nachläuft,

auf die Worte eines Meisters schwört und ohne Anschluss an irgendeine Herde oder Rotte, wie es Yüan-wu nennt, nicht leben kann. Unselbständig ist auch, wer von Worten und Begriffen, die ihm andere entgegentragen, nicht loskommt, wer an Widersprüchen zwischen dem, was dieser und was jener Meister sagt, hängenbleibt und Sûtrenverse gegeneinander ausspielt. Auch der Wortklauber läuft andern »rechtsum, linksum« hinterdrein und gibt die große Freiheit preis.

» **...** bringt den Stock, den Dsi-hu der Liu, dem Mühlstein einst zu fühlen gab.« Hsüä-dou nennt hier als ein Musterbeispiel die streitbare Nonne Liu, die zur Zeit des Meisters We-schan (siehe 4. Beispiel) am Fuß des We-Gebirges ihre Klause hatte und von den Zen-Mönchen gefürchtet war, weil sie jede Behauptung eines andern aufgriff, um daraus einen Streit zu machen, in dem sie unbedingt das letzte Wort behielt. Die Unerbittlichkeit, mit der sie jede fremde Meinung zu zermalmen liebte, trug ihr den Beinamen Tiä-mo ein, d. h. der Eiserne Mühlstein. Wie We-schan mit ihr fertig wurde, wird sich im 24. Kapitel zeigen. Hier ist auf einen andern Meister angespielt, der, rascheren Temperamentes als der ruhige We-schan, den Eisernen Mühlstein mit dem Stock traktierte. Er ist unter dem Namen Dsi-hu**4** bekannt und stammte eigentlich aus Nordchina, wo er seine Laufbahn als Mönch in der Gegend des heutigen Peking begonnen hatte. Von dort war er an den Yangtsekiang gewandert, um in Tschi-dschou bei dem bedeutenden Nan-tjüan, einem Schüler des Großmeisters Ma, zu lernen, und hatte sich dann in der Provinz Tschekiang am Oberlauf des Flusses, der bei Hang-dschou mündet, auf dem sogenannten Roßtrappenberg eine Binsenhütte geflochten, um hier als Einsiedler zu leben. Trotz seiner rauhen Art gewann er bald Verehrer, und ein alter Grundbesitzer der Gegend schenkte ihm den kleinen See Dsi-hu, der am Fuß des Roßtrappenberges lag. Im Jahr 839 konnte er dort ein Zenkloster einrichten und wandernde Mönche aufnehmen. Man erzählt von ihm, er habe für die Eintretenden eine Warnungstafel aufgestellt, auf der geschrieben stand: »Am Dsi-hu haust ein Hund. Oben nimmt er den Leuten den Kopf, in der Mitte das Herz, unten die Füße. Wer lange sich besinnt und disputiert, verliert hier Leib und Leben.« Einmal fragte ihn ein Mönch, wo denn der Hund vom See zu sehen sei. Da bellte er ihn an: gwau, gwau! Zwei Mönche aus der Schule Lin-dji's kamen zu Besuch, als er auf seinem Sitz hinter einem Rohrvorhang saß. Da rollte er den Vorhang auf und sagte: Da seht ihr den Hund.

Die Art, wie er der Nonne Liu, dem Eisenmühlstein, das Worteklauben austrieb, liegt ganz auf dieser Linie.

Achtzehntes Beispiel

Der Landesmeister Dschung und seine nahtlose Pagode

Das Beispiel

Wir legen vor:

Der Kaiser Su-dsung [eine Verwechslung: eigentlich war es Dai-dsung] fragte den Landesmeister Dschung: Was soll nach hundert Jahren sein?

Der Landesmeister erwiderte: Baue dem alten Mönch eine nahtlose Pagode!

Der Kaiser sagte: Bitte, Meister, den Plan dazu!

Der Landesmeister hielt eine gute Weile an sich. Schließlich fragte er: Hast du es begriffen?

Der Kaiser verneinte: Ich verstehe nicht.

Da sagte der Landesmeister: Ich habe einen Schüler namens Dan-yüan, dem ich das GESETZ übertragen habe. Der kann dir den Plan auswendig hersagen. Bitte, lass doch den einmal kommen und befrage ihn.

Nachdem der Landesmeister in die Verwandlung eingegangen war, ließ der Kaiser Dan-yüan kommen und fragte ihn, wie das mit der nahtlosen Pagode gemeint war.

Dan-yüan antwortete:

Von Hsiang steht sie im Süden,

von Tan reicht sie nach Nord.

Hsüä-dou bemerkt hierzu: Eine Hand allein ins Blaue klatscht nicht.

Ist lautres Gold darin und füllt

das Reich von Ort zu Ort.

Hsüä-dou bemerkt hierzu: Ein Stock Naturholz frisch vom Bergwald.

Unter schattenlosem Baum

ein Schiff, nimmt alle mit.

Hsüä-dou bemerkt hierzu: Die Meere ruhig, die Ströme rein.

Im Glassaal oben wissen sie

von Meistern nicht ein Wort.

Hsüä-dou bemerkt hierzu: Und damit hat er es erschöpft.

Zwischenbemerkungen zum Beispiel

»Der Kaiser Su-dsung (eigentlich war es Dai-dsung) fragte den Landesmeister Dschung: Was soll nach hundert Jahren sein?« Er kratzt sich im voraus und wartet, bis es juckt. - Wahrhaftig, er heckt Pläne aus, entwirft Modelle. - Das ist nun die Beschäftigung alter und gewichtiger Männer! - Aber keinesfalls darf man nach Westen deuten und den Osten daraus machen. [Mindestens muss der Landesmeister dem Kaiser eine Antwort geben, die dem Sinn seiner Frage entspricht. In Wirklichkeit wird er aber das Gegenteil davon tun.]

»Der Landesmeister erwiderte: Baue dem alten Mönch eine nahtlose Pagode!« - Das lässt sich ja gar nicht greifen!

»Der Kaiser sagte: Bitte, Meister, den Plan dazu!« - Ein guter Hieb!

»Der Landesmeister hielt eine gute Weile an sich. Schließlich fragte er: Hast du's begriffen?« - Je länger einer im Gefängnis sitzt, um so reicher wird er auch an Listen. - Da haben wir's! Er deutet nach Osten und macht Pläne für den Westen; er macht aus Süden Nord. - Da habt ihr's! Er lässt die Mundwinkel wie zwei Plakatstreifen herunterhängen.

»Der Kaiser verneinte: Ich verstehe nicht.« - Ein Glück, dass er ihn nicht versteht. - Eigentlich sollte er in diesem Augenblick dem Landesmeister nochmals einen Hieb versetzen, der ihm den Mund mit Reif stopfen würde; dann käme er an das eigentlich Richtige schon ein klein wenig heran.

»Da sagte der Landesmeister: Ich habe einen Schüler mit Namen Dan-yüan, dem ich das GESETZ übertragen habe. Der kann dir den Plan auswendig hersagen. Bitte, lass ihn doch einmal kommen und befrage ihn!« - Er kann froh sein, dass ihn der Kaiser wenigstens nicht mitsamt seinem Meistersessel umstößt. - Warum gibt er jenem [der Meister dem Kaiser] nicht das richtige Futter zu fressen? [Nämlich Stock und Schelte.] - Er täte besser daran, ihn nicht noch zu beschmieren! [Wenn der Kaiser nicht versteht und der Meister ihm nicht helfen kann, dann lasse er den Kaiser in Ruhe und das

Geheimnis der Pagode unangetastet.] - Er verzichtet auf einen Zug im Spiel. [Anstatt um der Sache willen schroff und unnahbar zu bleiben, lässt er sich dazu herab, den Kaiser zu vertrösten.]

»Nachdem der Landesmeister in die Verwandlung eingegangen war.« - Schade!

»Ließ der Kaiser Dan-yüan kommen und fragte ihn, wie das mit der nahtlosen Pagode gemeint war.« - Dachte ich mir's doch! Nun schaut er richtig auf das Sternchen am Waagbalken anstatt auf das Laufgewicht! [Anstatt dem eigentlichen Sinn der Bitte des Landesmeisters nachzudenken, befolgt er wörtlich dessen Empfehlung, als käme alles nur auf Dan-yüan an.] - Der Sohn führt ja des Vaters Handwerk weiter. - Nun fallen sie auf die zweite, auf die dritte Ebene herunter!

»Dan-yüan antwortete: Von Hsiang steht sie im Süden, von Tan reicht sie nach Nord.« - Das ist ja auch wieder nicht zu greifen! - Was wollen

sie eigentlich alle miteinander, diese zwei, diese drei? - Halb offen, halb zu.

»Hsüä-dou bemerkt hierzu: Eine Hand allein ins Blaue klatscht nicht[1].« - Ein blinder Blindenführer. - Richtig, er klammert sich für seine Deutung an den Wortlaut. - Er schließt sich verkehrtem, wertlosem Gerede an; was soll das heißen! [Hsüä-dou's Bemerkung lässt sich natürlich auch in banalem Sinne deuten: Dan-yüan war in einer Notlage; er musste dem Kaiser wohl oder übel antworten und brachte nun eben nichts Gescheiteres heraus.]

»Ist lautres Gold darin und füllt das Reich von Ort zu Ort.« - Oben der Himmel, unten die Erde. - Von so etwas hat man aber nie gehört! - Wen geht das wohl an?

»Hsüä-dou bemerkt hierzu: Ein Stecken Naturholz frisch vom Bergwald[2]«. - Einfach abgerissen! - Aber das heißt ja auch wieder, Pläne aushecken und Modelle entwerfen.

»Unter schattenlosem Baum ein Schiff, nimmt alle mit[3]«. – Der Landesmeister ist doch aber schon tot! - Was sagt er da?

»Hsüä-dou bemerkt hierzu: Die Meere ruhig, die Ströme rein.« - Ringsum weit ein wogendes Meer; Wellengischt schlägt zum Himmel! [Yüan-wu also sagt genau das Gegenteil.] - Er trifft aber schon ein klein wenig das Richtige.

»Im Glassaal oben wissen sie von Meistern nicht ein Wort. « - Nanu!

»Hsüä-dou bemerkt hierzu: Und damit hat er eserschöpft « - Er spannt den Bogen, wo der Räuber schon davon ist. [Dasselbe hätte er schon längst sagen können.] - Es klingt uns immer noch in den Ohren.

Erläuterung des Beispiels

Su-dsung und Dai-dsung sind beide Nachkommen des Kaisers Hsüan-

dsung, sein Sohn und sein Enkel. Als Kronprinzen liebten sie beide es stets, beim Zen-Meister zu üben. Da sich im Reich mächtige Räuber erhoben, zog Hsüan-dsung schließlich nach Schu [der Provinz Si-tschuan]. Eigentlich hatte das Haus Tang seine Residenz in Tschang-an aufgeschlagen. Aber nachdem sich An Lu-schan widerrechtlich dort festgesetzt hatte, wurde [das weiter östlich gelegene] Lo-yang zur Residenz erhoben und Su-dsung übernahm als Reichsverweser die Regierung.

Damals wohnte der Landesmeister Dschung in seinem Kloster auf dem Berg der weißen Klippen oder Bai-yai-schan im Regierungsbezirk Deng-dschou [der wie Lo-yang zur Provinz Honan gehört]. Heutzutage befindet sich dort die Übungshalle zum »duftenden Ernst«, Hsiang-yän. Vierzig Jahre lang kam Hui-dschung von diesem Berg nicht herunter. Das Gerücht von seinem Wandel und von seiner Wirksamkeit drang bis zum kaiserlichen Hof, und im zweiten Jahr der Ära Schang-yüan [761] entsandte der Kaiser eigens einen Boten, ließ den Meister zu sich in den Palast einladen, empfing ihn mit den Förmlichkeiten, die der Schüler seinem Lehrer schuldig ist, und ehrte ihn aufs höchste. Hui-dschung legte nun dem Kaiser den WEG, der alles überragt, sorgfältig aus und nahm vom Hofe wieder seinen Abschied. Ihn zu geleiten, setzte sich der Kaiser höchstpersönlich zum Meister auf den Wagen, so dass die Hofbeamten rot vor Ärger wurden und Miene machten, ihrem Herrn das Ungebührliche seines Benehmens vorzuhalten. Der Landesmeister aber, der die Fähigkeit besaß, die Gedanken anderer zu lesen, kam den Höflingen zuvor, indem er, sich zum Kaiser wendend, sagte: Soeben habe ich am Thron des Himmelskaisers Shakra gestanden; von dort sah ich die Himmelssöhne [die Kaiser aller Länder] auf der Erde unten einen Augenblick aufleuchten wie winzige verstreute Hirsekörner. Auf diese Worte hin verehrte ihn der Kaiser nur noch mehr.

Als dann Dai-dsung den Thron bestiegen hatte, zog auch er den Meister wieder an den Hof und gab ihm das Guang-dsai - oder Lichthauskloster zur Betreuung und zum Aufenthalt. Dort hat er dann noch sechzehn Jahre lang den Hörern das GESETZ des Buddha ihrem Verständnis angemessen ausgelegt, bis er im zehnten Jahr der Ära Da-li [775] in die Verwandlung überging.

Der Abt vom Tjing-tso-schan oder Grünkesselberg bei Schan-nan-fu war einstmals [als Scholare] mit Hui-dschung zusammen gewandert. In späteren Jahren berichtete der Landesmeister dem Kaiser über diesen [seinen Jugendfreund] und empfahl, ihn an den Hof zu berufen. Dreimal sandte ihm der Kaiser eine Einladung, aber jener ließ sich nicht bewegen. Im Gegenteil, er schalt beständig auf den Landesmeister und warf ihm Ruhmsucht, Eigenliebe und weltliche Neigungen vor.

Der Landesmeister bekleidete sein Amt unter den Regierungen der drei erwähnten Herrscher[4]. Beide, Vater und Sohn hatten einst unter seiner Leitung sich im Zen geübt. Aus der Darstellung des Berichts von der Weitergabe der Leuchte (Djing-dö Tschuan-deng-lu) geht hervor, dass es Dai-dsung war, der die [im Beispiel erwähnte] Frage an ihn gerichtet hat. Dafür hat Su-dsung dem Landesmeister eine andere Frage gestellt, nämlich wie die sogenannten »zehn Leiber« des Buddha [d. h. zehn verschiedene Seiten seines Wesens und Wirkens als abgelöste Wesenheiten vorgestellt] in Einklang miteinander zu bringen seien[5].

Als der Landesmeister seine Schicksalsfäden enden sah und vor dem Eingang ins Nirvâna stand, besuchte er den Kaiser Dai-dsung noch zum

Abschied. Dai-dsung fragte ihn: Was bedarf der Landesmeister nach hundert Jahren? Auch das ist nur eine Frage gewöhnlicher Art. Jener alte Chinese dagegen erregt, ohne dass irgendein Wind wehte, eine Wellenbewegung, indem er sagt: Baue dem alten Mönch eine nahtlose Pagode! Sagt mir einmal: Am hellen Tag bei blauem Himmel solch ein Wort - was hat das eigentlich zu sagen? Eine Pagode bauen, gut, das lässt sich machen. Aber warum sagt er: Baue mir eine Pagode ohne Naht?

Auch dem Kaiser Dai-dsung muss man es lassen, dass er sich aufs Reden versteht. Er versetzt dem Meister einen Hieb, indem er sagt: Bitte, Meister, gebt mir einen Plan dazu! Darauf hält der Landesmeister eine gute Weile an sich. Dann sagt er: Hast du es begriffen? Rätselhaft, dies kleine »es«. Nichts ist schwerer, als daran heranzukommen.

Auf den Hieb, den ihm der Kaiser versetzt hat, lässt also der würdige Herr Landesmeister prompt seine Mundwinkel wie zwei Plakatstreifen herunterhängen. So saß er nun allerdings da. Aber [damit gewann er auch, denn] wäre er nicht dieser alte Chinese gewesen, so hätte der Kaiser beinahe sein Spiel mit ihm treiben und ihn umlegen können.

Es gibt Leute, die behaupten, diese wortlose Ruhe des Landesmeisters, das eben sollte dem Kaiser die Pagode darstellen. Mit Deutungen dieser Art fegt man das Erbe Bodhidharmas vom Erdboden weg. Wenn jenes lange Stillsitzen die Pagode bedeuten soll, dann ist jeder Stumme schon ein Zenverständiger.

Seht einmal her! Ein Draußenstehender [so nennt die Buddhagemeinde vor allem die zu Buddhas Zeiten maßgebenden Brahmanen] richtete an den Buddha folgende Frage: Ich frage nicht nach dem, wofür es Worte gibt; auch nicht nach dem, wofür es keine Worte gibt. Der Allehrwürdige hielt eine gute Weile an sich. Da verneigte sich der Draußenstehende in tiefer Ehrfurcht, brach in Dank und Lobpreis aus und sagte: Groß ist des Allehrwürdigen Güte und Barmherzigkeit! Du hast die Wolken meines Irrtums aufgerissen; du hast mich den Eintritt finden lassen. Nachdem der Draußenstehende fortgegangen war, fragte Ânanda den Buddha: Was hat dieser Draußenstehende eigentlich erfahren, dass er sagen konnte, er habe es gefunden? Der Allehrwürdige erwiderte: Das ist, wie in der Welt ein

gutes Pferd die Peitsche nur zu sehen braucht, um zu laufen[6].

- Aber die meisten Leute richten ihr Verständnis nur auf die gute Weile Ruhe. Als ob das der Nasenstrick wäre, um den Büffel daran zu halten!

Mein einstiger Lehrer vom Berg des Fünften Patriarchen hat unser Beispiel behandelt und dabei [von Hui-dschung's nahtloser Pagode] folgendes gesagt: Vorn ist sie aus Perlen und Achat, hinten aus Achat und Perlen. Auf den Seiten sind im Osten die Bodhisattvas Avalokiteshvara und Mahâsthâmaprâpta, im Westen Manjuschri und Samantabhadra**7**. In der Mitte weht, vom Wind bewegt, eine Fahne und macht hu-lu, hu-lu**8**.

Dann fragt der Landesmeister: Hast du es begriffen? Und der Kaiser verneint: Ich verstehe es nicht. Mit dieser Antwort kommt er aber gerade der eigentlichen Sache ein klein wenig nahe. Sagt mir einmal: Dieses »Ich verstehe nicht« des Dai-dsung und jenes »Ich weiß nicht« des Wu-di von Liang, ist das dasselbe oder ist es verschieden? Ähnlich sind die beiden Antworten einander wohl; aber richtig ist eben nicht richtig.

Nun sagt der Landesmeister: Ich habe einen Schüler namens Dan-yüan; der kann dir den Plan auswendig hersagen. Bitte, lass doch diesen einmal kommen und befrage ihn! Lassen wir das »Ich verstehe nicht« des Kaisers einmal auf sich beruhen! Aber versteht es denn nun etwa Dan-yüan? Wenn es dieser einen Bitte nach dem Plan für die Pagode zu entsprechen gilt, dann gibt es eben in der weiten Welt nicht einen Menschen, der hier raten könnte.

Mein einstiger Lehrer vom Berg des Fünften Patriarchen hat [sich gleichsam an den Landesmeister wendend] gesagt: Du bist der Meister für das ganze Reich! Warum sagst du es nicht selber und schiebst statt dessen deinen Schüler vor?

»Nachdem nun der Landesmeister in die Verwandlung eingegangen war, ließ der Kaiser Dan-yüan kommen und fragte ihn, wie das mit der nahtlosen Pagode gemeint war.« Nun kommt Dan-yüan daher, und indem er an des Landesmeisters Stelle auf chinesisch und tatarisch den ganzen Sachverhalt auseinandersetzt, da zeigt es sich: er hat ganz von selbst das, was der Landesmeister damals gesagt hat, begriffen**9**.

Dan-yüan hieß mit Namen Ying-dschen. Bei dem Landesmeister hatte er den Aufwärter gemacht. Später ist er dann Abt des Klosters Dan-yüan in Dji-dschou**10** geworden. Dort besuchte ihn einmal [der nachmalige Meister] Yang-schan**11**, um sich bei ihm im Zen zu üben.

Dan-yüan war im Reden hart und bösartig; man konnte ihm nicht nahetreten.

Nun hatte Yang-schan vorher den Meister Hsing-kung[12] aufgesucht. Dort war ein Mönch gewesen, welcher Hsing-kung gefragt hatte, was der Sinn des Kommens unseres Patriarchen aus dem Westen sei. Darauf hatte Hsing-kung geantwortet: Stelle dir einen Menschen vor, der tausend Fuß tief unten in einem Brunnen sitzt. Wenn es dir gelingt, diesen Menschen ohne das kleinste Endchen Brunnenseil aus der Tiefe herauszuziehen, dann werde ich dir sagen, was der Sinn jener Ankunft aus dem Westen ist. Da erwiderte der Mönch: Auch der Ehrwürdige Tschang in Hunan hat kürzlich einem eine Antwort gegeben, die Ost und Westen durcheinanderwirft. Hsing-kung aber rief nur dem dabeistehenden Yang-schan zu: Shrâmanera, schaff‘ den Leichnam da hinaus!

Nachher nun, bei Dan-yüan, brachte Yang-schan diese Geschichte vor und fragte: Wie könnte man dem Mann aus dem Brunnen heraushelfen? Dan-yüan schrie ihn an: Was willst du denn, du Einfaltspinsel? Wer sitzt denn im Brunnen? Yang-schan konnte sich in diese Art nicht finden. Aber später legte er dieselbe Frage We-schan vor. Da rief We-schan ihn bei seinem Namen: Hui-dji! Yang-schan meldete: jawohl! We-schan sagte: Er ist heraus. Auf diese Worte hin gelangte Yang-schan zur großen Einsicht. Er sagte: Bei Dan-yüan erhielt ich die Sache als solche, auf dem We-schan ihre lebendige Wirkung.

Gerade dieser eine Gesang des Dan-yüan hat nicht wenige zu Missdeutungen verleitet. In ihrem Missverständnis sagen viele, das Wort Hsiang [gehe nicht auf die Landschaft dieses Namens, sondern] bedeute hier sich sehen, sich begegnen; ebenso sei mit Tan [nicht Tschang-scha, sondern] eine tiefgreifende Erörterung gemeint; zwischen Begegnung und Erörterung befinde sich die nahtlose Pagode, und deshalb heiße es, ihr lauteres Gold fülle das Reich von Ort zu Ort. Dass der Kaiser mit dem Landesmeister Frage und Antwort tauscht, das sei das Schiff unter schattenlosem Baum, das alle mitnimmt. Und weil der Kaiser das lange Schweigen des Landesmeisters nicht versteht, heiße es am Schluss: Im Glassaal oben wissen sie von Meistern nicht ein Wort.

Wieder andere erklären, es heiße ja: von der Landschaft Hsiang nach Süden, von der Landschaft Tan nach Norden, und in diesem Umkreis sei das ganze Land voll Gold; Dan-yüan habe also einen Lobgesang auf das kaiserliche Haus angestimmt. Und dabei zwinkern sie bedeutungsvoll mit den Augen und sagen: Das ist die nahtlose Pagode. Wer es so auffasst, der ist aus gefühlsbedingten Anschauungen noch nicht heraus.

Es ist einfach so, wie Hsüä-dou es in seinen vier Kraftworten [zu den Versen Dan-yüan's] ausspricht. Aber wie sollen wir es nun verstehen, Die Menschen von heute haben einfach keinen Begriff davon, wie jene Alten es meinten. Sagt mir einmal: »Von Hsiang steht sie im Süden, von Tan reicht sie nach Nord« - wie versteht ihr denn das? »ist lautres Gold darin und füllt das Reich von Ort zu Ort« - wie versteht ihr denn das? »Unter schattenlosem Baum ein Schiff, nimmt alle mit« - wie versteht ihr denn das? »Im Glassaal oben wissen sie von Meistern nicht ein Wort« - wie versteht ihr das? Wenn ihr es soweit bringt, dies alles, so wie Dan-yüan es beschreibt, richtig zu sehen, dann hindert nichts mehr eure Freude, euer Glück von Tag zu Tag.

»Von Hsiang steht sie im Süden, von Tan reicht sie nach Nord.« Dazu sagt Hsüä-dou: »Eine Hand allein ins Blaue klatscht nicht.« Er hat keine andere Wahl, als dir eine Erklärung zu geben.[13]

»Ist lautres Gold darin und füllt das Reich von Ort zu Ort.« Dazu sagt Hsüä-dou: »Ein Stecken Naturholz frisch vom Bergwald.« Einer der Alten[14] sagt: Wer einmal soweit ist, seinen Wanderstab zu verstehen, der hat die Lehrjahre seines Lebens hinter sich.

»Unter schattenlosem Baum ein Schiff, nimmt alle mit. « Dazu sagt Hsüä-dou: »Die Meere ruhig, die Ströme rein.« Er schlägt auf einmal Tür und Fenster ganz weit auf, so dass du rings umher lauter kristallenes Gehänge siehst und alles klingen hörst.

»Im Glassaal oben wissen sie von Meistern nicht ein Wort.« Dazu sagt Hsüä-dou: »Der Plan ist fertig.« Auf einen Schlag hat er das Ganze dir erklärt. Das ist schon nicht leicht zu sehen. Gelingt es aber, es zu sehen, ist es auch etwas Schönes. Nur darf dabei auch nicht das kleinste Missverständnis sein, sonst bleibt man an Worten hängen und gerät auf falsche Bahn. Hsüä-dou's Schlussbemerkung dagegen: der Plan ist fertig, die trifft gerade ein klein wenig das eigentlich Richtige. Seine Bemerkungen sagen alles klipp und klar. Nachher nun im Gesang beschränkt er sich ganz auf die Betrachtung dieser nahtlosen Pagode.

Gesang

Pagode ohne Naht -

aber schwer zu sehn!

Den blauen Drachen duldet's nicht

in klaren Wassers Grund.

Sie steigt in fernste Höhen,

sie wächst ins weiteste Rund,

Sie gibt sich den Menschen schon immer zu sehen,

und noch zu jeder Stund.

Zwischenbemerkungen zum Gesang

»Pagode ohne Naht« - Das ist auf jeden Fall eine Naht, und keine kleine! -

»Aber schwer zu sehn!« - Die ist überhaupt nicht für die Augen. - Bin doch blind!

»Den blauen Drachen duldet's nicht in klaren Wassers Grund.« - Siehst du ihn etwa [dort]? - [Oder dort,] wo rings in die Weite der Ozean wogt, wo die Wellen zum Himmel schäumen? - Wo soll denn da der blaue Drache sich zur Ruhe zusammenrollen? - Da hast du es nun: du suchst nach ihm vergeblich.

»Sie steigt in fernste Höhen« - Gib acht, dass es dir nicht vor den Augen schwimmt! - Was willst du machen, wenn dir's vor den Augen flimmert?

»Sie wächst ins weiteste Rund.« - Dein ganzer Leib muss Auge sein. - Sie fällt in sieben, acht Stücke auseinander! - Sie gehen den alten Weg zu zwei und zwei, zu drei und drei. - Linksum, rechtsum, immer einer hinter dem andern her.

»Sie gibt sich den Menschen schon immer zu sehen, und noch zu jeder Stund.« - Siehst du sie etwa? - Wie soll ein Blinder sie denn sehen? - Hat wohl der Herr Âcârya [Hsüä-dou] sie mit seinem Blick erspäht?

Erläuterung des Gesangs

Hsüä-dou beginnt sofort: »Pagode ohne Naht - aber schwer zu sehn!« Wohl steht sie ganz allein und ohne an sich selbst zu denken vor aller

Augen offen da; aber wenn sie einer sehen möchte, so fällt ihm das sehr schwer.

In seiner ungemeinen Güte und Barmherzigkeit aber wendet sich Hsüä-dou dir noch weiter zu, indem er fortfährt: »Den blauen Drachen duldet's nicht in klaren Wassers Grund.« Dazu bemerkt mein einstiger Lehrer vom Berg des Fünften Patriarchen: In dem ganzen Band von Gesängen Hsüä-dou's zum Preis der Alten ist mir gerade dieser eine Vers der liebste. Damit ist er [mein alter Lehrer Fa-yän] ein klein wenig an die Sache herangekommen. Es gibt nicht wenige, die spekulieren auf die »gute Weile«, während welcher der Landesmeister stille an sich hielt. Aber

damit haben sie bereits alles missverstanden. Seht einmal, was Hsüä-dou sagt**15**:

Der Drache sieht sich nicht, zu ruh'n,

nach totem Wasser um.

Nur wo er nicht ist, scheint der Mond,

und glätten sich die Wellen.

Da, wo er ist, wallt ohne Wind

das Meer in Wogen auf

Und ein anderes Wort lautet:**16**

Ewig scheut der ruhende Drache

die Klarheit des smaragdenen Sees.

Ist einer ein Kerl von diesem Schlag, so wird er sich selbst dort nicht zur Ruhe zusammenrollen, wo rings in die Weite der Ozean wogt, die Wellen zum Himmel schäumen. - Hier ist Hsüä-dou mit seinem Gesang fertig.

Zum Beschluss fügt er noch ein weniges hinzu und poliert aus seiner eigenen Sicht eine nahtlose Pagode heraus, indem er sagt: »Sie steigt in fernste Höhen, sie wächst ins weiteste Rund. Sie gibt sich den Menschen schon immer zu sehen, und noch zu jeder Stund.«Wie seht denn ihr sie? Wo ist sie denn gerade jetzt in diesem Augenblick? Selbst für den Fall, dass du sie klar und deutlich vor dir sehen solltest, musst du dich doch stets davor hüten, aus Versehen auf das Sternchen am Waagbalken zu blicken.

Erklärungen zum Text

Hui-dschung, der Schüler Hui-nëng's

Nach der Begegnung des Patriarchen Bodhidharma mit dem Kaiser Wu von Liang führt uns dieses Beispiel abermals einen Meister im Gespräch mit dem Beherrscher des Reiches vor. Nur stehen wir jetzt nicht mehr in der Nähe des Jahres 500, sondern in der zweiten Hälfte des achten Jahrhunderts, und der Kaiser der hier auftritt, ist nicht der selbstbewusste Schöpfer eines kurzlebigen Teilstaates, sondern ein eher sorgenvoller Sohn des ruhmreichen, aber bereits geschwächten Hauses Tang, welches einer der denkwürdigsten Zeiten ostasiatischer Kultur- und Geistesgeschichte den Namen gegeben hat. Auch die Zen-Bewegung, anfangs noch klein und ohne scharf umrissene Züge, hat erst im Reiche Tang jene fest geprägte Gestalt gewonnen, in welcher sie zu einer Macht in China und später auch in Japan geworden ist. Die entscheidende Rolle spielte dabei der einstige »Pilger Lu«, Hui-nëng, der Sechste Patriarch, der nach der Bestätigung durch seinen Meister, den Fünften Patriarchen Hung-jen, sich fünfzehn Jahre lang in der Verborgenheit des fernen Südens aufgehalten hatte, um dann ebendort, in einem Winkel der Kwangtung- oder Kanton-Provinz, noch weitere 37 Jahre lang seine Schüler heranzubilden, bis er im Jahre 713 das Zeitliche segnete. Denn nur von ihm gehen die verschiedenen Schulen aus, die sich heute noch zum Zen bekennen, während andere Linien, welche sich von Hui-nëng's Vorgängern oder Zeitgenossen ableiteten, schon früh ausgestorben sind.

Ein Schüler dieses Hui-nëng ist der Meister Hui-dschung**17** unseres Beispiels, nach seinem späteren Wirkungskreis Nan-yang Hui-dschung genannt, also nächst Bodhidharma der älteste in der Reihe der Hauptpersonen, die in den bisherigen Beispielen auftreten. Selbst der Großmeister Ma (3. Beispiel), ein Enkelschüler Hui-nëng's, ist eine Generation jünger als er. Bei Hui-dschung's Tod im Jahre 775 war We-schan noch ein kleines Kind, Huang-bo, Dschau-dschou und Dö-schan kamen einige Jahre danach auf die Welt, alle andern, von denen bisher die Rede war, folgen weiter hinterher. Dabei ist Hui-dschung selbst kein direkter Vorgänger dieser späteren Meister; die Linie, die

von ihm ausging, ist schon nach einer oder zwei Generationen ausgestorben. Dass Hsüä-dou ihn trotzdem in die Meisterreihe seiner Problemsammlung aufgenommen hat, zeigt, wie hoch er von ihm dachte, und bestärkt uns nebenbei darin, eben jener Tradition, welche ihn unter die Schüler Hui-nëng's rechnet, den Vorzug zu geben, obwohl noch zwei andere Meister als seine Lehrer genannt werden.

Auf Hui-dschung's Grabstein stand, dass er hundert Jahre alt geworden

sei, und geht man den Angaben über seinen Lebenslauf genauer nach, so kommt man sogar auf hundertundzehn. Liest man dann, was für ein stiller, in sich gesammelter Mensch dieser Sohn einer in Tschekiang ansässigen Familie gewesen ist, so wundert man sich darüber nicht einmal mehr. Schon als Knabe fiel er durch die merkwürdige Eingezogenheit seines Wesens auf. Niemals, heißt es, sei er über die Brücke hinausgegangen, die vor dem Tor des väterlichen Hofes auf die Straße führte. Dann aber, im Alter von fünfzehn Jahren, habe er eines Tages auf dem Wege draußen zufällig einen Zen-Mönch vorbeigehen sehen. Da sei er zum Erstaunen der Seinen plötzlich hinausgeeilt, habe sich vor dem fremden Wanderer tief verneigt, ihn hereingeladen und gebeten, er möge ihm doch dazu helfen, selber ein Mönch zu werden. Der Gast, der wohl bemerkte, dass er es mit keinem gewöhnlichen Jüngling zu tun habe, sei darauf eingegangen und habe ihn gleich an den besten Meister seiner Zeit, an Hui-nĕng, gewiesen. So sei der Junge, von den Eltern entlassen, südwärts nach der Provinz Kwangtung gereist und habe dort in dem einsamen Tal Tsau-tji im Bezirk Schau-dschou bei dem Sechsten Patriarchen Aufnahme gefunden. Vor diesem legte er mit der Zeit das Mönchsgelübde ab und übte sich, bis ihn der Meister auf die Wanderschaft entließ, die ihn zu den bedeutendsten Pflegestätten des Buddhismus im Tang-Reich führte. Endlich erkor er sich ein Tal des Bezirkes Nan-yang in der Provinz Honan, wo er im Wald auf eine Quelle gestoßen war, zum dauernden Aufenthalt und verbrachte dort mehr als vierzig Jahre bei eifrigem Studium der Lehrschriften und Mönchsregeln in unablässiger, harter Arbeit an sich selbst. Während er in dieser ganzen langen Zeit nicht ein einziges Mal aus seinem Tal heraus unter die Menschen ging, verbreitete sich um so mehr das Gerücht von seiner Gelehrsamkeit und seinem heiligen Wandel in der näheren und ferneren Umgebung, so dass viele kamen, um bei ihm zu lernen. Da der Bezirk Nan-yang von Lo-yang, der östlichen Residenzstadt des Tangreiches, auch für die damalige Zeit nur wenige Tagereisen entfernt lag, zählte Hui-dschung zu seinen Verehrern auch einen ehemaligen Vizeminister im Großsekretariat des berühmten Kaisers Hsüan-dsung, der es erreichte, dass dieser letztere dem ehrwürdigen Einsiedler im Jahr 734 die Leitung eines Klosters in Nan-yang übertrug. Von da an strömten ihm nicht nur viele Schüler zu; auch hohe Staatsbeamte und Gelehrte suchten ihn auf, um seinen Rat einzuholen. Auf die Herzenseinfalt seines still beschaulichen Wesens hatte dieser Umgang mit den Großen der Welt nicht den geringsten

Einfluss. Man berichtet, dass er sich vor keinem noch so hohen Besuch jemals von seinem Sitz erhoben habe, ihm entgegenzugehen oder das Geleit zu geben. Von keinem Vorteil ließ er sich locken, von keiner Drohung einschüchtern. jedem aber wußte er zu raten, auf jede Frage die richtige Antwort zu erteilen.

Inzwischen zog sich über dem Kaiser Hsüan-dsung und seinem Reich ein Gewitter zusammen, von dessen furchtbaren Folgen sich das Haus

Tang nie mehr ganz erholen sollte. In den ersten zwei Jahrzehnten seiner Regierung war es diesem bedeutenden Herrscher gelungen, die innere Ordnung, die er um die Zeit seiner Thronbesteigung im Jahr 713 hergestellt hatte, klug und mit fester Hand zu erhalten. Der ständigen Gefahr des Einfalls nomadischer Fremdvölker beugte er durch Einsetzung starker Militärgouverneure in den nördlichen und westlichen Grenzgebieten vor und bereitete so dem Volk eine Friedenszeit, in welcher die über das vorwiegend türkisch besiedelte Innerasien bis nach Indien, Persien, Syrien und Arabien reichenden Verbindungen des Riesenreiches dazu beitrugen, eine Kulturblüte von reichster Fülle und Farbenpracht heraufzuführen. An seinem Hofe in den Residenzstädten Tschang-an und Lo-yang gingen Dichter, Künstler und Gelehrte aus und ein; den Glanz der Festlichkeiten erhöhten Fürsten und Gesandte aus fernen Ländern, und die Bewirtung erstreckte sich bis auf das gemeine Volk. Den Späteren erschien die Regierung dieses Kaisers, der im Land den Namen Ming, der »Glänzende«, führte, wie ein Goldenes Zeitalter. Doch im Übermaß des Genusses erlahmten diesem Herrscher mit der Zeit die Kräfte; umgarnt von einer schönen Frau ließ er die Zügel in die Hände ihres Verwandtenklüngels gleiten, und als der Kaiser sich nun anschickte, einen Militärgouverneur fremdstämmiger Abkunft, der ihm zu mächtig geworden war, zu beseitigen, da sah der Verräter die längst erlauerte Gelegenheit gekommen, das Haus Tang mit seinem verweichlichten Hof wegzufegen und selbst eine neue Dynastie zu gründen. Gegen Ende 755 erhob er sich in seinem Machtbereich in der Gegend des heutigen Peking, zog sengend und brennend über den Gelben Strom und hatte in kürzester Frist die östliche Hauptstadt Lo-yang eingenommen. Bald hatte er auch Tschang-an in der Hand und ließ sich als Kaiser ausrufen. Hsüan-dsung mit seinem Hof hatte inzwischen Hals über Kopf die Flucht ergriffen und es unterwegs zulassen müssen, dass seine erbitterten Soldaten die schöne Yang, der allein sie die Schuld an dem ganzen schweren Unglück zuschrieben, erdrosselten. Er selbst dankte ab und überließ die Nachfolge seinem Sohne Su-dsung. Diesem gelang es denn auch bald, die erste Kraft des Aufstandes zu brechen, zumal da An Lu-schan, der Aufrührer, seit der Einnahme von Lo-yang an Syphilis erblindet und seiner selbst nicht mächtig, schon Anfang 757 von einem rachsüchtigen Untergebenen erschlagen worden war.

Aber die Blüte des Tangreiches war dahin. Die Verheerungen waren

ungeheure, die Finanzen des Hofes zerrüttet, da und dort brachen neue Aufstände aus. Bevor der tüchtige und ernstgesinnte Su-dsung ihrer Herr wurde, starb 762 sein gramgebeugter Vater, und er selbst folgte ihm nur wenige Wochen später in den Tod. Auf uigurische Hilfstruppen gestützt, konnte sein Sohn und Nachfolger Dai-dsung die Ruhe wiederherstellen. Um die Militärgouverneure der Grenzgebiete in Schach zu halten, setzte er solche auch in den inneren Provinzen ein und stattete sie mit zivilen und Finanzvollmachten aus, womit zwar für den Augenblick

geholfen, für die Folgezeit aber der Übergang der Staatsgewalt vom Kaiserhaus auf die Territorialmächte, also die Auflösung des Reiches vorbereitet war. Die chinesischen Geschichtsschreiber beurteilen Dai-dsung als einen Herrscher von mittlerer Begabung und rechnen es ihm immerhin als Verdienst an, den Unruhen, die sich seit der Erhebung des Militärgouverneurs An Lu-schan neun Jahre lang hingezogen hatten, ein Ende bereitet zu haben.

Wenn der Zen-Meister Hui-dschung in Nan-yang seit dem Jahr 734 ständig Besuche aus der östlichen Hauptstadt Lo-yang erhielt, so dürfen wir annehmen, dass der Wellenschlag der Ereignisse an Kaiser Hsüan-dsung's Hof auch in die Stille seines Klosters gedrungen ist. Von An Lu-schan's Erhebung war auch der Bezirk Nan-yang betroffen, und man legte dem alten Meister nahe, zu fliehen. Er aber blieb, wie und wo er war, und als Aufständische mit Schwertern auf ihn eindrangen, da verharrte er, »wie in eine blaue Wolke der Unzugänglichkeit eingehüllt«, auf seinem Sitz und »zeigte in Worten und Mienen nicht die geringste Unruhe«, so dass der Anführer, von der hohen Grazie dieser zenmäßigen Unberührtheit ergriffen, ihn als Meister verehrte und ihm Schülerdienste erwies. So ist es begreiflich, wenn nach der Katastrophe Hui-dschung's Ansehen beim kaiserlichen Hof noch weiter stieg. Im Jahr 761 lud der Kaiser Su-dsung den nun bald Hundertjährigen durch ein ehrerbietiges Schreiben in rücksichtsvollster Weise ein, nach seiner Residenz in Tschang-an zu kommen, die Leitung des Klosters »zum tausendfachen Glück« zu übernehmen und Lehrvorträge zu halten. Hui-dschung folgte der Aufforderung, wurde auch im kaiserlichen Palast mit höchsten Ehren empfangen und redete hier, wie er es gewohnt war, frei und unverblümt von der rechten Art, Menschen zu lenken und ein Land in Ordnung zu halten, so eindringlich, dass ihm der Kaiser während des Zuhörens vor innerer Bewegung immer näherrückte. Beim Abschied, als der Meister wieder fort fuhr, setzte er sich sogar zu diesem auf den Wagen, so dass die Hofbeamten an solchem Verstoß gegen das Zeremoniell Ärgernis nahmen. Doch Su-dsung verordnete, dass Hui-dschung auch künftig von allen derartigen Bestimmungen entbunden sein und die Freiheit haben solle, sich jederzeit auf der Sänfte bis ins Innere des Palastes hereintragen zu lassen.

Das blieb auch so, als ein Jahr später dieser Kaiser gestorben war und sein Sohn Dai-dsung dem Meister ein anderes Kloster, »Wohnung des

Lichts« genannt, zum Sitze angewiesen hatte. Als Meister und Berater des Landesherrn hieß Hui-dschung jetzt der Landesmeister Dschung. Es fielen ihm als solchem allerlei Aufgaben zu. So wird erzählt, wie er einmal einen Sonderling, der sich dem Hof als Alleswisser empfohlen hatte, ein andermal einen, der sich der Kunst des Gedankenlesens rühmte, durch verblüffende Fragen in kürzester Frist als Schwindler entlarvte. Wichtiger als das war, dass er den Auftrag erhielt, die ungenügend kontrollierte

Menge derer, die sich, ob würdig oder unwürdig, dem Mönchtum ergeben hatten, zu sichten, und daraufhin zehntausend Insassen der maßgebenden Klöster des Reichs die staatliche Bestätigung erteilte.

Im übrigen wird man annehmen dürfen, dass für Su-dsung's Sohn Dai-dsung das Verhältnis zwischen Kaiser und Landesmeister nicht von derselben Innigkeit mehr war wie für seinen Vater. Die Ehrerbietung, die er jenem entgegenbrachte, hielt er wohl mehr für übernommene Schuldigkeit, als dass sie von derselben Überzeugung getragen gewesen wäre. Nur um diesen Dai-dsung kann es sich bei der in unserem Beispiel erzählten Begegnung handeln. Wenn der Text statt dessen Su-dsung nennt, so muss man annehmen, dass schon Hsüä-dou sich im Namen versehen hat. Sonst hätten die Späteren den Irrtum schwerlich stehen lassen. So aber begnügten sie sich mit einem berichtigenden Einschub.

Zum Verständnis des Beispiels

Wie im vorhergehenden Beispiel der alte Hsiang-lin sich vor seinem Ende noch von dem Präfekten seines Bezirks verabschiedet, so hat das zweihundert Jahre zuvor schon der Landesmeister Hui-dschung bei dem Herrscher des Reiches getan. Wir stehen im Jahr 775, und Dai-dsung ist jetzt neunundvierzig Jahre alt. Sicher empfängt er den Mann, den schon sein Großvater geschätzt, zu dem sein Vater als geistlichem Führer aufgeschaut hat, mit geziemender Ehrerbietung. Und wenn nun davon die Rede ist, dass der greise Meister hier zum letzten Male erscheint, so besinnt er sich alsbald darauf, was er als Kaiser dem ersten Geistlichen des Landes schuldig ist: er wird ihn nach seinem Tode ehren, ihm irgendein Denkmal setzen müssen. »Was soll nach hundert Jahren sein?« Das ist zwar schonend ausgedrückt, denn in China vermeidet man es überhaupt, den Tod beim Namen zu nennen. Aber eben darum versteht man auch genau, wie es gemeint ist. Yüan-wu trifft es wieder, wenn er dazu bemerkt: »Er kratzt sich schon im voraus und wartet, bis es juckt.« Er setzt sich über den Tod des Meisters, der unmittelbar bevorsteht, einfach weg,

»heckt Pläne aus, entwirft Modelle«. Den Kaiser trennt vom Meister eine Kluft, ähnlich jener, die zwischen Wu von Liang und Bodhidharma sich im ersten Beispiel auftat.

An was für »Pläne und Modelle« Dai-dsung denkt, ist nach den Zeitumständen nicht schwer zu erraten. Für die posthume Ehrung eines hohen Geistlichen ist im Umkreis des Buddhismus die allgemeine Form von Indien her längst durch die Sitte festgelegt. Man ehrt einen Buddha oder Heiligen, indem man über seinen sterblichen Resten einen Stupa errichtet, und ein großer Stupa ist in China das, was wir mit einem von den Portugiesen hergebrachten Wort etwas dilettantisch Pagode nennen. Dilettantisch, weil wir mit Pagode nur die Vorstellung einer bestimmten architektonischen Form verbinden, nicht aber den allgemeinen Sinn des Mahnmals über den Gebeinen oder doch Reliquien eines Heiligen. Der

buddhistische Stupa, in der Pâlisprache Thûpa genannt (woher bei uns auch schon der Ausdruck Tope in Gebrauch stand), war ursprünglich ein schlichtes kuppelförmiges Grabdenkmal, hat sich dann aber unter dem Einfluss des Klimas und des Kunstgeschmacks in den verschiedenen Ländern Asiens zu Gebilden mannigfachster Art entwickelt und vor allem in China, Korea und Japan die uns geläufige Pagodenform eines Turmes mit Gesimsen oder gar Zwischendächern über jedem einzelnen Geschoß angenommen.

An einen Stupa dieser Art also denkt der Kaiser Dai-dsung höchst wahrscheinlich schon von vornherein, wenn er den Meister taktlos fragt, wie er ihn später ehren solle. Was wird der greise Hui-dschung darauf sagen? Yüan-wu stellt sich besorgt, ob dieser sich durch solch ein Angebot nicht doch beirren lassen könnte. Und fast hat es den Anschein, als sorge er sich nicht umsonst. Denn dem Wortlaut seiner Antwort nach geht der Landesmeister dem Kaiser nun wahrhaftig auf den Leim. Er bittet ihn im gleichen Ton geschäftsmäßiger Verhandlung genau um das, was jener bereits halb erwartet: um einen Stupa, eine Pagode. Merkwürdig ist nur die Bestimmung, die er beifügt: sie soll »nahtlos« sein, also ohne Nähte oder Fugen, ungefügt aus einem Stück. Kein kompliziertes Turmgebäude, wie sonst die herrlichen Pagoden, die Zierde der Landschaft, sondern etwas ganz Einfaches, ohne irgendwelche besonderen Teilstücke. Aber doch immerhin ein Stupa, ein heiliger Bau, welcher der ganzen Gegend eine neue Weihe gibt. Dahinter steckt ein Rätsel, und wenn man bedenkt, in welchen Hintergründen ein Zen-Meister lebt, so wird es erst recht rätselhaft. Der nimmt es mit dem Ausdruck ungenäht genau. Für ihn gibt es auf der weiten Welt keinen Baustoff ohne Nähte. Auch ein Baumstamm ist aus Fasern zusammengesetzt, auch ein Obelisk aus Körnchen gefügt.

Nun, jedenfalls ist auch dem Kaiser eine nahtlose Pagode noch nicht vorgekommen. Offenbar, denkt er, handelt es sich um ein neues Modell. Wie gut, dass er die Angelegenheit rechtzeitig zur Sprache gebracht hat. So kann er den Meister selber fragen. Der muss es ja am besten wissen. Also: bitte um den Bauplan! Und Yüan-wu, nun bei der Partei des Kaisers, stimmt herzhaft zu. »Gut so, nur heraus mit dem Dokument!«

Aber der Meister hat leider keinen Plan mitgebracht. Auch frei aus dem Kopf kann er ihn nicht beschreiben. Er sitzt nur lange schweigend da

und fragt am Ende gar den Kaiser: Hast du es begriffen? Yüan-wu in seiner Ironie wird immer beißender. Er vergleicht den schweigenden Meister mit einem Bösewicht, der in seiner Kerkerzelle nur immer auf neue Listen verfällt. Wo er selbst es nicht beschreiben kann, tut er, als müsste es der Kaiser wissen. Er ist ein Schwindler, der die Menschen an der Nase herumführt.

Für den Kaiser war es ohne Frage eine peinliche Szene, wie der Meister, statt den Plan der nahtlosen Pagode zu beschreiben, einfach vor ihm saß und schwieg. Dass aber dieses Schweigen ihn auf irgendeinen neuen

Gedanken gebracht hätte, dazu war er nicht der Mann. Auf die Frage, ob er verstanden habe, hat er nur sein ehrliches Nein. Und Yüan-wu, immer noch auf seiner Seite, freut sich darüber: »Ein Glück, dass er es nicht versteht!« Ja, er findet das Nein des Kaisers noch viel zu zahm und meint: »Eigentlich hätte er dem Meister härter zusetzen und ihm den Mund mit Reif stopfen sollen; so wäre es erst richtig gewesen!«

Der greise Hui-dschung hat nun weiter nichts mehr auf dem Herzen. Er war auch nur gekommen, um sich für dieses Leben zu verabschieden. Wenn sein Schweigen dem Kaiser nichts hat sagen können, dann weiteres Reden noch viel weniger. Aber immerhin hat er dem Kaiser etwas von einer nahtlosen Pagode vorgespiegelt, und dieser hat ihn um den Bauplan dazu gebeten. So bleibt nichts übrig, als den neugierigen Herrscher zu vertrösten. Mein Schüler Dan-yüan, sagt er, den ich zu meinem Nachfolger bestimmt habe, der weiß über die nahtlose Pagode genau Bescheid. Er kann den Bauplan frei aus dem Kopf beschreiben.

Yüan-wu hat auch dazu wieder seine Glossen. Teils stellt er sich auf Dai-dsung‘s Seite und fasst Hui-dschung's Vertröstung als leisen Hohn auf, den der Kaiser sich nicht hätte gefallen lassen sollen. Umgekehrt setzt er dann an dem Meister aus, er sei zu milde vorgegangen: Warum gibt er dem Kaiser nicht das Futter, das ihm gehört? Warum verzichtet er nachlässig darauf, den letzten Stein, den er im Spiel noch hat, aufs Brett zu setzen?

Wie dem nun sei, der Landesmeister Dschung tritt jetzt vom Schauplatz in den Hintergrund. Er »geht in die Verwandlung über«. Der Ausdruck ist in diesem Fall besonders angebracht. Denn ist der Meister nun auch tot, so bleibt doch sein Rätselwort und beschäftigt den Kaiser nun erst recht. Das führt zum zweiten Auftritt unseres Beispiels, in welchem Hui-dschung’s Schüler Dan-yüan dem Kaiser den Sinn der »nahtlosen Pagode« erläutert.

Yüan-wu in seinen Zwischenbemerkungen schüttelt den Kopf über den Kaiser, der doch nun Zeit gehabt hätte, über seine letzte Begegnung mit Hui-dschung gründlicher nachzudenken. Schade, sagt er, dass der Kaiser noch immer nicht auf den Gewichtstein an der Waage achtet und statt dessen auf das Sternlein am Drehpunkt des Waagbalkens starrt. So wird ihm auch Dan-yüan's Erklärung wenig helfen. Dieser

Dan-yüan ist ja nur »der Sohn, der das Geschäft des Vaters weiterführt«. Und wenn Dan-yüan in der Erklärung weitergehen will als der verstorbene Meister, so wird er das nur können, indem er aus dessen reiner Höhe »ersten Ranges« »auf den zweiten oder dritten Rang heruntersinkt«, d. h. indem er in Bildern redet, die doch auch wieder nicht zu fassen sind.

Dan-yüan antwortet dem Kaiser mit einer Strophe von vier Versen, auf welchen so sehr das Hauptgewicht liegt, dass vom Kaiser nachher kein Wort mehr verlautet. Sie stellen eine Vision dar, die in der Unvorstellbarkeit ihrer ebenso farbenprächtigen wie farblos durchscheinenden Bilder

deutlich an die sublime Schau geistiger Welt erinnert, wie sie in den sogenannten Blumenschmuck- oder Avatamsaka-Sutren (auch Gandavyûha genannt) vor dem inneren Auge des Lesers aufsteigt. Man kann aus der Verwandtschaft beider erschließen, wie stark sich die Zen-Meister des achten Jahrhunderts mit jenen an Höhenflug des Gedankens alles überragenden Schriften des Mahâyâna-Buddhismus beschäftigt haben. Hier entfaltet sich eine Geisteswelt hoch über unserem Raum, die doch jeden Ort des Raumes in sich schließt, jenseits aller Zeit, und diese doch von Augenblick zu Augenblick umfassend. Sie ist in sich vollkommen leer, es ist hier nichts mehr übrig, was sich von etwas anderem unterschiede. Und doch enthält sie alles, was jemals unsere Sinne an Erscheinungen in Form und Farbe unterscheidend aufzufassen fähig sind. Hier herrscht vollkommene Stille, und in ihr ist doch alles unablässige Bewegung.

Ähnlich reihen sich auch in Dan-yüan‘s Versen die Bilder aneinander: sinnlich greifbar und doch ungreifbar. Ein fassbares Gesamtbild ist aus ihnen schlechterdings nicht zu gewinnen. Aber gerade so führen sie über das Vorstellbare hinaus in das Unvorstellbare der »nahtlosen Pagode«. Denn letztlich ist auch diese nichts anderes als die Geisteswelt der Blumenschmuck-Sutren, die eine wahre Wirklichkeit, um die allein das Sinnen des dem Tode nahen Landesmeisters kreiste.

Schon mit dem ersten Vers bricht Dan-yüan jedem Versuch, sich die nahtlose Pagode als ein im Raum begrenztes Bauwerk vorzustellen, die Spitze ab:

»Von Hsiang steht sie im Süden, von Tan reicht sie nach Nord.« Das geht allerdings von Raumbegriffen aus, genauer vom Zentrum des südlichen China in der Provinz Hunan. Dort fließt von Süden her der sagenumwobene Hsiang-kiang nordwärts zum großen Dung-ting-See und berührt, ehe er in diesen mündet, die Provinzhauptstadt Tschangscha die unter der Tang-Dynastie den Namen Tan-dschou führte. Warum Dan-yüan gerade diese Gegend nennt, ist nicht ganz klar. Es liegt aber die Vermutung nahe, dass sie ihm als wichtigster Brennpunkt der Zen-Bewegung erschien, um so mehr als damals bei Heng-yang am Hsiang der Meister Schi-tou wirkte, welcher zwar etwas jünger war als Hui-dschung, aber gerade jetzt neben dem im benachbarten Kiangsi lehrenden Großmeister Ma die meisten Schüler

anzog. Die uns bereits bekannten Meister Dö-schan, Dung-schan, Hsüä-feng, Yün-mën und Fa-yän gehören alle zu den von Schi-tou ausgehenden Zweiglinien der Zen-Tradition.

Bis hierher also ist das Bild geographisch deutlich. Hsiang bezeichnet die südliche, Tan die nördliche Gegend des östlichen Hunan. Aber wo steht nun Hui-dschung's nahtlose Pagode? Vom südlicheren Hsiang in südlicher, vom nördlicheren Tan in nördlicher Richtung. Das ist gerade als sagte man: südlich des Rheinlands und nördlich von Köln. Mit Recht bemerkt Yüan-wu: »Das lässt sich auch nicht besser greifen, als die nahtlose

Pagode! Was wollen sie eigentlich, diese zwei, diese drei? Halb sieht man's und halb sieht man's nicht!«

Hsüä-dou aber fühlt sich bewogen, wieder einmal eine Ausnahme zu machen und schon diesen Teil des Beispiels mit eigenen Bemerkungen zu begleiten. Die Bilder, die Dan-yüan vor dem Kaiser von der nahtlosen Pagode seines Meisters hinzaubert, sind derart unvorstellbar, dass Hsüä-dou es für gut hält, den Betrachter aus dem Schweifen seiner Phantasie sofort zur nüchternen Besinnung zurückzurufen, damit er sich nicht allzuweit verliere. Dan-yüan's Pagodenplan, so denkt und will er sagen, ist wundervoll und völlig richtig; nur will er ganz konkret verstanden sein. Darum lautet Hsüä-dou's erste Bemerkung:

»Eine Hand allein ins Blaue klatscht nicht. «

So war es schon beim alten Landesmeister, als er den Kaiser bat, ihm dereinst eine nahtlose Pagode zu errichten. Das war ein Schlag ins Blaue, dem keine andere Hand entgegenkam, ihn klatschend aufzufangen. Auch dem Kaiser ging es nicht besser mit seiner Frage. Und zwischen ihm und Dan-yüan wiederholt sich nun dasselbe. Der Kaiser aber ist ja nur Vertreter für den gewöhnlichen Verstand überhaupt. Für diesen sind die Worte aller Meister Schläge ins Blaue mit der einen Hand, und die Bilder, die sie entwerfen, Phantasien Blinder. Und Yüan-wu, indem er für den gewöhnlichen Verstand Partei nimmt, schließt auch Hsüä-dou in den Vorwurf ein und sagt zu dessen Bemerkung: »Ein blinder Blindenführer«. Bei diesem Achselzucken lässt er es bewenden. Denn das weiter ist Sache jedes einzelnen. Es kann immer einmal sein, dass einer in plötzlichem Verständnis mit der eigenen Hand einschlägt und dass dann in einem einzigen Schall beides hörbar wird: der stumme Ton in der Handbewegung des Meisters und derjenige, der in der eigenen Hand unerlöst geschlummert hatte.

Nun Dan-yüan's zweiter Vers: »Ist lautres Gold darin und füllt das Reich von Ort zu Ort. «

So unfassbar wie der Ort der nahtlosen Pagode, so unvorstellbar ist ihr Inhalt bzw. das Material, aus dem sie besteht: Gold allüberall, das Kostbarste, was es auf Erden gibt. Es ist, je nachdem man es ansieht, beides: die letzte, einzige Wahrheit, die eigentliche, einzige

Wirklichkeit, und ebenso auch die Erkenntnis derselben, die Buddhaschaft. Dieses Höchste aller Güter ist nirgends zu sehen und doch überall. »Oben im Himmel, unten auf der Erde«, sagt Yüan-wu, wendet sich aber sofort auch wieder ernüchternd ab: Dass alles voller Gold sei - »davon hat man noch nie gehört! Wer behauptet das eigentlich? «

Hsüä-dou aber bricht gleich aller Schwärmerei, die sich an das Bild einer goldenen Pagode heften könnte, energisch die Spitze ab und führt diese ganze Herrlichkeit zurück auf den Ort, wo allein sie ihren Grund und ihre Quelle hat: auf den entsagungsvollen Wandel in der Nachfolge Buddhas, den nichts so deutlich kennzeichnet wie der Pilgerstab: »Ein Stecken Naturholz frisch vom Bergwald«. Die goldene Pagode ist nichts

anderes als Zen, und das im ursprünglichsten, eigentlichsten Sinn genommen. Darum nennt Hsüä-dou absichtlich nicht den sorgfältig gearbeiteten Pilgerstab mit dem kunstvollen Aufsatz und seiner reichen Symbolik, sondern den einfachsten Stecken Naturholz, und Yüan-wu fügt hinzu: »Einfach abgerissen I« Denn die nahtlose Pagode wäre auch damit falsch gedeutet, dass man sagte: Der Landesmeister wollte also dem Kaiser nahelegen, vor allen Dingen die Zen-Bewegung, ihre Klöster und ihre Wirksamkeit zu fördern. Das hat Yüan-wu im Sinn, wenn er von Hsüä-dou sagt: »Aber das heißt ja auch wieder, Pläne aushecken und Modelle entwerfen.« Mag der Kaiser die nahtlose Pagode in diesem Sinn verstehen. Das ist eine irdische, weltliche Angelegenheit. Was der Landesmeister damit im Sinn hat, ist ganz etwas anderes.

Wieder ein anderes Bild bringt der dritte Vers Dan-yüan's:

»Unter schattenlosem Baum ein Schiff, nimmt alle mit.« Unwillkürlich steigt hier die Vorstellung des Großen Fahrzeugs, Mahâyâna, auf, das alle Lebewesen aufnimmt, um sie aus dem Wirrsal des Samsâra in die Stille des Nirvâna zu befördern. Der schattenlose Baum, unter dessen weit ausladendem Geäst dieses große Schiff dahinfährt, wäre dann wohl das GESETZ der ewigen Wahrheit, wie der Buddha es verkündet hat. Es ist eine gegliederte Einheit, wie ein Baum, unendlich verzweigt, alles übergreifend. Und weit entfernt, Lichtstrahlen aufzuhalten, dass er Schatten würfe, ist dieser Baum mit allen seinen Zweigen selber Licht. So gibt es auf dem großen Schiff, das alle mitnimmt, eine schöne Fahrt. Und Hsüä-dou stimmt dazu mit ein: »Die Meere ruhig, die Ströme rein.«

Sofort aber fährt ihm Yüan-wu dazwischen mit seinem Widerspruch: »Ringsum weit ein wogendes Meer; Wellengischt schlägt zum Himmel!« Nirvâna und Samsâra sind, so unbegreiflich es auch scheint, ein und dasselbe. Erdenjammer und Seligkeit hängen untrennbar zusammen. Wer sich aus der Seligkeit des Nirvâna einen Rausch oder ein Ruhepolster macht, der ist schon auf dem Irrweg. Die Fahrt auf dem Fahrzeug des Heils, das alle zur Buddhaschaft führt ist gar nichts anderes als der unerbittliche Alltag dieses Erdentals.

»Im Glassaal oben wissen sie von Meistern nicht ein Wort. «

In diesem vierten Verse endlich kehrt die Schau zum Bild der Pagode

zurück. Dort ist das oberste Geschoß ein gläserner Saal: der Sitz der reinen, lauteren Erkenntnis. Wer aber meinte, hier seien nun Meister, Bodhisattvas und Buddhas versammelt und strahlten in unnahbarer Heiligkeit und Majestät, der wird zu seinem Erstaunen finden, dass man dort von solchen hohen Titeln gar nichts weiß. Da gibt es auch keine besonderen Bekanntschaften und Berühmtheiten, auf die man sich berufen könnte, da werden keine Namen genannt. Man baut da also keine Pagoden für Landesmeister und große Männer. Darum hat es auch keinen Sinn, Pläne dafür zu entwerfen.

»Und damit«, schließt Hsüä-dou, »hat er es erschöpft«. Der Kaiser weiß jetzt, wie er daran ist. Dan-yüan hat ihm für die nahtlose Pagode, die der

Landesmeister Dschung sich erbeten, den richtigen Plan gezeichnet. Sie ist so anspruchslos und anspruchsvoll zugleich, wie Hui-dschung selbst es war. Sie will nichts anderes besagen als die Antwort, die er seinen Schülern gab, als sie ihn kurz vor seinem Tod noch um ein letztes Wort gebeten hatten. »Der Buddha«, sagte er, »hat eine klare Lehre hinterlassen. Übt euch in ihr! Dann bleibt ihr von Verwirrung frei. Was brauche ich da noch zu sagen? « Kurz darauf, nach Mitternacht, am 9. des chinesischen zwölften Monats 775, trat eine Lähmung auf der rechten Seite ein, und ohne irgendwelche Sorge um das eigene Befinden, entschlief er ruhig. Der Kaiser verlieh ihm einen hohen Ehrentitel, der ganze Hof trauerte um ihn, die Gebeine wurden nach dem Bezirk Nan-yang überführt und dort bei seiner einstigen Klause im Tang-dsi-Tal feierlich bestattet. Zu seinem bleibenden Gedächtnis endlich ließ der Kaiser Dai-dsung auf Staatskosten eine prächtige Pagode erbauen. Die nahtlose Pagode, die der Landesmeister sich erbeten hatte, war das aber nicht.

Zum Gesang

»Pagode ohne Naht.« - Von des Landesmeisters Hui-dschung nahtloser Pagode ist hier alles abgefallen, alles Gerede, alles Verstehenwollen und Rätseln. Rein wie in Hui-dschung's eigener Vision stellt Hsüä-dou sie hin. Sie ist nicht dies und ist nicht das. Aber was ist sie nun? Schon dass Hsüä-dou sie hier nennt, gibt Yüan-wu Anlass, ihn zu rügen - »Was sagt er da ?« Nun hat sie schon die erste Naht, und die ist, wie man es nehmen will, hauchfein oder riesengroß.

»Aber schwer zu sehn!« - Hui-dschung's nahtlose Pagode ist ein Geheimnis, das sich hinter dem bunten Schleier sichtbarer Erscheinung und zeitlichen Geschehens streng verborgen hält. Es ist in allen Erscheinungen drin, ist ihr wahrer Kern, ihr Wesensgrund und ihr Gesetz; aber niemals sondert es sich von ihnen ab und tritt als sichtbare Gestalt heraus. Auch wer sie sieht, kann sie nur in der Fülle der Erscheinungen und durch sie hindurch wahrnehmen. Eben diesen Punkt nimmt Hsüä-dou ganz besonders wichtig, und zwar deshalb,

weil er für die Stellung eines Menschen zu den wechselreichen, mühevollen Aufgaben des Alltags von entscheidender Bedeutung ist. So fährt er denn mit einem neuen Gleichnis fort, das doch dasselbe Rätsel nur von anderer Seite her beleuchtet:

»Den blauen Drachen duldet's nicht in klaren Wassers Grund.« - Auch der blaue Drache ist solch ein geheimnisvolles Wesen. Man bekommt ihn nie zu sehen. Sorgsam meidet er die ruhigen, durchsichtigen Gewässer und hält sich nur in solchen auf, in die kein Blick hinunterdringt. Yüan-wu sagt es deutlicher: er ist im sturmbewegten Meer zu Hause. Auf das Gleichnis von der Pagode übertragen bedeutet also dieses Bild: die sturmbewegte See ist der nahtlosen Pagode eigenes Gesicht, so, wie es sich uns täglich zukehrt. Man kann dem Lärm und Streit der Welt und ihrem namenlosen Leid nirgends entfliehen. Eine Stätte ungestörter Ruhe

und ungetrübten Friedens gibt es nicht. Beschaulichkeit allein für sich ist trügerisches Glück. Wer meint, sie stille für sich selig zu genießen, dem wird sie selbst gar bald zum Gift.

Das sind auf dem Boden des buddhistischen Mönchtums sehr bemerkenswerte Worte. Sie korrigieren das so weit verbreitete Missverständnis, welches im Buddhatum nur Abkehr von der Welt und untätige Beschaulichkeit vermutet. Bei Hsüä-dou jedenfalls ist davon nichts zu spuren. Und Yüan-wu stimmt ihm nicht nur bei, sondern beruft sich obendrein auf seinen einstigen Lehrer Fa-yän, der bekennt, dass ihm von allen Versen Hsüä-dou's gerade dieser hier der liebste sei. Und dass Hsüä-dou gerade diesen Punkt so klar herausstellt, führt er mit Recht auf dessen Güte und Barmherzigkeit zurück. Es geht ihm um den Glauben und das wahre Glück der Seinen, dass sie an dem, was ihnen von der Seligkeit der Buddhaschaft von anderen gepredigt wird, nicht irre werden, weil die bittere Wirklichkeit des Lebens so ganz anders ist. Denn nirgends als in dieser bitteren Wirklichkeit bewährt die Buddhaschaft ihr Licht und ihre Wahrheit. Ist die sturmbewegte See, wie vorhin gesagt wurde, der Pagode eigenes Gesicht, so wie es sich uns zukehrt, so ist die Pagode umgekehrt der sturmbewegten See verborgenes Gesicht, wie es dem Licht der glaubenden Erkenntnis sich enthüllt.

»Sie steigt in fernste Höhen, sie wächst ins weiteste Rund«. - Mit den drei ersten Versen hat Hsüä-dou das gesagt, was ihm zur Rühmung des Landesmeisters Hui-dschung und seines Schülers Dan-yüan nötig schien. Mit den drei nächsten unternimmt er es nun selbst, die »nahtlose Pagode« von der andern Seite her zu betrachten. Denn so verborgen das Geheimnis letzter Wahrheit ist, so offen liegt es doch vor aller Augen. Die Pagode ohne Naht erfüllt alles, umschließt alles. Aber nur sich nicht daran berauschen, will Yüan-wu sagen, wenn er alsbald warnt: »Werde mir keiner schwindlig! Was willst du machen, wenn es dir vor den Augen schwimmt? Dein ganzer Leib muss Auge sein! Auch so erreichst du es nur stückweise.«

»Sie gibt sich den Menschen schon immer zu sehen, und noch zu jeder Stund.« - Und Hsüä-dou's letztem Vers hält er entgegen: »Wie sollen Blinde sie denn sehen? Hast denn du selber, Meister Hsüä-dou, sie mit deinem Blick erspäht?«

Neunzehntes Beispiel

Djü-dschi's Finger-Zen

Hinweis

E

S steigt ein Stäubchen in die Höhe: die ganze Erde ist darin befasst. Es geht ein Blümchen auf, und eine Welt entsteht.

Die Frage ist nur nach so etwas wie dem Zeitpunkt, an dem das Stäubchen noch nicht aufgestiegen, das Blümchen noch nicht aufgegangen ist: wie bekommt man diesen in den Blick?

Darum heißt es: Wie man einen Strang mattdunkelgrüner Seide zerschneidet: ein Schnitt, der ganze Strang ist ab. Wie man einen Strang von Seidenfäden in das Färbebad mattdunkelgrüner Miscanthusgräser taucht: einmal eingetaucht, ist schon der ganze Strang gefärbt.

Nur dass es jetzt gilt, das Gewirr von Schlingranken zu durchhauen, den im eigenen Haus verborgenen Schatz herauszuholen, damit er allerorts dem Hohen wie dem Niedrigen entspreche, nach vorne wie nach hinten nichts verfehle, und so in jedem Fall an jedem Menschen sich offenbar bekunde.

Falls es bei dir etwa noch nicht soweit gekommen ist, so sieh dir, was nun folgt, so an, dass du es fassen kannst!

Das Beispiel

Wir legen vor:

Der Ehrwürdige Djü-dschi**1** hatte die Gewohnheit, auf jede Frage, die ihm jemand stellte, nur den Finger aufzuheben.

Zwischenbemerkungen zum Beispiel

»Der ehrwürdige Djü-dschi, so oft ihn jemand etwas fragte« - Was wird auch der [auf eine Frage] zu erzählen haben! - Solch schwachsinniger Stümper!

» .. hob nur den Finger auf« - Dieser alte Chinese! Tut gerade so, als wolle auch er den Menschen in der weiten Welt die Zunge abschneiden. - Er reißt sie ihnen wahrhaftig aus!

Erläuterung des Beispiels

Wer das Verständnis bei dem aufgehobenen Finger sucht, kehrt Djü-dschi undankbar den Rücken. Wer zum Verständnis nicht den aufgehobenen Finger ansieht, macht es wie einer, welcher rohe Erzkörner in die Gußform schüttet.

Versteht ihn einer, macht er so; versteht ihn einer nicht, so macht er auch so. Kommt einer hoch daher [auf Überwärtiges gerichtet], macht Djü-dschi so; kommt einer niedrig [auf das Niedrige gerichtet], macht er auch so. Ist einer richtig, macht er so; hat einer unrecht, macht er auch so.

Darum sagt ein Meister**2:** »Kaum steigt ein Stäubchen in die Höhe, so ist die ganze Erde schon darin befasst. Es will ein Blümlein sich erschließen, und eine Welt entsteht.« [Und im Avatamsaka- oder Blumenschmuck-Sutra heißt es von dem königlichen Löwen, auf dem Manjushrî , der große Bodhisattva, reitet:] Auf der Spitze jedes seiner Haare erscheint ein neuer Löwe; und wiederum auf jedem dieser Löwen Milliarden von Haarspitzen.

Yüan-ming [oder Yüan-mi, einer der vier Schüler Yün-mën's, welche Yüan-wu in der Erläuterung zum 6. Beispiel anführt, vgl. VI, S. 116] sagt: »Bei Kälte ist der ganze Himmel und die ganze Erde kalt. Bei Hitze ist der ganze Himmel und die ganze Erde heiß.« Die Erde mit Gebirgen und Gewässern dringt hinunter bis zur Unterwelt. Der dichtgewebte Schleier der vieltausendfältigen Erscheinung erstreckt sich aufwärts über die Milchstraße weg bis zum höchsten Himmel.

Sagt mir einmal: Was ist denn dieses Ding, das solche Wunder fertig bringt? Wenn einer das einmal erkannt hat, braucht er sich über Djü-dschi's Finger weiter nichts Besonderes auszuhecken. Erkennt er's nicht, wird ihm [der Finger Djü-dschi's] so den Weg versperren, dass er keinen Schritt mehr weiter kann.

Der Ehrwürdige Djü-dschi also lebte in Djin-hua im Bezirk Wu-dschou [Provinz Tschekiang]. In seiner ersten Zeit, als er in einer Klause wohnte, war da eine Nonne mit Namen Schi-dji [d. h. Harte Tatsache]. Die kam eines Tages an seine Klause, trat ungebeten ein, ohne auch nur ihren Schirmhut abzunehmen, umkreiste dreimal das Polster, auf dem er in Versenkung saß, stieß bei jedem Schritte ihren Pilgerstab zu

Boden, dass die Messingringe daran klirrten, und sagte: Hast du ein Wort für mich, so werde ich den Hut abnehmen. So fragte sie ihn dreimal. Djü-dschi hatte keine Antwort. Da wandte sich die Nonne, um wieder fortzugehen. Djü-dschi sagte: Der Himmel ist schon abendlich; bleibe hier über Nacht! Die Nonne erwiderte: Wenn du ein Wort hast, werde ich die Nacht über bleiben. Aber wieder hatte Djü-dschi keine Antwort, und so ging die Nonne ihres Wegs.

Da erhob Djü-dschi Klage über sich selbst und sagte: Nun lebe ich dem äußeren Ansehen nach als Mann von Geist und habe doch vom Geiste nichts in mir! Er war so erregt, dass er das unbedingt ins reine bringen

wollte und Anstalten machte, seine Klause aufzugeben und in aller Form auf Wanderschaft zu gehen, um bei den Meistern hin und her Weisung zu suchen. In der Nacht aber erschien ihm der Gott des Berges, auf dem seine Klause stand, und weissagte ihm: Es ist nicht nötig, dass du dich von dieser Stätte trennst. In diesen Tagen wird ein leibhaftiger Bodhisattva kommen und dir, Ehrwürdiger, das GESETZ verkünden. Es ist nicht nötig, dass du fortgehst. In der Tat kam tags darauf der Ehrwürdige Tiän-lung**3** an Djü-dschi's Klause. Dieser hieß ihn ehrfurchtsvoll willkommen und berichtete ausführlich, was ihm am Tage zuvor begegnet war. Tiän-lung, um ihn zu belehren, hob nur seinen Finger. Im selben Augenblick ging Djü-dschi das große Licht auf. Das macht, dass er zu jener Zeit mit gesammeltem Ernst ausschließlich auf diesen Punkt gerichtet war. Und seitdem pflegte er, sooft ihn jemand etwas fragte, nur den Finger aufzuheben.

Tschang-tjing [der Schüler Hsüä-feng’s sagt hierzu: Delikatessen taugen nicht zur Kost für Satte. [Er ist von Hsüä-feng’s und der eigenen Erfahrung so erfüllt, dass er an Djü-dschi's Finger kein Interesse hat.]

Hsüan-scha [ebenfalls Schüler Hsüä-feng’s] sagt: Wenn ich damals dabei gewesen wäre, ich hätte ihm den Finger abgedreht. [Hsüan-scha's Kritik geht über die des Tschang-tjing noch hinaus. Dazu äußern sich nun später zwei seiner Urenkelschüler, Hsüan-djio und Tjing-hsi.]

Hsüan-djio bemerkt: Was will Hsüan-scha damit sagen? Tjing-hsi vom Wolkenheimberg sagt: Wenn Hsüan-scha erklärt, er würde dem Djü-dschi den Finger abgebrochen haben, so braucht man nur zu fragen: Ist er mit Djü-dschi einverstanden oder nicht. Ist er mit ihm einverstanden, warum sagt er wohl, er würde ihm den Finger abdrehen? Ist er nicht mit ihm einverstanden, wo liegt dann bei Djü-dschi der Fehler?

Der erste Meister auf dem Tsau-schan**4** hat gesagt: Die Art, wie Djü-dschi sich seiner Aufgabe entledigt, ist unbeholfen und schnell fertig Er kennt nur einen treibenden Gedanken und nur ein einziges Ausdrucksmittel. Dann klatscht er einfach in die Hände und streicht sich die Handballen ab. Damit verglichen finde ich den Hsi-yüan**5** noch merkwürdiger.

Hsüan-djio [der oben schon erwähnte] sagt nun auch [zu der Bemerkung Tsau-schan's] folgendes: Saget mir einmal: Hatte Djü-dschi überhaupt es recht begriffen? Oder hat er's nicht erreicht? Wieso ist seine Art, sich seiner Aufgabe zu entledigen, unbeholfen und schnellfertig? Wenn er noch nicht begriffen hat [d. h. wenn ihr aus Tsau-schan's kritischer Bemerkung entnehmen solltet, dem Djü-dschi sei das Licht nie aufgegangen], soll das dann auch heißen, dass er nicht imstande war, das schlichte Zen des immer wieder aufgehobenen einen Fingers im eigentlichen vollen Sinne auszuüben? Sagt mir doch einmal: Wohinaus will denn der Meister Tsau-schan eigentlich?

Djü-dschi hätte also damals [bei der Begegnung mit dem Meister Tiän-lung] tatsächlich nichts begriffen. Und dann, nach seiner [eingebildeten] Erleuchtung, wäre er darauf gekommen, auf jede Frage, die ihm einer Stellte, einfach den Finger aufzuheben! Wie war es dann wohl möglich, dass Tausende und aber Tausende es nicht vermochten, ihn in ihr Netz [von Fragen] einzufangen, ihn mit den Schlägen [ihrer Zweifel] zu erschlagen?

Wenn du dich dieses aufgerichteten Fingers bedienst, um ihn zu erklären, dann wirst du, was dieser Alte meint, bestimmt nie zu Gesicht bekommen. Ein Zen von dieser Art ist wohl leicht anzugehen, nur zu verstehen schwer. Aber heute gibt es Leute, die braucht man nur zu fragen, dann heben sie sofort den Finger hoch. Das heißt nur, die Kräfte des Verstandes [für einen Gegenstand, den sie doch nie bewältigen können], unnötig strapazieren. Hier tut es not, durch Mark und Bein und alles Ding hindurchzusehen; so erst gelangst du zum Verständnis.

Djü-dschi hatte in seiner Klause einen Knaben, der ihm diente. Diesen fragte draußen einer aus, wie denn sein Meister andere zu unterweisen pflege. Zur Antwort hob der Knabe seinen Finger aufrecht in die Höhe. Beim Meister zurück, erzählte und beschrieb er ihm die Szene. Da nahm Djü-dschi sein Messer und schnitt ihm diesen Finger ab. Der Knabe schrie laut auf und lief hinaus. Djü-dschi rief ihm einen Ruf nach, und der Knabe drehte den Kopf nach ihm um. Djü-dschi aber hielt den Finger aufrecht in die Höhe. Da wurde es in dem

Knaben weit und offen und er sah alles ein. - Sagt mir einmal: Was für vernünftige Zusammenhänge hat er denn gesehen?

Als Djü-dschi im Begriff stand, in die Verwandlung einzugehen, sagte er zu seiner Bruderschaft: Ich habe von Tiän-lung das Zen des einen Fingers überkommen, habe es tagtäglich ausgeübt und nicht erschöpft. Möchtet ihr es gern verstehen? Damit hob er den Finger aufrecht in die Höhe und verschied[6].

In späterer Zeit stellte der »Einäugige Drache« an den Meister Dau-hsin vom Guo-tai-Zenhof eine Frage. [Er hieß eigentlich Dö-tjiän, war ein Enkelschüler jenes Yän-tou, welcher einst dem Meister Hsüä-feng zum Durchbruch verholfen hatte (vgl. S. 104 und 301 ff.),wirkte in einem Kloster von Djü-dschi's einstigem Wohnort Kinhua und führte jenen Beinamen,

weil er das linke Auge verloren hatte. Von ihm wird im 48. Beispiel, wo er an einem Teegespräch teilnimmt, noch mehr die Rede sein. Ganz in seiner Nähe, in demselben Kloster, in dem drei Generationen früher Djü-dschi selbst das »Zen des einen Fingers« geübt hatte, wirkt zu dieser Zeit Dö-tjiän's älterer Freund Dau-hsin, d. h. Weges Tiefe, als Meister des Zen-Hofes Guo-tai-yüan. Er war ein Enkelschüler Hsüä-feng‘s, und da dieser letztere wie Yän-tou Schüler Dö-schan's gewesen ist, stammen also beide hier genannten Meister von dem gestrengen Dö-schan ab. Dö-tjiän also fragte Dau-hsin:] In früheren Zeiten ging die Rede, Djü-dschi habe immer nur drei Zaubersprüche vor sich hingemurmelt und auf diese Weise es erreicht, an Ruhm all seine Zeitgenosse zu übertreffen. Wie kann man ihm zu Gefallen dieses Gerede von drei Zaubersprüchen widerlegen? Da hob auch Dau-hsin seinen Finger aufrecht in die Höhe. Der Einäugige Drache versetzte: Wenn der heutige Tag nicht wäre, wie hätte ich je mit diesem guten Freund Bekanntschaft machen können? - Saget mir einmal: Was meint er damit?

Bi-mo**7** bediente sich in der Regel einfach eines gegabelten Steckens. Der Ehrwürdige Da-di**8** [d. h. Schlag auf den Boden] führte bei jeder Frage, die man an ihn richtete, einfach einen Schlag auf den Boden aus. Als ihm später jemand seinen Stock versteckt hatte, und dann ein Besucher ihn fragte: Was ist es mit Buddha? verzog er nur den Mund. Auch er hat es sein Leben lang geübt und nicht erschöpft.

Wu-yä**9** sagt: »Der Patriarch, nachdem er erschaut hatte, dass in diesem Land ein geistiges Gefäß zur Aufnahme des Großen Fahrzeugs zu finden war, hat seitdem weiter nichts getan, als dass er das Siegel des Geistes weitergab, und so die Irrtumswege aufgehellt. Für den, der dies einmal erlangt hat, gibt es keine wählerische Unterscheidung mehr von einfältig und weise, von Menschen dieser Welt und Heiligen. Obendrein ist eine Menge Falschheit nie so gut wie ein klein wenig Echtes. Was ein Mann von Geist ist und ein tüchtiger Kerl, der macht jetzt gleich und auf der Stelle Schluss, hört auf, der lässt sofort mit einem Schlag von allem, was ihn bindet, ab; der setzt über den Strom des Wechsels von Geburt und Tod hinüber, lässt das gemeine Maß weit hinter sich. Und wenn es heilige

Schriften oder Worte, fromme Übungen und Bräuche gibt, die ihm so lieb sind wie sein eigen Fleisch und Blut: er trachtet nicht darnach, er hat es in sich selbst.«

Dieser Wu-yä hat sein Leben lang, sooft ihm jemand eine Frage stellte, immer nur gesagt: Bilde dir nichts ein!

Darum heißt es: Siehst du auch nur an einem Punkte durch, so durchschaust du es im selben Augenblick an allen Punkten. Ist dir die Lösung auch nur einer Frage klar, so hast du in demselben Augenblick die Lösung für wohl tausend und zehntausend Fragen.

Aber heute sind die meisten Menschen nicht von dieser Art. Sie lassen ihrem Sinn und Willen hemmungslos die Zügel schießen und legen sich die Dinge nach ihren vorgefassten Meinungen zurecht. Für die sparsame Beschränkung dieser Alten auf den Angelpunkt, auf den allein es ankommt, fehlt ihnen das Verständnis. Kein Wunder, wenn ihr eigenes inneres Triebwerk nie den Schwung zur Wendung findet.

Warum gebrauchte Djü-dschi nur den einen Finger? Ihr müßt wissen: an diesem Punkte zeigt es sich, wie tief er eingedrungen war in das Geheimnis, anderen zu helfen. [Er weiß, will Yüan-wu sagen, dass die Entscheidung frei sein muss und nur von innen kommen kann. Darum verzichtet er auf jedes Wort, hebt nur den Finger aufrecht in die Höhe und stellt damit den Fragenden leibhaftig vor das Höchste, gleichviel, ob dieser es merkt oder nicht.]

Habt ihr Verlangen, die Kraft der Kraftersparnis zu verstehen und zu gewinnen? Hier gilt nun wieder, was Yüan-ming sagt: »Bei Kälte ist der ganze Himmel und die ganze Erde kalt. Bei Hitze ist der ganze Himmel und die ganze Erde heiß.« Die Erde mit Gebirgen und Gewässern stößt in die Höhe oben durch, einsam und steil. Der dichtgewebte Schleier der vieltausendfältigen Erscheinung dringt abwärts in die schroffen Schlüfte. Woher dann hat wohl Djü-dschi das Zen des einen Fingers?

Gesang

Wie er's vorhält und emporhält:

innig lieb ich ihn.

Tat's in weiter Welt dem Alten

einer gleich darin?

Ließ ein Treibholz in die Meere,

Woge nahm es mit,

Trug's bei Nacht zu einer blinden

Seeschildkröte hin.

Zwischenbemerkungen zum Gesang

»Wie er's vorhält und emporhält: innig lieb ich ihn.« - Ein Aussätziger führt den andern am Gängelband. Geht man denselben Weg, dann merkt man erst recht, wie es ist. Aber damit [mit seinem Zen des einen Fingers] verfällt er doch wieder einem einzelnen geistigen Trick, einer einzelnen sichtbaren Geste!

»Tat's in weiter Welt dem Alten einer gleich darin?« - Jawohl, den einen gibt es doppelt und dreifach! - Aber auch die müßt ihr totschlagen.

»Ließ ein Treibholz in die Meere,« - Das ist es, ganz und gar! [Das, was Djü-dschi zu geben hatte, ist in der Tat mit nichts treffender zu vergleichen als mit einem Treibholz auf dem Weltmeer. Was es ist, das ist es. - Einsam steil im höchsten Grade! - Eine zerfetzte Sandale! Wofür soll die noch gut sein?

»Woge nahm es mit, trug's bei Nacht zu einer blinden Seeschildkröte hin.« - Er sucht den Himmel ab und tappt auf der Erde umher. [So ungewiss es ist, ob das Treibholz je auf etwas, dem es nützen könnte, trifft, ebenso ungewiss ist Djü-dschi, ob er mit seinem aufgerichteten Finger je einem Menschen helfen wird, so sehr ihn auch danach verlangt.] - Wo wird das je ein Ende finden [der hoffnungslose Lauf der Welt von einem Irrtum in den andern]? - Und befasst man sich dann mit den Menschen, was kommt dabei heraus? - Dann wird auftragsgemäß verfahren [mit strenger Zucht und Stock]. - Dann treibt man sie in eine Welt, in der kein Buddha ist. - Damit hätten auch wir uns mit einem blinden Chinesen, wie es der Herr Âcârya [Hsüä-dou] ist, befasst. [Wir setzen der Begeisterung des Dichters die rauhe Wirklichkeit der Zen-Schule entgegen.]

Erläuterung des Gesangs

Hsüä-dou versteht sich auf die Dichtkunst und ist in allen ihren Feinheiten bewandert und geschickt. Immer dann, wenn er einen so recht unverdaulichen, ganz eigenartigen öffentlichen Aushang vor sich hat, ist es ihm eine besondere Freude, ihn im Gesang zu rühmen.

»Wie er's vorhält und emporhält: innig lieb ich ihn. Tat's in weiter Welt dem Alten einer gleich darin?« Die Alten verstanden es[10], bald als Gast und bald als Hausherr, bald durch Fragen, bald durch eine Antwort [das, worauf es ankommt, zu beleuchten; aber] diese Art, wie Djü-dschi es den Menschen einfach vors Gesicht hinstellt, zeigt eine ganz besondere Feinheit des Bemühens um der Menschen Bestes. Darum sagt Hsüä-dou: »Wie er's vorhält und emporhält: innig lieb ich ihn.« Saget mir einmal: Was ist es denn, was Hsüä-dou an dem alten Djü-dschi so besonders liebt?

Wer, sagt er weiter, ist seit dem Beginn von Himmel und Erde noch gewesen, der es auch so gemacht hätte? Es ist nur der eine alte Djü-dschi. jeder andere muss sich durch den Wirrwarr verschiedener Verfahrensweisen durchschlagen. Nur der alte Djü-dschi, der allein gebraucht einfach den einen Finger und bleibt dabei geraden Weges bis ins Alter, bis zum Tod.

Die Zeitgenossen freilich verstehen es vielfach falsch und sagen [übertreibend]: Berg und Strom, die ganze Erde ist eitel, leer; der Mensch ist leer, die Dinge sind leer; aber wenn sich auch das ganze Weltall mit einem Male in Leerheit auflöst, dann bleibt doch dieser eine, der alte Djü-dschi. Die bringen's fertig, etwas zu behaupten, was mit der Sache [und mit dem, was Hsüä-dou sagen will], rein nichts zu tun hat.

»Ließ ein Treibholz in die Meere.«Wenn der alte Djü-dschi, um sich der Menschen hilfreich anzunehmen, sich seines aufgehobenen Fingers bediente, so ist das dem Verfahren des Mannes ähnlich, der um einer [irgendwo im Weltmeer schwimmenden] blinden Seeschildkröte zu helfen, ein Treibholz ins Wasser warf.

»Woge nahm es mit, trug's bei Nacht zu einer blinden Meerschildkröte hin.« Im Lotos-Sûtra, dem Saddharma-pundarika-sûtra, steht geschrieben: Es [nämlich der kaum denkbare Glücksfall, dass ein verlorener Mensch das Heil des Buddha findet] ist ähnlich, wie wenn eine einäugige Schildkröte ein Loch in einem Treibholz findet [durch das sie ihren Kopf hindurchstecken kann] und so von der Sorge zu ertrinken befreit wird. Ein Kalyamitra, ein Freund und Mann des Segens, nimmt es mit drachenartig, tigerartig Tapferen auf, führt sie der Welt des Buddha zu [wo man zunächst den Unterschied von Buddha und gemeinem Menschenwesen scharf beachtet], dann werden sie sich gegenseitig Gast und Hausherr [sie wechseln miteinander Frage und Antwort, wobei man auf das Geheimnis stößt, dass alles Unterschiedene doch sich gleich, dass Eines Alles ist und Alles Eins], und bringt auf diese Weise sie in die Welt ohne Buddha, wo sie auf jede Zuflucht in irgendeinem sicheren Port getrost verzichten können.

Erklärungen zum Text

Yüan-wu's Hinweis

Es liegt in diesen Sätzen Yüan-wu's so ungeheuer viel, dass wir auf den Versuch, sie auszudeuten, für den Augenblick verzichten müssen. Andeutend darf darauf hingewiesen werden, dass sie zwei Brennpunkte enthalten: den Kosmos und die Buddhaschaft. Die Buddhaschaft beginnt mit jenem radikalen Schnitt, der mit dem Fadenstrang des Haftens an dem eigenen Ich und seinen Strömen von Gedanken und Gefühlen zugleich den ganzen Kosmos abtrennt. Damit ist der verborgene Schatz im eigenen Haus von dem, was ihn verdunkelte, befreit, er kann als Leuchte nun das Haus erhellen, aber nicht nur dies. Die Leuchte lässt nun auch den Kosmos, vom kleinsten Stäubchen an bis in die fernsten Ewigkeiten, in ihrem eigenen Licht, im Licht der Buddhaschaft, erstrahlen. Ein Panorama von unfasslicher Größe und übersinnlicher Herrlichkeit tut sich auf, der geistige Leib des Buddha, seine Wahrheit, seine Weisheit, sein unverbrüchliches Gesetz erfüllt den Kosmos.

Es ist die Welt, wie sie das Avatamsaka- oder Blumenschmuck-Sutra in kühnen Bildern malt, eine Welt, in der jedes Stäubchen eine Buddhaseele ist und darum die Gestalt der Lotosblume annimmt, so dass, wohin das Auge blickt, Lotosblumen blühen, nur um den Buddha zu verherrlichen. (Wir besitzen dieses Sutra heute noch in keiner Übersetzung; doch gibt Daisetz T. Suzuki im dritten Band seiner »Essays in Zen Buddhism« aus seinem wichtigsten Teil, dem Gandavyûha, eine fein gewählte Bilderreihe. Avatamsaka heißt auf chinesisch Hua-yän, auf japanisch Ke-gon, und unter diesem letzteren Namen hat der Japaner Tora-kazu Doi eine zwar kurze, aber von tiefem Verständnis und persönlicher Überzeugung getragene Einführung in deutscher Sprache unter dem Titel »Das Kegon-Sutra« herausgegeben, zu welcher Robert Schinzinger ein willkommenes Vorwort beiträgt. Vergleiche das Verzeichnis der benutzten Bücher.)

Wichtig ist bei alledem, dass in diesem Buche, anders als in allen sonstigen Sutren, der Buddha selbst auch nicht ein Wörtchen redet. Er schweigt. An seiner Stelle reden nur die Bodhisattvas, voran Samantabhadra und Manjushrî ; sie sind, wenn man so sagen will, der redende Mund des Schweigenden. Am Anfang also steht hier nicht die Rede, sondern das Schweigen; und nur sofern die Rede dem Preis des schweigenden Buddha dient, hat sie Sinn und Wert. Für sich genommen und vom Verstand als Diskussionsobjekt ergriffen, wird sie zum Hindernis, zum Schlingpflanzendickicht, in dem der Geist sich verfängt, verwirrt. In diesem Sinne schließt auch Yüan-wu mit der Warnung vor dem Haften an den Worten, wie sie fast in jedem Beispiel wiederkehrt. Hier hat sie ihre besondere Bedeutung. Denn in dem nun folgenden Beispiel tritt ein Mann auf, der sich so gründlich und so radikal vom Worte abkehrt, wie kaum ein anderer. Ein schlichter, ganz bescheidener Heiliger, zu dem Bild des

Buddha im genannten Sutra, wie überhaupt zur ganzen Bilderpracht in jenem Werke frommer Phantasie der denkbar stärkste Gegensatz. Aber wie er einfach schweigt und nur den Finger aufrecht in die Höhe hält, das ist so still, so alles Eigenen entleert, dass es gerade so den Szenenraum dem Aufzug des gesamten Panoramas jener Buddhawelt aus dem Avatamsaka-sûtra freigibt.

Djü-dschi und das »Zeigefinger-Zen«

Es ist von diesem Djü-dschi nicht viel mehr bekannt, als was Yüan-wu schon in der Erläuterung berichtet hat. Er stammt aus Kinhua im Zentrum der Provinz Tschekiang und hatte dort wahrscheinlich auch seinen späteren Wirkungskreis. Da der Meister Tiän-lung, bei dem er seinen Wendepunkt gefunden hat, ein Enkelschüler des 788 verstorbenen Patriarchen Ma gewesen ist, kann man annehmen, dass er in der zweiten Hälfte des neunten Jahrhunderts gewirkt hat. Und wenn er selbst bekennt, sein »Zen des einen Fingers« von seinem Meister Tiän-lung übernommen zu haben, so darf man hinzufügen, dass auch dieser nicht der erste war, der sich der besagten Geste bediente. Der »Bericht von der Weitergabe der Leuchte aus der Ära Djing-dö« erzählt von einem sonst wenig bekannten Meister aus der Schule des Patriarchen Ma namens Wu-deng, welcher eines Abends zur Zeit der persönlichen Beratung durch die Menge der von allen Seiten auf ihn zukommenden Schüler betroffen fragte: Nach welcher Richtung hin soll ich denn nun reden? Da habe einer von den Mönchen seinen Zeigefinger aufrecht in die Höhe gehalten und dem Meister damit angedeutet, wie er sich helfen könnte. Wu-deng habe ihn sofort begriffen und erwidert: Etwas Kostbares, mit Vorsicht zu behandeln! Es kann sehr wohl sein, dass davon auch der Schulgenosse Wu-deng's, Tiän-lung, hörte. Aber Djü-dschi scheint der einzige zu sein, der sah, dass diese schlichte Geste alles leisten konnte, was einem Zen-Meister zu lehren befohlen war, und der ein Leben lang sich darin übte, mit diesem aufgehobenen Finger den gesamten Kosmos im Licht der Buddhaschaft zum Aufleuchten zu bringen.

Zwanzigstes Beispiel

Lung-ya zum Sinn des Kommens aus dem Westen

Hinweis

Es häuft sich zu Bergen; es türmt sich zu Gipfeln. Du stößt auf Zäune; du prallst an Mauern.

Wenn du nun die Gedanken anhältst und dir das innere Getriebe stehen bleibt, so gibt es eine Szene, wie einer sich in Qualen windet. Nun aber kommt vielleicht ein Kerl daher, der rührt mit seinem Arm das Weltmeer auf, stößt mit dem Fuß den Berg Sumeru um, bläst mit seinem Ho'! die weißen Wolken auseinander und schlägt den leeren Raum in Stücke. Der nimmt es, wie er geht und steht, mit jeder Frage, jeder Lage auf und schneidet allen Menschen in der Welt die Zunge ab, so dass kein Ort mehr bleibt, wo du in seiner Nähe stehen könntest.

Sagt mir einmal: Wer sind die Männer, die seit alten Zeiten so etwas vermochten? Versuchen wir's mit einem Beispiel! Sehet her!

Das Beispiel

Wir legen vor:

LUNG-YA fragte Tsui-we: Was ist der Sinn des Kommens unseres Patriarchen aus dem Westen?

Tsui-we sagte: Reiche mir einmal das Stützbrett her!

Lung-ya reichte Tsui-we das Stützbrett hin.

Tsui-we nahm es und schlug ihn damit.

Lung-ya sagte: Wenn Ihr mich schlagt, so lasse ich mich schlagen! Kurz, einen Sinn des Kommens unseres Patriarchen aus dem Westen gibt es nicht.

Lung-ya fragte dann auch Lin-dji: Was ist der Sinn des Kommens unseres Patriarchen aus dem Westen?

Lin-dji sagte: Reiche mir das Sitzpolster her!

Lung-ya nahm das Polster und reichte es Lin-dji hin.

Lin-dji nahm es und schlug ihn damit.

Lung-ya sagte: Wenn Ihr mich schlagt, so lasse ich mich schlagen! Kurz, einen Sinn des Kommens unseres Patriarchen aus dem Westen gibt es nicht.

Zwischenbemerkungen zum Beispiel

»Lung-ya fragte Tsui-we: Was ist der Sinn des Kommens unseres Patriarchen aus dem Westen?« - Alte, allbekannte Geschichte! - Er will ihn auch auf die Probe stellen.

»Tsui-we sagte: Reiche mir einmal das Stützbrett her!« - Was will er denn mit dem Stützbrett? - Das läuft ja auf Fahrlässigkeit hinaus! [Lung-ya muss doch wissen, dass Tsui-we ihn mit dem Stützbrett schlagen will, und lässt ihn selbst darnach greifen.] - Das ist gefährlich! [Wie, wenn Lung-ya mit dem Brett gleich selbst auf Tsui-we losschlägt?]

»Lung-ya reichte Tsui-we das Stützbrett hin.« - Das heißt auch: gefasst und dann nicht festgehalten. - Er bekommt den Blauen Drachen**1** zum Reitpferd und kann ihn nicht reiten! - Schade! - Er zeigt sich der Lage nicht gewachsen.

»Tsui-we nahm es und schlug ihn damit.« - Hat ihn! - Aber wem ist damit geholfen, einen toten Chinesen noch zu schlagen? - Er hat sich damit selbst auf die zweite Stufe fallen lassen.

»Lung-ya sagte: Wenn ihr mich schlagt, so lasse ich mich schlagen. Kurz, einen Sinn des Kommens unseres Patriarchen aus dem Westen gibt es nicht.« - Dieser Chinese steht mit seinem Gerede auf der zweiten Stufe. - Jetzt hintendrein, nachdem der Räuber weg ist, spannt er seinen Bogen!

»Lung-ya fragte dann auch Lin-dji: Was ist der Sinn des Kommens unseres Patriarchen aus dem Westen? « - Den alten allbekannten öffentlichen Aushang bringt er noch ein zweitesmal daher! - Das ist doch keinen halben Heller wert!

»Lin-dji sagte: Reiche mir das Sitzpolster her!« -»Wenn. im Tsau-Bach eine Welle wie die andre wär, gingen viele gute Leute jämmerlich zugrund.«**2** [Der Tsau-bach ist der Gießbach jener Tsau-Schlucht im Norden der Provinz Kwang-tung, wo der Sechste Patriarch Hui-nëng seine Schüler lehrte. Von ihnen gehen die Meister aus, von denen in den Beispielen des Bi-yän-lu die Rede ist. Hier hat jeder seine eigene

Art, wie in dem steinigen Gebirgsbach jede Welle ihre besondere Richtung und Größe hat. Wenn Lin-dji in diesem Beispiel ähnlich handelt, wie vor ihm Tsui-we, so ist das keine Nachahmung; es kommt nur aus demselben Geist des Zen. Mit Nachahmung verfälscht man nur das echte Leben und führt andere irre.] - Er [Lung-ya] bekommt seinen Urteilsspruch auf einer und derselben Urkunde. - Begraben wir sie alle drei im selben Grab!

»Lung-ya nahm das Polster und reichte es Lin-dji hin.« - Wieder, wie zuvor: gefasst und dann nicht festgehalten. - Unbeholfen, wie zuvor. - Ungefähr so, wie sich Yang- und Hang-dschou ähnlich sind [die damaligen Mittelpunkte des Fluss- und Seeverkehrs in Kiangsu und Tschekiang].

»Lin-dji nahm es und schlug ihn damit.« - Hat ihn! - Schade [um das Polster], solch toten Chinesen noch zu schlagen! - Das springt aus derselben Gußform heraus.

»Lung-ya sagte: Wenn Ihr mich schlagt, so lasse ich mich schlagen. Kurz, einen Sinn des Kommens unsres Patriarchen aus dem Westen gibt es nicht.« - Es leuchtet! - Er überschlägt die Kosten für ein Leben in der Totenhöhle. - Er glaubt sich gar wohl noch im Vorteil. - Jetzt hintendrein, nachdem der Räuber weg ist, spannt er seinen Bogen.

Erläuterung des Beispiels

Der Ehrwürdige Schou-dschi von Da-yü [ein Meister aus dem 10. Jahrhundert] sagt: »So ging es damals zu. Bei den heutigen Kuttenbrüdern muss man sich fragen, ob sie überhaupt noch Blut unter der Haut haben.«

Mu-dschö vom We-schan [11. Jahrhundert] bemerkt: »Tsui-we und Lin-dji verdienen es wahrhaftig, Lehrer des eigentlichen Grundes zu heißen.«

Aber auch Lung-ya ist aus gleichem Holz geschnitzt, wie er durchs Grasland streift, um zu den Meistern aufzublicken und von ihrem Geiste etwas zu verspüren. Das können sich die Späteren wohl zu ihrem Zauberspiegel nehmen.

Nachdem er sich in späterer Zeit auf dem Drachenzahnberg, Lung-ya-schan, niedergelassen hatte, fragte ihn einmal ein Mönch: »Ehrwürdiger, wart Ihr nun damals eigentlich mit den zwei alten Meistern einverstanden?« Lung-ya gab zur Antwort: »Einverstanden war ich schon mit ihnen. Nur dass es einen Sinn des Kommens unseres Patriarchen aus dem Abendland nicht gibt.« Dieser Lung-ya hat nach vorn die nötige Achtung und nimmt dabei nach hinten Rücksicht. Er macht es wie der Arzt, der die Arznei je nach der Krankheit reicht.

Hsüä-dou sagt**3**: »Lin-dji und Tsui-we verstehen sich nur auf das Loslassen [der höchsten, letzten Wahrheit], nicht aber auf das Festhalten. [Lung-ya umgekehrt, deutet Hsüä-dou damit an, versteht

sich nur auf das Festhalten; er beharrt starr im Höchsten und findet nicht den Weg herunter in die Vielheit und ihre Gegensätze.] Ich an Lung-ya's Stelle wäre damals auf die Bitten um Polster und Stützbrett in der Weise verfahren, dass ich den Gegenstand aufgehoben hätte und dem Meister gegenüber damit ins Gesicht gefahren wäre.«

Djiä vom Berg des Fünften Patriarchen[4] sagt: »Lung-ya's Kunst war es nun einmal, solch langes Gesicht zu machen.« Und ein andermal

sagt Djiä: »Ihm hat der Unglücksstern Saturn auf den Kopf geschienen« [er war ein Pechvogel].

Wu-hsin vom Gelben Drachen**5** sagt: »Lung-ya treibt den Stier noch heftiger an als der Pflüger selbst, er greift noch gieriger nach der Speise als der Hungrige. Was ihm nun einmal klar ist, ist ihm klar. Versteht ihr denn den Grund, weshalb er sagt: Einen Sinn des Kommens unseres Patriarchen aus dem Westen gibt es nicht? Aber freilich, am Stock der beiden Meister [Tsui-we und Lin-dji] sind Augen, klar wie die Sonne. Wer echtes Gold erkennen will, muss es im Feuer prüfen.«

Es ist eben so: Um das Wunderbare, Wichtige, was nottut, kraftvoll zu verkünden und den Menschen das Fahrzeug unseres geistigen Erbes anzubieten, muss sich einer unter das Getriebe erster Ordnung stellen und hier die Klarheit finden, die nötig ist, um allen Menschen in der Welt die Zunge abzuschneiden. [Lung-ya, will Yüan-wu sagen, ist also auf dem richtigen Weg, wenn er zuerst einmal sich jedes Dings entschlägt und alles, was man sich erdenken, woran man dann sich klammern mag, konsequent verneint.] Sobald er jedoch zaudert oder zögert, ist er auch schon in das Getriebe zweiter Ordnung abgesunken. [Das hat Tsui-we sowohl wie Lin-dji schon bei der Frage, wie Lung-ya sie stellte, sofort erkannt. Wenn es den Sinn, nach dem er fragt, nicht gibt, braucht er ja nicht danach zu fragen.] Diese zwei alten Chinesen konnten wohl dreinschlagen, dass Wind und Wolken durcheinanderfuhren, aber nie und nimmer schlugen sie nach einem Kerl, der helle Augen hatte.

Die Alten haben es sich, um an das Zen heranzukommen, reichlich sauer werden lassen. Sie fassten einen mannhaften Entschluss, stiegen über Berge, setzten über Ströme, um die bewährten Meister aufzusuchen. Lung-ya war erst bei Tsui-we gewesen, dann bei Lin-dji. Nachher hatte er auch Dö-schan aufgesucht. Diesen fragte er: Was würdet Ihr wohl dazu sagen, wenn ich Euch gleichsam mit dem Schwert Mo-yä den Kopf abhiebe? Dö-schan streckte ihm den Hals hin mit dem Ruf: Hau' zu! Lung-ya sagte: Der Kopf des Meisters ist gefallen. Dö-schan lächelte, und damit war es aus.

Dann ging Lung-ya weiter und kam zu Dung-schan Liang-djiä. Der fragte ihn: Wo bist du zuletzt gewesen? Lung-ya erwiderte: Bei Dö-

schan. Dung-schan fragte weiter: Was für ein Wort hat Dö-schan für dich gehabt? Schließlich erzählte Lung-ya was soeben hier berichtet wurde. Da fragte Dung-schan: Was hat Dö-schan denn darauf gesagt? Lung-ya erwiderte: Er hat kein Wort mehr gehabt. Da sagte Dung-schan: Sage nicht, er habe kein Wort mehr gehabt! Zeige einmal, was du kannst! Hol' den Kopf, den du Dö-schan abgehauen hast und weise ihn mir altem Mönche her! Bei diesen Worten kam Lung-ya die Einsicht. Er brannte Weihrauch, blickte ferne in die Richtung nach dem Dö-schan und verneigte sich in Reue und Bekenntnis seiner Sünde. Als später Dö-schan davon hörte, sagte er: Der alte Dung-schan weiß nichts von gut und böse; der Kerl dort ist doch längst schon tot! Was hat es

da für einen Sinn, den noch zu retten? Nun ja, mag er mit meinem alten Schädel an der Tragstange in der Welt hausieren gehen! Mir soll's recht sein.

Lung-ya also, von Natur hellhörig, aufgeweckt, den ganzen Bauch voll Zen, wanderte nun alsbald weiter, wandte sich nach Tschang-an, wo er Tsui-we wieder traf und ihn nach dem Sinn des Kommens unseres Patriarchen aus dem Westen fragte. Statt einer Antwort ließ sich dieser von Lung-ya das Stützbrett geben, um ihn damit zu schlagen. Und Lung-ya sagte: Wenn Ihr mich schlagt, so lasse ich mich schlagen. Kurz, einen Sinn des Kommens unseres Patriarchen aus dem Westen gibt es nicht. Dann ging er von Tsui-we weiter [und kam zum zweitenmal] zu Lin-dji, stellte ihm dieselbe Frage, ließ sich von Lin-dji dafür mit dem Sitzpolster schlagen und quittierte mit derselben Antwort, die er schon Tsui-we gegeben hatte. Dass er nun in beiden Fällen diese Frage nach dem Sinn des Kommens des Patriarchen aus dem Westen stellte, geschah ganz einfach in der Absicht, diese alten Chinesen [noch einmal] auf ihrem Zen-Stuhl mit der gekrümmten Lehne sitzen zu sehen und dabei zugleich für sein eigenstes und wichtigstes Anliegen noch mehr Klarheit zu gewinnen. Seine Frage, das muss man ihm lassen, ist nicht aus der Luft gegriffen; er setzt nicht leichten Sinnes das Getriebe in Bewegung; er geht genau von jenem Punkte aus, der ihm in seiner Arbeit an sich selbst am meisten Mühe macht.

Seht einmal [als Beispiel für den Ernst, mit dem die Alten ihre Fragen überlegten], wie Wu-hsiä[6] einst Schi-tou[7] um seinen Rat anging. Wu-hsiä hatte, ehe er zu Schi-tou kam, im voraus bei sich beschlossen: »Wenn ich beim ersten Wort mit ihm zusammenstimme, bleibe ich bei ihm; wo nicht, so gehe ich weiter.« Wie er nun vor Schi-tou trat, saß dieser, ohne sich zu rühren, still auf seinem Sitz. Wu-hsiä klopfte sich die Ärmel ab und wandte sich, um fortzugehen. Schi-tou, der merkte, dass er ein Werkzeug des GESETZES vor sich hatte, brach das Schweigen und begann, ihn zu belehren. Wu-hsiä aber konnte ihn nicht recht verstehen, bat um seinen Abschied und ging fort zum Klostertor. Da rief ihm Schi-tou nach: Âcârya! Wu-hsiä drehte sich um und blickte zurück.

Da sagte Schi-tou: Von Geburt an bis zum Tod braucht es nur dieses eine, den Kopf umzuwenden, das Gehirn umdrehen. Lass ab davon, sonst noch irgend etwas anderes zu suchen! Bei diesen Worten ging Wu-hsiä mit einem Schlag das große Licht auf

Noch ein Beispiel!**8** Ma-yü**9,** den Klingstab in der Hand, kam zu Dschang-djing**9** Er umkreiste dessen Zen-Sitz in drei Gängen, schüttelte den Klingstab, dass die Ringe klirrten, stieß ihn in den Boden und stand fest. Dschang-djing sagte: Recht so, recht so! Von da ging er zu Nan-tjüan**9** weiter, ging auch um dessen Zen-Sitz dreimal im Kreis herum, schüttelte den Klingstab, dass die Ringe klirrten, stieß ihn in den Boden und stand fest. Nan-tjüan sagte: Falsch! Verkehrt! Das sind Drehungen der Windeskräfte, welche in Vernichtung enden. Ma-yü erwiderte: Dschang-djing hat zu mir gesagt, so sei es recht. Warum sagt Ihr, Ehrwürdiger, es sei verkehrt? Da antwortet ihm Nan-tjüan: Dschang-djing, der hat recht; aber du hast unrecht.

An diesen Beispielen kann jeder sehen, wie diese Alten mit den Fragen, die sie stellten, nur darauf bedacht waren, zu dem einen Wichtigen hindurchzudringen. Aber heutzutage brauchen die Leute nur zu fragen, so merkt man schon, dass da von einem ernsten Ziel der Frage und von mühevoller Überlegung, wie diese wohl zu stellen wäre, keine Spur vorhanden ist. So treiben sie es heute, und morgen treiben sie es einfach wieder so. Wenn ihr nichts Besseres wisst, als das, so werdet ihr in alle Zukunft nie den Schlusstag, der die Klarheit bringt, erleben. Hier gilt es, sich im Innern aufzuraffen, seinen Geist zu rütteln und zu schütteln. So erst wird es euch gelingen, dieser Sache, sei es auch nur in geringem Maß, gerecht zu werden.

Sieh es dir an! Lung-ya stellt die Frage nach dem Sinn des Kommens unseres Patriarchen aus dem Westen. Tsui-we bittet ihn, das Stützbrett herzureichen. Und wie Lung-ya es ihm reicht, schlägt Tsui-we damit auf diesen ein. Wie hätte etwa Lung-ya in dem Augenblick, als er nach dem Stützbrett griff, nicht genau gewusst, dass Tsui-we ihn damit schlagen wollte? Kein Mensch wird hier sagen können, Lung-ya habe den Sinn dieser Aufforderung nicht verstanden. Warum dann aber hat er doch das Stützbrett Tsui-we hingereicht? Saget mir einmal:

Was wäre auf den hier gegebenen Anlass hin die passende Entsprechung gewesen? Anstatt dem Anlass aber in der Richtung des lebendigen [des natürlich fließenden] Wassers stattzugeben [also selber mit dem Stützbrett dem Tsui-we zu drohen oder loszuschlagen], treibt es ihn ins tote [stehende] Gewässer, sich darin seinen Lebensunterhalt zu suchen, nur um unter allen Umständen Selbstherrscher zu bleiben. So sagt er denn: Wenn Ihr mich schlagt, so lasse ich mich schlagen; kurz, einen Sinn des Kommens unseres Patriarchen aus dem Westen gibt es nicht. Dann läuft er fort bis hin nach Hope, tritt vor Lin-dji und stellt ihm dieselbe Frage wie zuvor. Lin-dji sagt, er solle ihm sein Sitzpolster reichen. Lung-ya reicht es hin, Lin-dji schlägt ihn damit. Und wieder sagt Lung-ya: Wenn Ihr mich

schlagt, so lasse ich mich schlagen; auf jeden Fall bleibt es dabei, dass es einen Sinn des Kommens unseres Patriarchen aus dem Westen nicht gibt. Nun sagt einmal an! Diese beiden angesehenen Lehrer haben das GESETZ nicht etwa von einem und demselben Meister überkommen. Wie wollt ihr es da erklären, dass sich ihre Antworten so ähnlich sind, dass sie in diesen beiden Fällen auf genau dieselbe Art verfahren? Hier müßt ihr erkennen, dass die Alten sich bei keinem Wort, bei keinem Sätzchen eine Unbesonnenheit erlauben.

Nachdem er dann später die Leitung des Lung-ya-schan, des Klosters auf dem Drachenzahnberg, übernommen hatte, geschah es, dass ein Mönch ihn fragte: Ehrwürdiger, wie war es denn damals, als Ihr vor jenen zwei bewährten Meistern standet? [Er will sagen: Wenn Ihr mit jenen einverstanden wart, warum habt Ihr dann doch zurückgeschlagen mit den Worten: Einen Sinn des Kommens aus dem Westen gibt es nicht? Und wenn Ihr nicht mit ihnen einverstanden wart, warum habt Ihr jenen doch das Stützbrett und das Polster in die Hand gereicht?] Lung-ya erwiderte: Einverstanden war ich schon; kurz, einen Sinn des Kommens unseres Patriarchen aus dem Westen gibt es nicht. Er wirft dem Mönche einen Klumpen faulen Schlamms mit Dornen darin zu, er lässt sich auf die Ebene zweiter Ordnung fallen. Die Art, wie dieser alte Chinese [die absolute, allem Unterscheiden, allem Denken und Begriffebilden gegenüber negative Wahrheit] fasst und festhält, weist ihn deutlich als bewährten Meister aus der Schule Dung-schan's aus. Wäre er bei Dö-schan oder Lin-dji in die Lehre gegangen, müsste er wissen, dass es daneben auch noch ein endliches Leben zu leben gibt. Der Mönch vom Berge hier [ich, Yüan-wu] hätte es anders gemacht und jenem Mönch auf seine Frage hin einfach gesagt: Einverstanden war ich nicht mit ihnen; kurz, einen Sinn des Kommens unseres Patriarchen aus dem Westen gibt es nicht.[10]

Seht ihr nicht? Ein Mönch fragte Da-me[11]: Welchen Sinn hat das Kommen unseres Patriarchen aus dem Westen? Da-me erwiderte: Für sein Kommen aus dem Westen gibt es keinen Sinn. Yän-guan[12] erfuhr von

dem Gespräch der beiden und bemerkte: Ein einziger Sargkasten, zwei tote Chinesen. [Der Mönch ist tot, weil er im Ja, Da-me, weil er im Nein befangen bleibt.] Hsüan-scha [einer der bekannten Schüler Hsüä-feng's] erfuhr davon und sagte: Yän-guan versteht sich auf seine Kunst. Hsüä-dou aber sagte: Nun gibt es sogar drei! [Da-me, Yäng-guan und Hsüan-scha, alle drei sind tot. Sie reden von etwas, worüber man nicht reden kann.]

Wenn ihr nun, wie dieser Mönch, einfach nach dem Sinn des Kommens unseres Patriarchen aus dem Westen fragt, und dann Da-me umgekehrt zur Antwort gibt: Für das Kommen aus dem Westen gibt es keinen Sinn, und wenn ihr nun einfach diese Worte nehmet, wie sie lauten, dann seid ihr in die Region, in der es keine Dinge gibt, hineingefallen. Darum sagen die Meister: Du musst dich bei lebendigen Worten Rats erholen, nicht bei toten. Streichst du dir den Gewinn aus einem lebendigen Worte ein, wirst du es in Ewigkeit nicht mehr vergessen. Streichst du dir den Gewinn aus einem toten Worte ein, so kommst du mit der eigenen Rettung nie zu Ende.

Wenn Lung-ya so redet [nämlich: »Kurz, einen Sinn des Kommens unseres Patriarchen aus dem Westen gibt es nicht«], so hat er damit ohne Frage sein Bestes geleistet. Er ist in die Gedankenwelt der älteren Meister tief eingedrungen, und wenn diese, wie das Beispiel Da-me's zeigte, jeden Versuch, den Sinn der Sendung Bodhidharmas irgendwie mit Worten zu deuten, ablehnen, so hat er sich auch mit diesem Geheimnis ernstlich befasst und sich den radikalen Satz, einen solchen Sinn gebe es nicht, mit Überzeugung angeeignet. Aber hier liegt ein wunder Punkt:] Einer der Alten [und zwar kein anderer als Dung-schan selbst, der Meister Lung-ya's] hat gesagt: Ausgesprochen ist das leicht; aber dass es sich dabei [im Geist des andern] ungebrochen [so, wie es gemeint war] fortpflanzt, das ist ungeheuer schwer.

[Katô Totsudô führt den Zusammenhang an, aus welchem diese Worte Dung-schan's genommen sind: Dung-schan fragte einen Mönch: Was ist dein Name? Der Mönch nannte seinen Namen. Dung-schan fragte weiter: Und wer ist Hausherr bei dem Herrn Âcârya? [Wer führt in deinem Inneren das Regiment?] Der Mönch erwiderte: Ich verehre die Ansichten der Meister. Der Meister sagte: O diese Not, o diese Not! So sind die Leute dieser Zeit fast alle. Ihre ganze Weisheit ist. Esel voran,

Gaul hinterdrein; das nennen sie ihr Ich, ihr Selbst. Das ist der Untergang des Buddhatums. Wenn sie nicht einmal den Hausherrn von den Gästen unterscheiden können, wie sollen sie aus diesem Hausherrn dann den [eigentlichen] Herrn herausfinden? Der Mönch fragte: Was ist das mit dem Herrn im Hausherrn? Der Meister versetzte: Herr Âcârya fasst es selbst in Worte! Der Mönch erwiderte: Soweit ich es sagen könnte, wäre es wohl der Hausherr im Gaste; was aber soll der Herr im Hausherrn bedeuten? Da sagte der Meister: Ausgesprochen ist das leicht; aber dass es sich dabei ungebrochen fortpflanzt, das ist ungeheuer schwer.

– [Wenn Yüan-wu dieses Wort hier anführt, so deutet er wohl an, dass Lung-ya von etwas überzeugt ist und von etwas redet, was er vielleicht doch in seinem vollen Sinn nicht ganz in sich aufgenommen hat. Deshalb fährt er fort:]

Diese Alten erlauben sich bei keinem Wort, bei keinem Sätzchen eine Unbesonnenheit. Was sie vorher tun und was nachher, das steht in deutlichem Zusammenhang [so die Bitte um Stützbrett und Polster mit dem Schlag nachher], sie haben beides, sowohl das Zeitliche als auch die eigentliche Wahrheit [die drastisch derbe Art, wie sie mit Lung-ya umgehen, zeugt von gesundem Menschenverstand, und eben darin geben sie den »Sinn des Kommens aus dem Westen« treffend kund]. So, wie sie die Erleuchtung haben, so verstehen sie es auch, sie praktisch anzuwenden. Sie unterscheiden klar den Gast vom Hausherrn [den Menschen in sich, der im Irdischen lebt und sich mit Irdischem befasst, von ihrem wahren Ich, das ganz wo anders zu Hause ist] und wechseln zwischen beiden ab, so dass sie bald geradeaus, bald in die Quere gehen. [Lung-ya dagegen zeigt sich innerlich gespalten. Ein japanischer Erklärer aus dem 18. Jahrhundert bemerkt von ihm: Er ist von seiner eigenen Erkenntnis eingenommen. Der Gast in ihm fragt nicht darnach, was der Herr in ihm im Schilde führt, und der Herr in ihm fragt nicht darnach, wie der Gast sich aufführt.]

Wenn einer den intimen, entscheidenden Punkt in der Geschichte herausfinden will, so muss er darauf achten, wie Lung-ya, obwohl er die uns überlieferte Lehre in keiner Weise verdunkelt, dennoch auf die Ebene zweiter Ordnung herabgefallen ist. Es ist ausgeschlossen, dass Lung-ya in dem Augenblick, als jene beiden bewährten Meister ihn um das Stützbrett bzw. um das Polster baten, nicht gewusst hätte, was die beiden damit im Sinn hatten. Das bedeutet, dass er sich in den Kopf gesetzt hatte, das, was sie im Busen hegten, [für seine Absicht] zu gebrauchen. Trotzdem [obgleich. solches »Gebrauchen« einem Missbrauch gleichkommt] kann man wohl sagen, dass er eine äußerst schroffe Höhe an den Tag legt.

Lung-ya also fragt nach dem Sinn des Kommens unseres Patriarchen aus dem Westen. Die beiden Alten geben ihm die Antwort mit Stützbrett und Polster. Weshalb gibt es trotzdem einen Sinn des Kommens unseres Patriarchen aus dem Westen nicht? An dieser

Stelle gilt es, zu erkennen, dass es abgesehen davon [von dem, was sich, rein äußerlich gesehen, zwischen Lung-ya und den beiden Meistern abspielt] noch etwas einzigartig Wunderbares gibt. Hsüä-dou greift es auf und lässt es uns andere sehen.

Erster Gesang

Im Drachenzahngebirge haust

ein Drache ohne Augen.

Soll, alte Winde aufzurühr'n,

ihm totes Wasser taugen?

Wenn Stützbrett er und Polster nimmt

und selbst nicht weiß, wozu,

Teil' er sie nur an andre aus,

lass' er sie dem Herrn Lu!

Zwischenbemerkungen zum ersten Gesang

»Im Drachenzahngebirge haust ein Drache ohne Augen.« - [Lung-ya sieht nicht, wie er mit seiner Reflexion über die Unmöglichkeit, von einem Sinn der Sendung Bodhidharmas zu reden, eben diesen Sinn verfehlt.] - Blind ist er, jawohl! - Bei anderen Leuten mag es ihm gelungen sein, sie zu betören. - [Hsüä-dou, der Dichter] wäscht den Erdklumpen [Lung-ya's] in Schmutzwasser. [Er redet noch weiter davon, wo schon Lung-ya besser daran getan hätte, zu schweigen.] - Das merkt doch jedermann [das braucht man doch nicht mehr zu sagen]!

»Soll, alte Winde aufzurühr'n, ihm totes Wasser taugen?« - Was machen wir aber, wenn der Drache plötzlich lebendig wird? [Lung-ya ist es bitterer Ernst. Er ist darin nur stecken geblieben; es kann daraus aber auch ein machtvolles Leben hervorbrechen.] - Dann wird die ganze Welt davon betroffen, und keiner kommt mehr gegen ihn auf.

»Wenn Stützbrett er und Polster nimmt und selbst nicht weiß, wozu,« - Wer soll auch für ihn sprechen? [Lung-ya weiß schon, warum er Stützbrett und Polster den Meistern hinreicht, aber das ist sein persönliches Geheimnis; dafür kann ihn kein anderer in Schutz nehmen.] - Weißt denn du [Hsüä-dou], wozu du diese Sachen nehmen würdest? - Wird er[Lung-ya] die beiden Stücke am Ende nicht dem Herrn Âcârya über lassen [dem Dichter, Hsüä-dou]?

»Teil' er sie nur an andre aus, lass' er sie dem Herrn Lu! « - Das ist doch gar nichts, was man austeilen kann! [Den geheimen Sinn der Sendung Bodhidharmas kann man nicht so ohne weiteres einem andern mitteilen.] Dieser Lackkübel! Lasse er doch von solch verkehrten Begriffen!

Erläuterung des ersten Gesangs

Hsüä-dou stützt sich für den Urteilsspruch, den er Lung-ya ausstellt, auf das Geständnis des Angeklagten. Aber ungeachtet dieses [anklägerischen] Tons, den er infolgedessen in seinem Gesang anschlägt, sagt mir doch

einmal: Worauf will er denn hinaus? Was meint er denn, wenn er Lung-ya einen Drachen ohne Augen nennt? Was heißt »ohne Augen«? Und was meint er mit dem »toten Wasser«, Diese Ausdrücke muss man schmiegsam nehmen; dann erst wird man sie richtig verstehen. Darum hieß es [an anderer Stelle, im Gesang zum 18. Beispiel]: »Den blauen Drachen duldet's nicht in klaren Wassers Grund.« Wie sollte sich in stehendem Wasser jemals ein grimmiger Drache befinden? Seht ihr nicht, dass Hsüä-dou damit sagen will: Totes Wasser birgt keinen Drachen? Was ein lebendiger Drache ist, wendet sich dorthin, wo ringsum weit der Ozean wogt und Gischt zum Himmel schlägt. Wenn Hsüä-dou hier sagt, Lung-ya sei in totes Wasser getaucht, so meint er damit, dass er Schläge bekommen hat. Lung-ya hatte doch gesagt: »Schlägst du mich, so lasse ich mich schlagen; kurz, einen Sinn des Kommens unseres Patriarchen aus dem Westen gibt es nicht.« Das ist der Anlass für Hsüä-dou, zu sagen: »Kann, alte Winde [den Geisteswind des Patriarchen] aufzurühr'n, ihm totes Wasser taugen?« Aber mag er auch so fragen, so sagt mir doch einmal: Stellt er sich damit nun auf Lung-ya's Seite oder tut er dessen leuchtender Hoheit Abbruch?

Vielfach verstehen es die Leute falsch und sagen: Wozu soll Lung-ya denn Stützbrett und Polster einfach »dem Herrn Lu überlassen«? Sie merken gar nicht, dass Lung-ya selbst sie andern überlässt [den Meistern Tsui-we und Lin-dji. Und zwar hat er damit, dass er sich von ihnen willig schlagen ließ, ihre Methode gutgeheißen.] Wo es sich um den Besuch bei einem Meister mit Frage und Antwort handelt, darf man die Unterschiede, die dabei hervortreten, immer nur im Blick auf das Getriebe erster Ordnung [im Licht der letzten, höchsten Wahrheit] beurteilen, dann erst wird man die Meinung dieser Alten erkennen.

»Wenn Stützbrett er und Polster nimmt und selbst nicht weiß, wozu« - Tsui-we sagte: Reiche mir einmal das Stützbrett! Und Lung-ya reichte es ihm. Was sollte das anderes sein, als dass er die Kosten für ein Dasein in totem Wasser überschlägt? Es liegt doch auf der Hand, dass jene Meister ihm [zum Himmelsritt] einen blauen Drachen zur Verfügung stellen, und er versteht es nicht, darauf zu reiten! Das taugt doch nicht! »Teil er sie nur an andre aus, lass' er sie dem Herrn Lu!« - Diesen Namen deutet man immer wieder auf den Sechsten

Patriarchen, Hui-nëng [weil dieser sich während seines Aufenthaltes beim Fünften Patriarchen »den Pilger Lu« genannt hat]. Aber das ist ein Irrtum. Hsüä-dou selbst hat sich zu seiner Zeit den »Herrn Lu« genannt [es war sein Dichtername]. Es gibt einen Gesang von ihm [in welchem dieser Name vorkommt. Er stammt aus der Zeit, als Hsüä-dou, kaum dreißig Jahre alt, aus seiner Heimat in der Provinz Si-tschuan tief im Innern Chinas erstmals in die Leitung eines Zen-Klosters berufen worden war, und zwar in die Nähe der landeinwärts von Schanghai gelegenen berühmten Stadt Su-dschou in der Provinz Kiangsu. Dort liegt der wegen seiner landschaftlichen Schönheit viel besuchte, von Dichtern und von Malern gefeierte

»Große See«, Tai-hu, sechsmal so groß wie der Bodensee, und aus ihm erhebt sich mit vielen Gipfeln das Inselgebirge Dung-ting (nicht zu verwechseln mit dem gleichnamigen Dung-ting-See am Mittellauf des Yangtsekiang). Das Kloster, welches Hsüä-dou übernahm, stand auf einem der höchsten Berge dieser Insel. Der »Herr Lu« war über seinen neuen Wohnsitz, von dem er bisher nur gehört und Abbildungen gesehen hatte, hoch erfreut und feierte seinen Einzug in die malerische Berg- und Seenlandschaft mit einem klassischen Vierzeiler]. Der Gesang trägt die Überschrift: »Ich habe meine Spur verwischt, mich selber hinterlassen« und lautet:

Dung-ting, vor Jahren schon geliebt,

wie es von Künstlerhand

Mit zweiundsiebzig Gipfeln blau,

der Wellen Herz, erstand.

Und heut', gebettet hoch in Ruh',

denk ich des alten Bilds:

Es kam noch einer drauf, Herr Lu:

lehnt an der Felsenwand.

Hsüä-dou strebt also [in diesem ersten Gesang] dem Lung-ya über den Kopf hinaus. Nun aber besorgt er, die Leute möchten ihn falsch ver-stehen, und so fügt er noch einen weiteren Gesang hinzu, um etwaige Zweifel zu zerstreuen. Er nimmt das Thema noch einmal auf und sagt:

Zweiter Gesang

Dieser alte Chinese! Ich kann ihm doch nicht ganz den Garaus machen. Ich muss ein Zweites dazu dichten!

Hat sie Herr Lu, sind sie ihm doch

kein Unterpfand noch Hort.

Mit Sitzen, Stützen erbt man nicht

der Väter Leuchte fort.

Abends, eh' Gewölk sich wieder

nächtlich schließt, gib acht:

Ferne Berge ohne Ende,

eine Welt Smaragd!

Zwischenbemerkungen zum zweiten Gesang

»Dieser alte Chinese! Ich kann ihm doch nicht ganz den Garaus machen. Ich muss ein Zweites dazu dichten.« - Das leuchtet ein. - Aber wieviel mögen es sein, die das verstehen? - Er [Hsüä-dou] merkt es selbst, dass,

was er sagt, nur halb genügt. - Ein Glück, dass noch ein Schlussvers folgt!

»Hat sie Herr Lu, sind sie ihm doch kein Unterpfand noch Hort.« - Nach jemand, der so etwas sagen kann, magst du auf der weiten Erde lange suchen. - Wen meint er denn überzeugen zu können?

»Mit Sitzen, Stützen erbt man nicht der Väter Leuchte fort.« - Der Kerl hat sich ins Gras gesetzt! [Er sorgt sich ohne Not um andere Meister.] - Er ist in die Schwarzen Berge geraten und sitzt darin fest! [Alles einfach verwerfen und wegwerfen, führt zu geistigem Tod, in den Kreis der Schwarzen Berge zwischen den beiden eisernen Kreisgebirgen, welche den äußersten Saum des Weltenbergs Sumeru umschließen.] - Er ist in die Höhle der hungrigen Totengeister gefallen! [Natürlich wollen diese Bemerkungen nur zum Nachdenken darüber anregen, ob sie nun ernst zu nehmen sind oder nicht, auf welcher Seite die tödliche Gefahr lauert, auf der des Festhaltens oder des Loslassens, oder auf beiden?]

»Abends, eh' Gewölk sich wieder nächtlich schließt, gib acht:« - Wer wird wohl achtgeben? Einer vielleicht, oder ein Halber. - Auf Derartiges hinzuweisen ist bereits verfehlt. [Es handelt sich um etwas, was man nur in sich selbst erleben, was man keinem andern zeigen kann.] - Ich sage es ja! Er bringt es nicht heraus.

»Ferne Berge ohne Ende, eine Welt Smaragd!« - Schließ' die Augen zu! Verstopfe dir die Ohren! [Man kann auch übersetzen: Er verschließt dir (mit seinem unangebrachten Gerede nur) die Augen und Ohren (macht dich gerade durch seine Worte taub und blind). Sieh lieber gar nicht hin! Sonst:] - Sonst ertrinkst du noch in einem tiefen Graben. - Hierüber gehe nur noch weiter mit dir und dem Meister zu Rat, dreißig Jahre lang!

Erläuterung des zweiten Gesangs

»Hat sie Herr Lu, sind sie ihm doch kein Unterpfand noch Hort.« Was soll hier Unterpfand und Hort? Auf diese Vorgänge [zwischen Lung-ya und den beiden Meistern] müßt ihr richtig hinsehen, als wäret ihr selbst mit dabei, um das zu verstehen [dass nämlich hier für den Gedanken, diese Gebrauchsstücke hätten irgendeine symbolische Bedeutung für die Weitergabe des Geistes oder gar für die Würde und Autorität des Meisters, auch nicht die Spur eines Anhaltspunktes ist]. Man darf daraus nicht wieder einen Baumstumpf machen, an dem der Bauer auf den Hasen lauert.

Wenn man vor seinem eigenen Totenschädel alles zusammen auf einen Sitz zerschlagen hat und in der Brust auch nicht ein Tüpfelchen von einem Ding zurückbleibt, wenn man losgelassen hat und alles zwanglos frei und unbeschwert geschehen lässt, was hätte man da noch etwa Unterpfänder nötig, sei es nun Polster oder Stützbrett? An solche Dinge verschwende man nicht gar noch die Kunst, Grundsätze des Buddhismus auszuhecken! Das ist gemeint, wenn Hsüä-dou sagt: »Mit Sitzen, Stützen

erbt man nicht der Väter Leuchte fort«; und damit hat er den Gegenstand des öffentlichen Aushangs zunächst einmal fertig behandelt.

Aber Hsüä-dou hat es in sich, eine Wendung um die andere zu vollziehen. [Erst lässt er sich von Lung-ya Stützbrett und Sitzpolster der alten Meister geben; dann spricht er diesen Gegenständen alle höhere Bedeutung ab; und nun geht er abermals zu etwas gänzlich anderem über.] So gibt er zum Beschluss aus freien Stücken noch etwas Neues unsern Blicken preis; das ist nicht übel: »Abends, eh' Gewölk sich wieder nächtlich schließt, gib acht!« Saget mir einmal: Worauf will Hsüä-dou denn hinaus? Wenn abends die Wolken wiederkehren, um sich zur dichten Decke zusammenzuschließen, aber noch nicht zusammengeschlossen sind: Saget mir einmal, wie ist denn das?

»Ferne Berge ohne Ende, eine Welt Smaragd!« Nun saget mir: Ist das die Welt des Bodhisattva Manjushrî ? Oder die des Samantabhadra? Oder die des Avalokiteshvara? Hier müßt ihr mir einmal sagen: Was sind denn das für Menschen, denen so etwas begegnet?

Erklärungen zum Text

Yüan-wu's Hinweis

Wer das verborgene Gesetz der Wahrheit einmal bemerkt hat, begegnet ihm auf Schritt und Tritt, und immer wieder überrascht ihn seine ungeheure Größe. Es macht vor nichts, was er erleben oder denken könnte, halt. Es zerschlägt ihm alles, was er halten möchte; es stellt ihn ins Leere und gibt ihn eben damit an sich selber zurück.

Man kann aber auf diesem Wege der Befreiung auch auf tote Punkte kommen. Im Beispiel ist von einem Mann die Rede, der über die Verhaftung an die Dinge längst hinaus ist und seinen Blick entschieden auf die letzte Wahrheit gerichtet hält. Aber er übernimmt sich dabei, vergafft sich, wenn der Ausdruck erlaubt ist, in dem Unaussprechlichen, und verliert den Blick dafür, dass ja dieses Höchste immer nur im alltäglichen Erleben und Tun zu greifen ist. Sein »inneres Getriebe bleibt stehen«, es kommt zu einer geistigen Erkrankung, ja Vergiftung, die tödlich enden kann.

Die Wahrheit aber macht frei, und das bedeutet Freiheit zum Kampf mit den Gewalten, die sich gleich hohen Bergen uns von Tag zu Tag entgegenstellen. Der Mönch des Beispiels, welcher sich im Drang nach oben festgefahren hat, sieht sich zwei Meistern gegenüber, welche die gewonnene Freiheit zu gebrauchen wissen. Ihnen ist die ganze Erde samt dem Weltmeer nichts; sie lösen alles auf ins Eine, Leere, und machen gleich darauf aus diesem Einen, Leeren wieder eine bunte Welt der Vielheit. So stehen sie auch als Zen-Meister mit beiden Füßen in der harten Praxis, halten strenge Zucht in ihrem Wirkungskreis und üben sich und ihre Schüler unablässig. Das ist für sie der praktische Sinn der Sendung Bodhidharmas, die doch nichts anderes will als jene offene Weite, in der nach Bodhidharma und nach Zen nicht mehr gefragt wird.

Die redenden Personen:

Lung-ya, Tsui-we und Lin-dji

Während in den meisten Beispielen die Figur des Meisters deutlich überwiegt, tritt hier der Mönch, der seine Frage vorbringt, stärker in den Vordergrund, weil er vor beiden Meistern, die er aufsucht, das letzte Wort behält. Die Szene erinnert damit an das vierte Beispiel, wo der Meister We-schan wohl der Überlegene bleibt, aber zusehen muss, wie der junge Dö-schan, ohne ihn auch nur zu fragen, mit einem mächtigen Ho'! sich abkehrt und davongeht.

Der Mönch, von dem die Rede ist, heißt nach der Stätte seiner späteren Wirksamkeit als angesehener Meister Lung-ya[13], d. h. Drachenzahn.

Schon als Knabe in einem Kloster seiner Heimat Kiangsi aufgewachsen, hatte er später in Nordchina auf dem hohen Sung-schan, dem einstigen Aufenthalt des Patriarchen Bodhidharma unweit der Residenzstadt Lo-yang, das Gelübde eines Bodhisattva abgelegt und dabei den für seine Geistesrichtung bezeichnenden Namen Djü-dun, d. h. der Abgeschiedene, angenommen. Dann war er auf Fahrt gegangen, um die berühmten Meister seiner Zeit zu besuchen. Sein Weg führte ihn zunächst durch das nördliche China, so dass er schon damals landaufwärts in der Reichshauptstadt Tschang-an, landabwärts in Hope an der Straße, die nach dem heutigen Peking führt, den beiden Meistern, von welchen unser Beispiel handelt, begegnet ist, ohne sich doch von ihnen angesprochen zu fühlen. Zu Tsui-we in Tschang-an sagte er beim Abschied: Nun bin ich über einen Monat lang hier gewesen und habe noch nicht die geringste Belehrung erhalten. Tsui-we fragte: Was hast du gegen mich? Darauf hatte Djü-dun, »der Abgeschiedene«, keine Antwort. Er ging unbefriedigt weiter. Später wandte er sich wieder südwärts, kam nach Hunan zu dem strengen Dö-schan und erklärte auch diesem nach kurzer Zeit enttäuscht, er sei zu dem berühmten Meister ganz umsonst gekommen. Die Szene, die er sich zum Abschied dort noch leistete, finden wir in Yüan-wu's Erläuterung beschrieben, ebenso seine erste Begegnung mit Dung-schan, durch welche ihm über die Hemmungen in der eigenen Brust zum erstenmal ein Licht aufging. Dung-schan Liang-djiä**14** war auf jeden Fall der erste, bei dem es dem späteren Lung-ya gelang, sich aufzuschließen. So blieb er länger dort, und schon in dieser Zeit begann das Suchen nach dem letzten Sinn des Zen, ihn zu beschäftigen. Eines Tages stellte er dem Meister die bekannte Frage: Was ist der Sinn des Kommens unseres Patriarchen aus dem Westen? Das werde ich dir sagen, erwiderte der Meister, sobald der Dung-schan-Bach bergaufwärts fließt. Diese Antwort fand bei dem späteren Lung-ya stärksten Widerhall. Die Letzte Wirklichkeit, vor welcher alles Fragen nur verstummen kann, ging ihm in ihrer unfassbaren Größe auf, und zwischen ihm und Dung-schan knüpfte sich das feste Band der Überlieferung von Geist zu Geist. Wie Dung-schan, so gehört darum auch Lung-ya zu den großen Meistern der Tsau-dung- oder Soto-Schule. Im Vollgefühl des neu gewonnenen Lichtes aber musste nun dem »Abgeschiedenen« das, was man in den Klöstern hin und her betrieb, erst recht fragwürdig erscheinen, kaum

viel besser als das Getriebe der gemeinen Welt. Er musste sich damit nun auseinandersetzen, musste die andern Meister auf die Probe stellen, ob sie auf die Frage nach dem Sinn des Zen dieselbe tiefe Antwort haben wie sein Meister Dung-schan, oder ob sie diesen letzten Sinn, der gar kein Sinn mehr ist, verleugneten. So ging er abermals auf Wanderschaft, Und kam noch einmal nach Norden, landaufwärts nach Tschang-an, landabwärts nach Hope in Richtung auf das heutige Peking. Von den beiden Meistern, die er dort besuchte, handelt unser Beispiel.

Acht Jahre wanderte Djü-dun, der Abgeschiedene, noch so umher, bis

er sich in der Provinz Hunan im Süden des großen Dung-ting-Sees, als Meister niederließ. Sein tiefer Ernst gewann ihm die Verehrung vieler, auch die des Machthabers in Hunan, des Militärgouverneurs und nachmaligen Territorialfürsten Ma Yin (852-930). Von ihm erhielt er die Berufung auf den Lung-ya-schan, den Drachenzahnberg im Südwesten des großen Sees, um das Kloster dort zu leiten. Bald strömten ihm die Schüler zu, man zählte deren durchschnittlich fünfhundert. Auch unter ihnen ging, wie wir noch sehen werden, die Rede von der Auseinandersetzung ihres Meisters mit den beiden Alten, die das Beispiel vorführt.

Der ersterwähnte dieser beiden leitete ein Kloster am Rand der Berge, die von Süden her die alte Reichshauptstadt Tschang-an berühren, und heißt nach diesem seinem Sitz Tsui-we**15**. Von ihm sind uns nur einige wenige Anekdoten überliefert, die ihn als Sonderling mit manchmal drolligen Einfällen schildern, dem alle Theorie zuwider war, wie er sich denn als Mönch Wu-hsiau oder Wu-hsüä (japanisch Mu-gaku), d. h. der Ungebildete, nannte. Er gehört der älteren, von Tjing-yüan oder Grünheide ausgehenden Linie von Nachfolgern des Sechsten Patriarchen an und hat in dem berühmten Meister Tou-dsi vom Tou-dsi- oder Würfelberg einen auch in unserer Sammlung wiederholt angeführten Schüler hinterlassen (vgl. die Beispiele 41, 79, 80 und 91).

Weit bekannter als Tsui-we ist Lin-dji**16**, mit dem Mönchsnamen I-hsüan, der Gründer der bedeutenden Lin-dji- oder Rinzai-Schule, welche heute noch in Japan lebendig ist und in deren Übungen unsere Sammlung Bi-yän-lu eine besonders wichtige Rolle spielt. In der Erläuterung zum 11. Beispiel haben wir bereits gehört, auf welche Weise der Mönch I-hsüan (d. h. Sinnes Tiefe) zum Schüler des gestrengen Huang-bo geworden ist, und mehrfach lernten wir ihn als den Meister kennen, der neben dem Stock von dem aufrüttelnden Scheltruf Ho' ! besonders reichlichen Gebrauch machte, so dass er seine Schüler vor missbräuchlicher Nachahmung desselben warnen musste (Vgl. S. 166). Er stammte aus dem Regierungsbezirk Tsau-dschou im äußersten Südwesten der Schantung-Provinz, war also Nordchinese und ein jüngerer Landsmann des Meisters Dschau-dschou (vgl. das 2. und 9. Beispiel), ist aber früher als dieser öffentlich

aufgetreten, da Dschau-dschou erst mit 80 Jahren, ungefähr 857, zu lehren angefangen, den jüngeren Lin-dji aber dann noch um etwa 30 Jahre überlebt hat. Dieser ist nach seinem Aufenthalt in Kiangsi bei Huang-bo wieder in den Norden zurückgekehrt und hat sich nur 50 km nördlich von Dschau-dschou in der Stadt Tscheng-ting (an der Bahnlinie von Peking nach Wu-han) niedergelassen, wo er seinem Kloster den Namen Lin-dji, »An der Furt«, beilegte, der dann ihm selbst

geblieben ist. Eine hohe, Strenge mit Anmut verbindende achteckige Steinpagode mit neun Dachkränzen übereinander ehrt in Tscheng-ting noch heute das Gedächtnis des geistes- und willensstarken Meisters, der vor allem durch seine erzieherische Kraft hervorragt.

Zum Verständnis des Beispiels

»Stützbrett« oder »Zenbrett« heißt ein nur 6 cm breites, 52 bis 54 cm langes Brett aus hartem Holz mit einem kleinen runden Loch am oberen Ende, durch welches eine Schnur zum Festhalten gezogen ist. Es dient beim Hocken in Versenkung für Fälle der Ermüdung bald zum Halt für den Rücken, bald zum Aufstützen des Kinns oder auch als feste Unterlage für die zusammengelegten Hände.

Auf dem »Sitzpolster« hockt der Übende in der vorgeschriebenen Haltung. Es ist kreisrund, misst im Durchmesser etwa 36 cm und ist mit getrockneten Schilfähren prall gefüllt.

Stützbrett und Polster dienen also hier den Meistern als Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Kommens des Patriarchen Bodhidharma aus dem Westen, der selbst mit seinem Sitzen in Versenkung, mit Polster und mit Stützbrett seinen Nachfolgern das Vorbild gegeben hat. Die Antwort mit Stützbrett und Polster ist darnach noch viel deutlicher als Worte. An ihnen soll der Frager den Sinn des »Kommens aus dem Westen«, den Sinn des Zen nicht nur hören, sondern fühlen.

Aber Lung-ya hat sich im Verfolg der Worte seines Meisters Dung-schan (»den Sinn will ich dir sagen, wenn der Dung-schan-Bach bergaufwärts fließt«) in das unbegreiflich Hohe, Weite, Feine, Zarte dieses Sinnes so vertieft, dass ihm die derbe Drastik dieser beiden Meister keinen Eindruck macht. Das alles kennt er ja schon längst. Ihn beschäftigt jetzt die Frage, was bei alledem herauskommt. In dieser

Hinsicht aber hat er seine eigenen Erfahrungen gemacht; die übersteigen alles, was sich je mit Worten sagen lässt. Ein Meister, der den Sinn des Zen im Sitzen sieht und in nichts Höherem, der hat in seinen Augen keine Ahnung. Dem kann man nur entgegenhalten: einen Sinn der Sendung Bodhidharmas gibt es nicht. Das ist freilich keine logisch flache Feststellung. Damit sagt er nicht, dass das Zen keinen Sinn habe; im Gegenteil, es hat den allerhöchsten Sinn; aber für menschliches Denken, menschliches Reden ist dieser nicht erreichbar; für unsere Begriffe ist er kein Sinn mehr. Diese Art der Negation, die im Gegenteil allerhöchste Bejahung bedeutet, ist nicht nur dem Zen eigen; sie gehört schon zu dem Stil der Sutren von der Vollkommenheit der Erkenntnis, Prajnâpâramitâ, besonders auch zu dem des »diamantdurchschneidenden« Sutras, Vajracchedikâ.

Das Problem, um das es in dem Beispiel geht, ist also nicht etwa nur der Sinn der Sendung Bodhidharmas und der Sinn des Zen, sondern ist die Spannung zwischen überwärts gerichtetem und niederwärts gerichteten Verhalten, wie sie in dem Geigensatz des »Abgeschiedenen«, des

Mönches Djü-dun, zu den beiden Meistern an den Tag tritt. Es ist die Spannung zwischen dem »Getriebe erster Ordnung«, dem Festhalten der einen höchsten Wahrheit einerseits und dem »Getriebe zweiter Ordnung«, das diese Wahrheit eine Weile loslässt und sich in der Niederung, der Alltagswelt bewegt. Es ist, um diese Schwierigkeit zu potenzieren, obendrein die Spannung zwischen dem unversöhnlichen Gegensatz dieser beiden Ordnungen und ihrer innigen Verflechtung, ihrer Einheit und Identität. Die Lösung aber dieser Schwierigkeit wird nicht in irgendeiner Theorie gesucht; sie kann nur jeder selbst in sich verwirklichen, sofern er wachsam und lebendig bleibt. Das ist der Sinn des sogenannten »Zen-Getriebes« (Tschan-dji, japanisch Zen-ki), das einem Weberschiffchen gleich beständig zwischen beiden Polen hin und her geht. Der Fehler Lung-ya's, d. h. des Mönches Djü-dun, ist nach Hsüä-dou und nach Yüan-wu nicht, dass er mit seiner Antwort unrecht hätte, sondern nur, dass er auf seiner überwärtigen Erkenntnis selbstgefällig sitzenbleibt, und das in einem Augenblick, der eine andere Erwiderung gefordert hätte.

Als Meister Lung-ya, »Drachenzahn«, hat er, wie Yüan-wu auch berichtet, in späteren Jahren seinen Schülern die hier geschilderten Begegnungen wortgetreu erzählt, hat den Meistern, die ihn schlugen, recht gegeben und dabei doch seinen eigenen Ausspruch (»einen Sinn der Sendung Bodhidharmas gibt es nicht«) bestätigend wiederholt. Und die Sammlung Tsung-yung-lu (japanisch Shô-yô-roku), die im Schoß der Tsau-dung- (japanisch Soto-) Schule einige Jahrzehnte nach unserem Bi-yän-lu begonnen und ein Jahrhundert später vollendet worden ist, schließt in ihrem achtzigsten Beispiel diese rückblickende Äußerung des Meisters Lung-ya an den Bericht über seine Begegnungen mit Tsui-we und Lin-dji unmittelbar an. Das heißt: die Tsau-dung-Schule stellt Lung-ya als reifen, vorbildlichen Meister vor, während im Bi-yän-lu nicht nur auf den Mönch Djü-dun ein gewisser Tadel fällt, sondern, wenigstens in Yüan-wu's Erläuterung, auch auf den späteren Meister Drachenzahn. Ein Widerspruch, ein Gegensatz, gewachsen auf dem gemeinsamen Boden des Zen des Sechsten Patriarchen wird hier deutlich. Es hat deshalb auch in der Auseinandersetzung zwischen der Lin-dji- oder Rinzai- und der Tsau-dung- oder Soto-Schule an Diskussionen über Lung-ya und seine Behandlung durch Hsüä-dou und Yüan-wu nicht gefehlt Und wenn der

Text der Erläuterung Yüan-wu's gar manche Anzeichen. von Unordnung aufweist, so könnte daran auch der Umstand schuld sein, dass es sich in diesem Beispiel um einen Gegenstand des Streites zwischen den zwei bedeutendsten Schulen von Zen-Meistern handelt.

Der schon erwähnte Erklärer Katô Totsudô sagt dazu folgendes: An dieser Stelle tritt der Punkt zutage, in dem sich heute noch die beiden Richtungen des Zen in Japan, die Rinzai- und die Soto-Schule, unterscheiden. Wo die Einsicht vorherrscht, dass dieser Unterschied zutiefst

in der Spannung zwischen ewiger und zeitlicher Wahrheit begründet ist, die sich bei uns Menschen je nach Temperament und Lebensführung in unterschiedlicher Verteilung der Gewichte äußert, da ist es beiden Seiten möglich, sich offen und zugleich doch friedlich auseinanderzusetzen. Dass es bei kleineren Geistern aber auch zu Streit und Zank kommt, ist nicht zu vermeiden und wird von allen Einsichtigen bedauert.

Uns braucht dies übrigens nicht viel zu stören. Der Gegensatz der beiden Schulen ist aus der Verschiedenheit menschlicher Temperamente einfach zu erklären. Im idealen Fall halten sich bei einem, der die Zen-Erkenntnis hat, die Richtungen überwärts und niederwärts die Waage. In der Praxis menschlichen Lebens aber ist es unvermeidlich, dass die einen mehr Gewicht auf diese oder jene Seite legen. Die stillen, eher weiblichen Naturen sind stark im Festhalten der einen ewigen Wahrheit und stehen der Welt und ihren Gegensätzen gleichgültiger gegenüber; sie trifft man heute in der Soto-Sekte häufiger als in der Rinzai-Schule. Die andern treibt es mehr zur Tat, sie treten aus der reinen, stillen Schau kecker heraus, lassen eine Weile los, um kräftig männlich in der Welt zu wirken. Das ist die Art der Rinzai-Meister. Es haben beide ihre Vorzüge, und beide ihre Mängel, ihre »Krankheit«, wie es die Aktivisten und die Quietisten allerorts beweisen**17**. Der Meister, der sich selber überwunden hat, der sieht auch, dass sich beide Richtungen ergänzen; sie stammen aus derselben Wurzel und können einander zu gegenseitiger Korrektur und Befruchtung dienen. Das haben die Höherstehenden auf beiden Seiten denn auch immer wieder eingesehen; darum ist es trotz manchen Streites doch nie zu dauernden Zerwürfnissen gekommen. Das Beispiel für solch übergreifendes Verstehen aber bietet zuallererst Hsüä-dou selbst, indem er es bei seinem ersten, gütig scheltenden Gesange nicht bewenden lässt, sondern noch »ein Zweites dazu dichtet«, um aus dem Aktivismus des mit Stützbrett und Polster bewaffneten Meisters wieder herauszutreten in eine Schau, schwach angedeutet durch das Gleichnis einer selten schönen Abendstimmung, eine Schau, die alles einschließt, was die großen Bodhisattvas der berühmten Sutren an Wundern je gesehen haben, und die auch Lung-ya's Schau gewesen ist.

Einundzwanzigstes Beispiel

Dschi-men‘s Lotosblüte und Lotosblätter

Hinweis

Das Banner des Gesetzes aufgepflanzt, den Sinn unseres Glaubens kundgemacht: so streut man Blumen auf brokatenen Grund.

Den Maulkorb losgebunden, die Traglast abgehoben: so ist große Friedenszeit.

Vielleicht, dass einer fähig ist, ein Wort, das sich in keine Regel fügt, in seiner Besonderheit zu erkennen. Dann mag er sich an einer Ecke sogleich die drei andern deutlich machen. Vielleicht, dass einer es dahin noch nicht gebracht hat. Dann halte er es wie bisher und höre vorgebeugt die Lösung.

Das Beispiel

Wir legen vor:

Ein Mönch fragte Dschi-men: Was ist die Lotosblüte, solange sie noch nicht aus dem Wasser herausgewachsen ist?

Dschi-men sagte: Lotosblüte.

Der Mönch fragte: Was aber nachher, wenn sie aus dem Wasser

heraus ist?

Dschi-men sagte: Lotosblätter.

Zwischenbemerkungen zum Beispiel

»Ein Mönch fragte Dschi-men[1]: Was ist die Lotosblüte, solange sie noch nicht aus dem Wasser herausgewachsen ist?« - Er angelt auf einem Grund, wo nichts zu mutmaßen ist [d. h. er fragt, wo nichts zu fragen ist]. - Er wäscht einen Erdklumpen im Schmutzwasser [so wird der Klumpen nur noch schmutziger; durch Fragen wird das Unfassbare nur noch schwerer anzufassen]. - Wie kommt er denn auf dieses Frage- und Antwortspiel?

»Dschi-men sagte: Lotosblüte.« - Eins, zwei, drei, vier, fünf, sechs, sieben [so glatt und selbstverständlich kommt diese Antwort heraus]. - Er stößt alle Welt in tödliche Zweifel.

»Der Mönch fragte: Was aber nachher, wenn sie aus dem Wasser heraus ist?« - Lasse er es doch, sich auf ein Dasein in der Totenhöhle der hungrigen Geister einzurichten. [Wenn der Mönch so weiter fragt, geht er geistig zugrunde.] - Er macht es wieder so! [Erst beschäftigt ihn der Zustand der Lotosblüte unter dem Wasser. Anstatt über die Antwort des Meisters zur Besinnung zu kommen, irrt er noch immer zwischen diesen beiden Polen hin und her.]

»Dschi-men sagte: Lotosblätter.« - Mit Yu-dschou ging es zur Not noch an; das Bitterste ist das Südreich. [Will sagen: die erste Antwort Dschi-men's lässt sich noch hören, die zweite ist unerträglich**2**.] - Zwei Köpfe mit drei Gesichtern [Dschi-men's Worte führen zu unvollziehbaren Vorstellungen.] - Er lacht alle Welt aus.

Erläuterung des Beispiels

Sofern sich Dschi-men auf die Fassungskraft des Fragers einlässt und sich mit der ihm vorgelegten Materie befasst, geht es mit der Verständlichkeit seiner Antwort noch einigermaßen an. Mit der Art aber, wie er die Ströme gewöhnlichen Denkens abschneidet, geht er über alles Verstehen meilenweit hinaus.

Sagt mir einmal: diese Lotosblüte, wenn sie über das Wasser herausgewachsen ist, und solange sie noch nicht herausgewachsen ist - ist die ein und dasselbe Ding oder zweierlei? Wenn du dies so, wie es tatsächlich ist, richtig zu sehen vermagst, gestehe ich dir zu, dass du Eintritt in diese Dinge hast.

Aber auch so bleibt die Sache schwierig genug. Denn wenn du sagst: es ist ein und dasselbe, so machst du aus der Buddhaschaft eine wacklige Sache und vergröberst den wahren Sachverhalt. Sagst du aber: es ist zweierlei, so bist du noch im Gegensatz von Innerem und Äußerem befangen. Fällst du aber auf die Bahn zergliedernder Erklärung herunter und fährst auf dieser fort, so wirst du nie zu einem Ruhepunkt und Ende kommen.

Sagt mir einmal: worauf will denn der alte Meister hinaus? Es geht ihm letztlich nicht um soundsoviel Fragen. Darum sagt Tou-dsi[3]: »Bleibt uns ja nicht an den Namen, Worten, Zahlen, Sprüchen hängen! Bist du einmal mit allem zusammen fertig, wirst du ganz von selbst nicht mehr an Einzelheiten hängen. Dann hast du nicht mehr mit soundsoviel Rangstufen und Ungleichheiten zu tun. Dann bist du es, der die Dinge alle zusammen in sich aufnimmt, und die Dinge alle zusammen können dich nicht mehr in sich aufnehmen. Im eigentlichen Grund kann man nichts gewinnen, nichts verlieren; da gibt es keinen Traum, kein Wahnbild, nicht soundsoviel Namen und Rubriken. Für dieses Eigentliche soll man nicht um jeden Preis Namen und Schriftzeichen bestimmen wollen. Ihr werdet euch doch nicht mit leeren Phrasen einschüchtern lassen! Weil ihr fragt, nur deshalb haben wir Worte. Wenn du mich nicht fragst, was

soll dann ich zu dir Brauchbares sagen können? Die ganze Diskussion, das alles bringst doch nur du selbst daher; mit dir hat das gar nichts zu tun. «

Einer der Alten**4** sagt: »Wo es sich darum handelt, dass jemanden nach der Erkenntnis der Buddhanatur verlangt, da ist es nötig, auf Zeit und Stunde, Ursache und Anlass achtzugeben.«

Seht, was Yün-mën hierzu vorzulegen hat! Ein Mönch fragte den Meister Ling-yün**5**: Was war der Buddha, bevor er in der Welt aufgetreten ist? Ling-yün hob seinen Jakschweif in die Höhe. Der Mönch fragte weiter: Was war er nach seinem Auftreten? Wieder hob Ling-yün den Jakschweif in die Höhe. Zu diesem Verhalten des Meisters Ling-yün bemerkt Yün-mën: »Beim erstenmal hat Ling-yün das Richtige getroffen; beim zweitenmal traf er es nicht.« Weiter sagt Yün-mën: »Wenn Ling-yün auf den Unterschied im Zustand des Buddha nach und vor seinem Erscheinen überhaupt nicht eingeht, wo bleibt da die Zeit und Stunde, die der Mönch mit seiner Frage sucht?«

Die Alten hielten es nach der Regel: eine Frage, eine Antwort. Ohne viel Umstände entsprachen sie der Zeit und Stunde. Wenn du nach Worten fragst, nach Sprüchen jagst, so kommt es am Ende zu keiner Verständigung. Erst wenn du dahin kommst, zu dem im Wort enthaltenen Wort, zu dem im Sinn enthaltenen Sinn, zu dem im Anlass enthaltenen Anlass vorzudringen und loszulassen, bis du ledig und gelassen bist, erst dann siehst du den Ort, auf welchen Dschi-men's Antwort hinweist.

Yün-mën sagt: »Von alters her bis heute handelt es sich immer nur einen einzigen kleinen Ruck. Es geht nicht um Ja und Nein, nicht Gewinn oder Verlust, nicht darum, etwas hervorzubringen oder nicht hervorzubringen.«

Die Alten haben uns an diesem Punkt einen gangbaren Weg, der aus- und einführt, hinterlassen. [Nämlich den Umgang mit dem Meister in Frage und Antwort. Denn der Unerfahrene bedarf der leitenden Hand nicht nur, solange er im Wahn des Seins und Habens befangen ist, sondern auch, wenn er anfängt, sich davon zu lösen und sich dabei im

leeren Nichts verliert. Aber selbst wenn er über die ersten Kinderkrankheiten hinaus ist, hat er noch immer einen weiten Weg vor sich.] Ist einer noch nicht mit sich fertig, so hält er sich am Bambuszaun und tastet an der Wand, greift nach Gräsern, tappt nach Bäumen. Weist man ihn dann an, das alles loszulassen, so stolpert er ins Dickicht, in die leere Weite, in lauter Stellen, wo es öde ist. Hat einer es gewonnen, so wird er sich »zu keiner der zwölf Stunden eines Tages an irgendeinem Ding festhalten oder sich darauf stützen«**6**. Aber auch, wenn er sich an nichts hält und auf nichts verlässt, so ist es noch immer eine Frage, wie er sich verhalten wird, wenn man eine innere Regung oder einen äußeren Umstand [wie im Falle dieses Beispiels] vor ihm bloßlegt, und wie er es dann anfasst und erforscht.

Dieser Mönch fragt: Was ist denn die Lotosblüte, solange sie noch nicht aus dem Wasser herausgewachsen ist? Dschi-men gibt zur Antwort: Lotosblüte. Also eine Antwort, welche die Frage einfach glatt abschneidet. Das ist höchst merkwürdig. Die Leute im allgemeinen nennen das eine Paradoxie, einen Ausspruch, der die Dinge auf den Kopf stelle. Wo wäre hier etwas auf den Kopf gestellt? Seht doch einmal her, was Yän-tou**7** sagt! »Ihr müßt, wann immer ihr einen Meister reden hört, ehrfürchtig auf das achten, was er schon vorher in sich hat, bevor er noch den Mund auftut. Dann mag es mit dem Verstehen einigermaßen angehen.« Wenn die Alten ihr inneres Triebwerk einmal bloßlegen, sind sie bereits leck und locker [d. h.: sie lassen sich bereits von der höchsten Stufe auf die zweite herabfallen, befassen sich mit Worten, mit einzelnen Gegenständen und Fragen, treten also aus der Versunkenheit im Leeren, das alles in sich schließt, heraus in die Welt der Einzeldinge und ihrer Gegensätze**8**.]

Aber die heutigen Gelehrten nehmen auf Sinn und Meinung der Alten keine Rücksicht. Sie gehen nur einfach hin und führen über das Verhältnis zwischen »aus dem Wasser heraus« und »noch nicht heraus« ihre theoretischen Diskussionen. Was hätte das mit der Sache selbst zu tun?

Da, seht einmal**9**: Ein Mönch fragte Dschi-men: Worin besteht das Wesen der Weisheit? Dschi-men erwiderte: Die Venusmuschel trägt den leuchtenden Mond in sich. Der Mönch fragte weiter: Und worin besteht das Wirken der Weisheit? Dschi-men sagte: Darin, dass die Häsin vom Mondschein trächtig ist. Seht seine Art, auf Fragen zu

antworten! Aber in der weiten Welt bekommen die Leute den Pulsschlag seiner Worte nun einmal nicht in den Griff. [Nach der volkstümlichen Auffassung im damaligen China entstehen die Perlen im Fleisch der Venusmuschel infolge von Befruchtung durch den Mond in der Vollmondnacht des achten Monats. In derselben Nacht werden auch die Häsinnen vom Mondschein trächtig. Beides sind Gleichnisse für die ewige Weisheit, die alles erfüllt. Der Mönch fragte in den alten Kategorien chinesischen Denkens erst nach dem Wesen, dann nach dem Wirken der Weisheit. Dschi-men's Antworten

gehen über diese Unterscheidung einfach weg; sie hindern nur den Geist, der Weisheit sich zu öffnen.]

Angenommen, mich den Djia-schan**10**, würde jemand fragen: Was ist die Lotosblüte, solange sie noch nicht über das Wasser hinausgewachsen ist? Ich gäbe ihm einfach zur Antwort: Dieser Pfeiler hier, dort die Laterne. Sagt einmal: Wäre das nun wohl dasselbe wie die Lotosblüte oder etwas anderes? [Pfeiler und Laterne in Yüan-wu's Umgebung sind Bestandteile der Klosterhalle und vielleicht des Gartens, Gegenstände und Symbole des Bezirks, in welchem Menschen, sich und diese Welt verleugnend, nach der höchsten, letzten Wahrheit streben.]

Und was, wenn der Lotos über das Wasser herausgewachsen ist? Darauf würde ich antworten: An den Enden meines Wanderstabes auf dem Nacken trage ich die Sonne und den Mond, unten meine Füße waten tief im ärgsten Schlamm. [Im Gegensatz zur Richtung überwärts, wie sie das Bild von Pfeiler und Laterne darstellt, ist dies die Richtung niederwärts, die sich mit aller Schlechtigkeit und aller Not der Welt befasst.] Sagt einmal: Ist das nun richtig oder nicht? Aber hütet euch, dass ihr nicht anstatt des Gewichtssteins aus Versehen auf das Sternchen am Waagbalken achtet! Hsüä-dou in seiner grenzenlosen Güte und Barmherzigkeit schlägt den Leuten mit seinem Gesang all ihre gefühlsbestimmten Deutungen in Stücke.

Gesang

Lotosblüte, Lotosblätter - deuten es dir an.

Überm Wasser so wie drunter - wie das stimmen kann?

Geh vom Strom nach Süd und Norden, frag' den alten Wang!

Hat ein Fuchs genug gezweifelt, kommt der nächste dran.

Zwischenbemerkungen zum Gesang

»Lotosblüte, Lotosblätter - deuten es dir an.« - Er [Hsüä-dou] meint es gut und fürsorglich, wie eine alte Großmutter. - Ein öffentlicher Aushang, fertig sichtbar vor aller Augen! - Die Art, wie er das sagt, ist aber bereits zu fein und elegant!

»Überm Wasser so wie drunter - wie das stimmen kann?« - Er wäscht einen Erdklumpen in Schmutzwasser. - Er dürfte die beiden Zustände [über dem Wasser und unter dem Wasser] füglich auch gesondert für sich behandeln! - Es geht doch nicht an, diese Sache so nachlässig zu vergröbern und dann so zu tun, als wäre sie abgetan.

»Geh vom Strom nach Süd und Norden, frag' den alten Wang!« - Aber wo ist denn der Held des Romans? [Es handelt sich doch nicht um einen beliebigen Herrn Wang oder Dschang; es geht, wie immer, nur um dich selbst.] - Was soll denn dabei herauskommen, dass du dich an diesen alten Wang wendest? - Du trittst dir nur die Sandalen ab.

»Hat ein Fuchs genug gezweifelt, kommt der nächste dran. « - Vergraben wir sie alle in derselben Grube! - Aus dir selbst sind deine Zweifel! - Sie wollen sich um keinen Preis beruhigen. - Jetzt ein Schlag mit dem Stock! Begreifst du?

Erläuterung des Gesangs

Dschi-men war ursprünglich in Tschekiang zu Hause. Er wußte, was er wollte, machte sich nach dem fernen Si-tschuan auf und begab sich unter Hsiang-lin’s Leitung. Nachdem er bereits durchgedrungen war, kehrte er wieder um und ließ sich im Kloster »Tor des Wissens«, Dschi-men, in der Kreisstadt Sui-dschou nieder. Hsüä-dou ist [im Bild gesprochen] sein erstgeborener Sohn. Er hat ihn gesehen, erlebt und

ist in das Geheimnis seiner Tiefen gründlich eingeweiht. Aus dieser persönlichen Erfahrung heraus beginnt er seinen Gesang frischweg mit den Worten: »Lotosblüte, Lotosblätter - deuten es dir an.«

»Überm Wasser so, wie drunter - wie das stimmen kann? « Ein Wort wie dieses kann man nur auf der Stelle, so wie es gesagt ist, auffassen und verstehen. Der Mönch vom Berge [ich, Yüan-wu] hat bereits gesagt: »Was ist die Lotosblüte, solange sie noch unter Wasser ist? Der Pfeiler hier, dort die Laterne. Und was, nachdem sie über das Wasser herausgewachsen ist? An den Enden meines Wanderstabes auf dem Nacken trage ich die Sonne und den Mond; unten meine Füße waten tief im ärgsten Schlamm. Aber hütet euch, dass ihr nicht anstatt des Gewichtssteins aus Versehen auf das Sternchen am Waagbalken achtet!« Heutzutage können die Menschen an den Worten solcher Meister nur immer herumkauen und kommen dabei nie zu einem Ende. Sagt mir doch einmal: Welches ist denn die Zeit, zu der die Lotosblüte aus dem Wasser heraus ist? Und welches die, zu der sie noch nicht heraus ist? Wenn du

für diese beiden Fragen den richtigen Blick gewonnen hast, dann erlauben wir dir gerne eine ganz persönliche Begegnung mit dem Meister Dschi-men.

Weiter sagt Hsüä-dou: Wenn du es durchaus nicht einsehen kannst, so »geh vom Strom nach Süd und Norden, frag den alten Wang!« Er will sagen: Geh nur los, besuche alle anerkannten Meister südlich des Yangtsekiang und nördlich, frage sie nach »überm Wasser« und nach »unterm Wasser«, stelle dann südlich des Stromes ihre beiderlei Antworten zu beiden Fragen säuberlich aneinander, lege dann den einen Haufen Sprüche auf den anderen und lasse nun das Ganze sich im Kreis drehen, um Zweifel zu gebären! Nur sage mir einmal: Wann wirst du dahin kommen, keine Zweifel mehr zu haben? Ihr macht es wie der Feldfuchs, wenn er auf dem Eis geht. Voll von Zweifeln und Bedenken bleibt er nach jedem Schrittchen stehen und horcht, ob er kein Wasser hört, und erst wenn kein Geräusch zu hören ist, wagt er es, den Fluss zu überqueren. Und: »Hat ein Fuchs genug gezweifelt, kommt der nächste dran.« Wenn ihr, die ihr euch der Führung eines Meisters anvertraut habt, es so haltet wie der Fuchs mit seinen Zweifeln und Bedenken, wann werdet ihr wohl eure Ruhe, euren Frieden finden?

Erklärungen zum Text

Yüan-wu's Hinweis

Yüan-wu ist sich bewusst, dass das Beispiel, auf das er mit den obigen Sätzen hinweist, in besonderem Maß die Eigenschaften trägt, durch welche sich die Lehrweise der Zen-Meister von der sonst üblichen Verkündigung der Wahrheit abhebt. Die Regel ist, dass Prediger des »Gesetzes« die Lehren Buddhas, des Stifters, von Hauptstück zu Hauptstück, von Artikel zu Artikel, in wohlgesetzter Rede auslegen, erörtern und begründen, damit alle über den Sinn seiner »Stiftung«, seiner Religion Bescheid wissen. Das ist gewiss ein löbliches und schönes Unterfangen, so schön, wie wenn man Blumen auf die Erde streut. Wie aber, wenn die Erde selbst wie ein Brokatgewebe, ein Gottesgarten ist, auf dem all diese Blumen ganz von selbst in bunter Fülle frisch lebendig wachsen? Was soll dann eigentlich noch dieses Blumenstreuen?

Dieser Blütengrund von brokatener Pracht ist in der Tat vorhanden und jeder trägt ihn in sich selbst, nur dass er darauf mit verbundenen Augen im Kreis herumläuft, dass er dem Lastpferd gleicht, dem man verwehrt, am Wegrand seinen Hunger zu stillen. Und darum sehen die Zen-Meister ihre Aufgabe nicht im Blumenstreuen, in der wohlgesetzten Rede, sondern gehen nur auf dieses Eine aus, den Menschen, wo es möglich ist, die Binde von den Augen zu nehmen, dass sie endlich sehen, wie es um sie steht und wo sie hingehören, ihnen den Maulkorb loszubinden, dass sie die Speise finden, die satt macht, und wahre Freiheit gewinnen. Nur so, nicht durch die schönsten Reden, kommt die »große Friedenszeit«.

Das Eine, Große aber, um das es hierbei geht, ist mit Worten nur von ferne anzudeuten. Je vernünftiger, gesetzter diese sind, um so leichter können sie die Sache selbst verstellen. In ihrem Abscheu vor dem Missbrauch, der mit schönen Reden Tag für Tag getrieben wird, verfallen die Zen-Meister im gegebenen Augenblick auf Worte eigener

Art, die sich »in keine allgemein gültige Regel fügen«, Worte, die für andere Menschen vernunftwidrig und sinnlos klingen. Beim Volk in China und in Japan hat sich denn auch die Meinung durchgesetzt, die Kunst eines Zen-Meisters bestehe vor allem darin, mehr oder weniger geistreichen Unsinn zu behaupten, faule Witze zu machen und absonderliche Kapriolen zu schlagen, und es sind mit der Zeit in der Tat auch solche Leute aufgetreten, die aus der Paradoxie im Reden wie im Handeln eine Art Lebensstil entwickelten und damit der Verkennung des eigentlichen Anliegens der Zen-Meister Vorschub leisteten. Bei oberflächlicher Betrachtung könnten auch die Antworten, die in der folgenden Zwiesprache der Meister Dschi-men gibt, in diesem Sinne missverstanden werden. Eben deshalb warnt Yüan-wu davor und weist im voraus darauf hin, dass solche Meisterworte »außerhalb der Regel« stehen und deshalb auch nicht mit dem Maßstab des gewöhnlichen Verstandes gemessen

werden dürfen. Denn dem, der sie spricht, kommt eben auf sie, die Worte, gar nichts an, sondern auf ganz etwas anderes.

Dschi-men, der Lehrer Hsüä-dou's

Der Meister Dschi-men hat für die Leser unserer Beispiele schon deshalb Interesse, weil deren Sammler und dichtender Verherrlicher Hsüä-dou sein Schüler war und von ihm das »Siegel des Geistes« überkommen hat. Er ist also der jüngste der im Bi-yän-lu vertretenen Meister. Er stammte aus der Provinz Tschekiang, führte den Mönchsnamen Guang-dsu, d. h. Lichtsegen, japanisch Kô-so, und war als fahrender Scholare nach dem fernen Schu, dem heutigen Si-tschuan gewandert, um dort von Hsiang-lin, dem uns vom 17. Beispiel her bekannten Schüler des berühmten Yün-mën in die verborgene Welt des Geistes eingeführt zu werden. Dann kam er nach Hupe und übernahm dort in der Stadt Sui-dschou (nordwestlich von Han-kou) die Leitung des Zen-Heims zum »Tor des Wissens«, Dschi-men (japanisch Chi-mon). Es sind von ihm zwar keine sicheren Lebensdaten überliefert, aber wenn wir ihn in die Traditionskette einreihen, welche Hsüä-dou mit den älteren Meistern verbindet (Dö-schan 788-865, Hsüä-feng 822-908, Yün-mën -949, Hsiang-lin, Dschi-men, Hsüä-dou 980-1042), So darf man annehmen, dass er zumindest noch das Jahr 1000, wenn nicht 1010, erlebt hat. Dschi-men ist, soweit wir wissen, der erste, der denkwürdige Aussprüche alter Meister gelegentlich dichterisch verherrlicht hat. Hsüä-dou mit seinen Gesängen ist also nur Vollender dessen, was sein Meister schon begonnen hatte. Sonst sind von Dschi-men nur vereinzelte Gespräche überliefert, in seine Beispielsammlung hat Hsüä-dou nur noch eines, nämlich Nr. 90, aufgenommen.

Etwas mehr von ihm weiß Yüan-wu zu berichten, doch erweisen alle seine Worte ihn als echten Enkelschüler Yün-mën's, indem sie dessen dreifache Forderung erfüllen: Sie gehen jeweils genau auf die gestellte Frage ein, sie schneiden gleichwohl jedem Frager die »Ströme seines Denkens« reinlich ab, und sie umfassen dabei irgendwie die ganze

Welt, bergen in sich das unaussprechliche Geheimnis (S. 213, 240).

Die Lotosblüte

Gegenstand der Frage, die Dschi-men in diesem Beispiel beantwortet, ist das zentrale Symbol buddhistischer Weltanschauung, die Lotosblüte (indisch padma, chinesisch liän-hua, japanisch renge; vgl. auch Dietrich Seckel, »Buddhistische Kunst Ostasiens«, S. 42 f usw.). Sie war als Blume der Götter in Indien schon seit ältester Zeit bewundert und geliebt. Sie galt als die Weltachse, auf welcher Brahma geboren ist. Der Buddha selbst verwendet sie in seinen Gleichnisreden. Vom Schlamm des Teiches genährt, wächst der Lotos über den Wasserspiegel empor und erblüht

hier in fleckenloser Reinheit. So geht der Buddha aus der Welt der Vergänglichkeit hervor und überragt sie, unberührt von ihrem Schmutz. In den Sutren des »Großen Fahrzeugs« ist die Lotosblüte geradezu Symbol der erlösenden Wahrheit, des Weltgesetzes, in der bildlichen Darstellung erscheinen der Buddha und die Erlösten auf Lotosblüten sitzend. In Malerei und Plastik des Buddhismus begegnen wir auf Schritt und Tritt der Lotosblüte, bald riesenhaft monumental, bald von zartester Feinheit. Darum gehört zu einer buddhistischen Klosteranlage womöglich auch ein Lotosteich. In China und Japan treiben die großen Wurzelstämme, die den Teichschlamm waagrecht durchziehen, im Frühjahr erst nur kleine Blättchen, dann größere, welche die Oberfläche des Wassers erreichen und flach darauf schwimmen, endlich an den Wurzelknoten je zwei gegenständige starke Stengel, die über den Wasserspiegel hinauswachsen. Während der eine an der Spitze ein schirmartig schwebendes Blatt in Form einer mächtigen kreisrunden Scheibe trägt, endet der andere Stengel, ebenfalls ohne sich zu verzweigen, in einer einzigen großen Knospe, die sich in der heißen Sommersonne zur weißen oder rosafarbenen Blüte von wachsartiger Reinheit und edlem Duft entfaltet. Man könnte sich vorstellen, dass der Meister Dschi-men an solch einem Lotosteich stand, als der Mönch an ihn seine Frage richtete. Dass es ihm dabei nicht um Botanik ging, lässt sich erwarten. Die Lösung freilich, die ihm Dschi-men gab, umfasst wohl letztlich auch das Reich organischen Lebens. Nur in etwas anderem Sinn, als die Naturwissenschaft es tut.

Zum Verständnis des Beispiels

Die erste Frage des Lesers wird sein: was ist mit der Lotosblüte und Lotosblättern gemeint? Man wird gut tun, die Antwort nicht von vornherein in etwas Speziellem, Abgrenzbarem zu finden, sondern den Sinn des Bildes so weit zu fassen, wie nur irgend möglich. Je allgemeiner man ihn fasst, um so mannigfaltiger lässt er sich aufs Besondere anwenden. Das Blattwerk unter dem Wasser, die Blüte über dem Wasser - sie stehen zunächst einfach für das alle Zeit erfüllende Walten von Ursache und Wirkung. Die kosmischen

Probleme der Kausalität und Zeit beschäftigen das philosophische Denken seit Jahrtausenden. Sie stehen auch im Hintergrunde dieser Unterredung. Nur hat die Frage dieses Mönches an den Meister ihre besondere Note. Den Zen-Leuten ist es nun einmal eigen, dass sie das Kosmische und Allerfernste nur um des Allernächsten, um ihrer selbst willen so brennend interessiert. Sie haben von Buddha gelernt, sich selbst als eine winzige und rasch sich wieder lösende Ballung kosmischer Kräfte zu begreifen, haben aber gerade in diesem Begreifen eine Erhebung über eben diesen Kosmos hinaus erfahren. Sie haben einen Ruhepunkt im Geist gewonnen oder wenigstens erschaut, an dem das Kreisen der kosmischen Kräfte, des Samsâra , stille steht, einen Ort des Erlöschens und der Stille, Nirvâna.

Auf diesem Wege ist der Königssohn aus dem Stamme der Shâkyas, ein Mensch wie jeder andere, zum Buddha geworden, auf diesem Wege hoffen auch sie, Menschen wie jeder andere, die Buddhaschaft zu gewinnen.

Dieses Höchste, was es für Menschen gibt, ist der Mönch gewohnt, mit der Lotosblüte zu vergleichen. Sie ist ihm Bild der Buddhaschaft, des Nirvâna, der ewige Geist in absoluter Reinheit, unbefleckt und unverworren mit dem dunklen Spiel kosmischer Kräfte. Und doch war auch der Buddha ein Mensch wie alle andern. Doch ist auch sein Auftreten in Indien, seine Lehre, seine Gemeinde eine zeitliche Erscheinung. Doch wächst auch die Lotospflanze mit ihren Blättern aus dem Schlamm des Teiches hervor und braucht geraume Zeit, bis ihre Blüte aufgeht. Im Wasser unten ist nur Grün zu sehen, im Bodenschlamm gar sind nur dicke, braune Wurzeln. Dem Mönche graust wohl, wenn er da hinunterblickt. Er denkt an sich und seine Herkunft, denkt an sein Dorf und das Treiben der Menschen. Was ist das nur für ein Jammer! Was ist es mit dem grünen Gewächs da unten im Schlamm?

Eigentlich gesehen, legt der Mönch mit seiner Frage dem Meister die Antwort schon in den Mund. Es gibt keine andere. Wirkung ist immer nur Entfaltung der Ursache; nur die Zeit zieht Ursache und Wirkung auseinander. Überzeitlich gesehen sind beide ein und dasselbe. Darum eben ist die Zeit das große Leiden. In dem Kriegsroman des japanischen Mittelalters, der von dem Übermut und Untergang des Hauses Taira handelt (Heike Monogatari), gibt eine von ihrem Gebieter verstoßene Tänzerin diesem Schmerz Ausdruck mit den Versen:

Auch der Buddha war vordem ein gemeiner Mensch.

Wir auch werden noch einmal Buddha sein zuletzt.

Wo denn beiden Buddhaschaft gleich zu eigen ist,

Tut die Kluft nur, die uns trennt, meiner Seele weh.

Das ist aus der Not der Zeitlichkeit heraus gesprochen. Zen aber wäre nicht, was es ist, wenn es nicht gerade über die Zeitlichkeit sieghaft hinwegginge. Von den Dingen lassen, die Ströme des Innenlebens abschneiden, innerlich los und leer werden - dieser ganze Radikalismus hat keinen andern Sinn, als eben den, die Zeit zu überwinden und den Standort der Ewigkeit zu gewinnen, von welchem aus gesehen jede Menschenseele, jedes Lebewesen, ja die ganze Schöpfung bereits im Lichte der Vollendung leuchtet. Manche Sutren entwerfen von dieser Buddhawelt Bilder voll überirdischen Glanzes. Dem Zen-Meister genügt das eine Wort Lotosblüte. Aber es liegt darin dieselbe eschatologische Schau, mitten in die Gegenwart hereingestellt. Es ist, wenn man so will, die Schwärmerei des Zen.

Darum sagt Yüan-wu's Zwischenbemerkung mit Recht: Er stößt alle Menschen in tödliche Zweifel. Man sehe sich doch nur die Welt an, wie sie ist! Bin ich selbst ein Buddha? Ist mein Nachbar einer? Die Menschen

in der Straßenbahn und die, von denen ich in der Zeitung lese? Wer es nicht irgendwie in sich selbst erlebt hat, der kann nicht anders als an dem Worte Dschi-men’s Anstoß nehmen.

Auch der Mönch nimmt Anstoß, aber allerdings nur schwach. Denn als Gedanke war ihm das, was Dschi-men hier im Bild der Lotosblüte ausspricht, ohne Frage längst vertraut. Sonst wäre er darüber nicht so leicht hinweggegangen. Er hat gewiss über die Lehre von der jedem Menschen eingeborenen Buddhanatur viel nachgedacht und versteht es, mit der Logik umzugehen. Die Gleichung Blätter = Blüte, denkt er wohl, ließe sich zur Not noch hören; aber wie, wenn man sie umdreht? Dann wäre also die Blüte nicht besser als das gemeine Blatt, dann wäre die überirdische Weisheit des Buddha nichts Höheres als menschliche Verblendung, die Stille des Nirvâna nichts anderes als der schmerzensreiche Kreislauf des Samsâra . Hebt damit der Buddhismus nicht sich selber auf? Dies ist für ihn, den Mönch, das große Ärgernis, hier liegt die Quelle seiner schwersten Zweifel. Das trieb ihn, dürfen wir vermuten, zu seinen wohlbedachten Fragen, und gewiss erhofft er vom Meister eine Antwort, die ihm irgendwie den Stein des Anstoßes auf die Seite schieben würde. Dschi-men hat ihm den Gefallen nicht getan. Hart und unerbittlich dreht er seine Gleichung um. Was ist die Lotosblüte? Auch der Buddha ist ein gemeiner Mensch wie jeder andere. Auch wenn du die Erleuchtung hast, bist du doch immer noch der gleiche wie vorher. Auch das Nirvâna hast du nirgends sonst als im Lärm und in der Last des Alltags. Verrät das Zen in der ersten Antwort des Meisters seine verhohlene Schwärmerei, so zeigt es in der zweiten seine trockene Nüchternheit. Die beiden widersprechen sich nicht, sondern gehören zusammen. Sie stammen aus derselben Grundhaltung: an keinem Dinge haften, los von allem sein. Das muss immer nach zwei Seiten hin exerziert werden: erst nach der weltlichen Seite, wo man an Gütern und an Menschen hängt, um ihretwillen sich ereifert und verblendet, dann aber auch nach der geistlichen Seite. Denn sobald in einem Menschen ein geistliches Leben erwacht, geht er darauf aus, sich aus den Worten und Lehren, die ihn überzeugt haben, ein Gebäude zurechtzuzimmern, in dem er sich wohl und geborgen fühlen möchte. Und eben mit diesem natürlichen Verlangen trägt er in seine Religion bereits den Keim schleichender Verseuchung und macht das, was ihm zur Freiheit helfen sollte, sich selbst und andern zur knechtenden Fessel. Darum werden die Zen-Meister nicht müde, ihren Schülern zu

sagen: Bilde dir auf das Licht, das dir etwa aufgegangen ist, nichts ein; mache dir daraus kein Ruhepolster. Wir sind alle ganz gewöhnliche Menschen, wir wachen bei Tage und schlafen bei Nacht, wir nehmen Nahrung zu uns und scheiden ihre Reste aus, einmal sind wir gesund und einmal krank und gehen alt oder jung denselben Weg des Fleisches bis zum Ende.

»Mit Yu-dschou ging es noch an; das Bitterste ist das Südreich«, bemerkt Yüan-wu zu Dschi-men's zweiter Antwort. Dass in jedem Menschen

heimlich ein Buddha stecken soll, ist, wenn auch schwer zu fassen, zum mindesten ein schöner Gedanke. Dass aber auch ein Buddha nichts anderes sein soll, als ein gemeiner Mensch, das ist unerträglich. Ich soll nach dem Höchsten trachten und soll doch, kaum dass ich es fasse, loslassen und sagen: es ist nichts daran. Ich soll gleichzeitig in zwei Richtungen gehen, die diametral, also in einem Winkel von 180 Grad, auseinanderlaufen. Das ist in der Tat die Meinung. Und die Stelle, auf welche dieses ganze Beispiel hinweist, ist nichts anderes als der Ort, in welchem diese beiden Richtungen sich treffen und ineinander verschlingen. Es ist der Ort, wo Dschi-men steht und »alle auslacht« (vgl. Yüan-wu's letzte Zwischenbemerkung), die Weltleute von vornherein, aber ebenso auch die Frommen. Auf diesen Ort, der sich seiner ganzen Natur nach weder bezeichnen noch beschreiben lässt, kommt alles an. Darum verwendet Yüan-wu in der Erläuterung des Beispiels soviel Sorgfalt darauf, seinen Hörern das Diskutieren des Undiskutierbaren auszureden und sie auf die Wirklichkeit hinzuweisen, aus der heraus der Meister redet und in der er lebt, noch ehe er den Mund auftut.

Zum Gesang

Der Gesang, begleitet von Yüan-wu's Zwischenbemerkungen und Erläuterung, bedarf kaum noch weiterer Erklärungen. Beachtenswert ist immerhin, dass, wie der zweite Vers beweist, Hsüä-dou in der zweiten Antwort Dschi-men’s den größeren Anstoß erblickt. »Überm Wasser so wie drunter« geht auf die Frage des Mönchs: Was ist die Lotosblüte dann nachher, wenn sie über das Wasser herausgewachsen ist?, worauf Dschi-men erwidert: Lotosblätter. Ebenso bemerkenswert ist, dass schon Hsüä-dou, wie nach ihm Yüan-wu, nicht den geringsten Versuch unternimmt, die Widersprüche in den beiden Antworten des Meisters Dschi-men wegzudeuten, sondern im Gegenteil den Anstoß, den logisches Denken daran unaufhörlich nehmen muss, geflissentlich hervorhebt.

Zweiundzwanzigstes Beispiel

Hsüä-feng’s Schildkrötennasenschlange

Hinweis

Für das große Geviert gibt es kein Außen. Seine Feinheit ist wie die des kleinsten Teilchens, das dem völlig Leeren nahe steht. Das einzufangen oder loszulassen ist nie des andern Sache; das eigene Selbst nur wickelt es zusammen oder rollt es auseinander. Wer unbedingt vom Leim gelöst, von Fesseln frei sein will, der muss frischweg die Spur verwischen, die Stimme verschlucken. Solche werden Mann für Mann die Fähre für die Überfahrt in Ruhe von sich weisen und einer wie der andere aufrecht stehen wie eine Wand von tausend Klaftern.

Sagt mir einmal: Von was für Menschen ist denn dies die Welt, in der sie leben? Legen wir ein Beispiel vor! Seht her!

Das Beispiel

Wir legen vor:

HSÜÄ-FENG unterwies seine Hörer und sagte: Am Südhang unseres Berges haust eine Schildkrötennasenschlange. Die müßt ihr euch

unbedingt alle genau ansehen.

Tschang-tjing bemerkte: Dann wird es heute in der Halle reichlich Leute geben, die Leib und Leben dabei verlieren.

Ein Mönch berichtete dies dem Hsüan-scha.

Hsüan-scha versetzte: Um so etwas sagen zu können, muss man schon der Bruder Leng sein. Aber wenn er auch recht haben mag, so hätte doch ich nicht so gesagt.

Der Mönch erwiderte: Wie denkt dann Ihr, Ehrwürdiger?

Hsüan-scha sagte: Wozu muss das gerade am Südhang dieses Berges sein?

Yün-mën schleuderte seinen Wanderstab vor Hsüä-feng hin und machte eine schreckhafte Gebärde.

Zwischenbemerkungen zum Beispiel

»Hsüä-feng unterwies seine Hörer und sagte: Am Südhang unseres Berges haust eine Schildkrötennasenschlange.« - Betrachte einen Spuk als

keinen Spuk, so bricht der Spuk von selbst zusammen. - Ein ganz gehöriger Spuk! - Das muss die Leute allerdings argwöhnisch machen.

»Die müßt ihr euch unbedingt alle genau ansehen.« - Ahoi! - Allgemeine Verlegenheit!

»Tschang-tjing bemerkte: Dann wird es heute in der Halle reichlich Leute geben, die Leib und Leben dabei verlieren.« - Aus Pu [dem Mittelpunkt rebellischer Banditen] haben sie ihm [dem Meister Hsüä-feng] einen Banditen zu Hilfe geschickt. - Er beurteilt die andern nach sich selbst.

»Ein Mönch berichtete dies dem Hsüan-scha.« - Es gibt nicht zweierlei Erde in einem und demselben Erdloch. - Knechte und Mägde haben keine Geheimnisse vor einander. - Die an der gleichen Krankheit leiden, haben gleiches Mitleid.

»Hsüan-scha versetzte: Um so etwas sagen zu können, muss man schon der Bruder Leng**1** sein. Aber wenn er auch recht haben mag, so hätte doch ich nicht so gesagt.« - Sicher bringt er eine feldfuchsmäßige Erklärung daher. - Was wird er wohl zu sagen haben? - Der Schlangengifthauch richtet unter Menschen Schaden an.

»Der Mönch erwiderte: Wie denkt dann Ihr, Ehrwürdiger? « - Auch gut, wie er diesem Chinesen auf den Busch klopft.

»Hsüan-scha sagte: Wozu muss das gerade am Südhang dieses Berges sein?« - »Aufrecht auf dem Fischerkahn steht der junge Hsiä**2**.« - Nur dass dieser Feldfuchsgeist es eben doch ein klein wenig trifft. - Er ist sich dessen nicht einmal bewusst, dass er selbst [eben hier bei Hsüä-feng] Leib und Leben verloren hat.

»Yün-mën schleuderte seinen Wanderstab vor Hsüä-feng hin und machte eine schreckhafte Gebärde.« - Warum hat er Angst davor? - Unter Söhnen steht einer dem Vater am nächsten. - Aber alle miteinander übernehmen sich mit allzuviel Verstand und Kunst. - Ihr da, versucht es einmal und zeigt, worin die drei sich unterscheiden.

Erläuterung des Beispiels

Willst du es flach entfalten, so magst du's flach entfalten; willst du's zerhauen, so magst du es zerhauen; das überlasse ich euch.

Hsüä-feng war mit Yän-tou[3] und Tjin-schan[4] zusammen gewandert. Dreimal war er bei Tou-dsi[5] gewesen, neunmal hatte er Dung-schan[6] aufgesucht. Später kam er zu Dö-schan[7]; bei dem zerschlug er seinen Lackkübel in Stücke.

Eines Tages nahm er Yän-tou mit sich, um Tjin-schan aufzusuchen. Als sie zum Au-schan [bei Li-dschou in Hunan] kamen, wurden sie von einem Schneewetter aufgehalten. Yän-tou vertrieb sich die Tage einfach damit, dass er schlief. Hsüä-feng saß die ganze Zeit in der Versenkung. Yän-tou schalt ihn: Nimm deine Portion Schlaf zu dir! Tag für Tag hockst du auf deinem Lager wie auf einem Erdgötteraltar aus Erde von

sieben Dorfschaften! Eines Tages wirst du noch die Männlein und Weiblein in den Bauernhäusern verhexen! Da deutete Hsüä-feng mit dem Finger auf seine Brust und sagte: Ich habe hier drinnen noch keine Ruhe; ich treibe gewiss keinen Betrug mit mir selbst. Yän-tou erwiderte: Ich dächte, du seiest einer von denen, die sich einmal auf einsamer Bergeshöhe ihre Strohhütte flechten und von da aus weithin die Große Lehre ausbreiten; und dabei erzählst du immer noch solche Geschichten! Hsüä-feng sagte: Es ist nun aber einmal so, dass ich noch keine Ruhe gefunden habe. Yän-tou erwiderte: Wenn es wirklich so mit dir steht, so halte dich einmal an die Einsichten, die du bisher gewonnen hast, und teile mir eine um die andere mit! Dann will ich dir das Richtige daran bestätigen und das Unrichtige abhobeln. So sprach sich denn Hsüä-feng vor dem Freunde aus: Als ich seinerzeit in der Lehrhalle von Yän-guan den Meister Tji-an[8] sah, wie er den Satz von der Leerheit der Gestalten erläuterte, ist diese Wahrheit mir aufgegangen. Yän-tou sagte: Das ist nun schon dreißig Jahre her, verschone mich doch mit solch alten Geschichten! Hsüä-feng fuhr fort: Als ich Dung-schan's Gedicht von seinem Spiegelbild im Wasser[9] sah, ist auch das mir aufgegangen. Yän-tou sagte: Damit

hast du dein eigenes Heil aber noch nicht gewonnen! Hsüä-feng erzählte weiter: Später kam ich zu Dö-schan und stellte ihm die Frage, ob wohl auch ich an der eigentlichen Sache, die in dem uns überlieferten Fahrzeug der Lehre enthalten ist, einen Anteil habe. Dö-schan versetzte mir einen Schlag mit dem Stock und schalt: Was redest du da? Damals war es mir, als sei dem Fass der Boden ausgeschlagen. Da schalt ihn Yän-tou und sagte: Hast du noch nie das Wort gehört: »Was zum Tor hereinkommt, ist des Hauses Kleinod nicht?« Hsüä-feng seufzte: Wie soll es nach alle dem nun weitergehen? Da sagte Yän-tou: Wenn du einmal die Große Lehre ausbreiten und verkünden willst, so lass es einfach Wort für Wort aus deiner Brust herausströmen, dass es den Himmel überschattet und die Erde einhüllt! Bei diesen Worten ging Hsüä-feng das große Licht auf Er kniete nieder und betete an, erhob sich und rief immer wieder: Heute endlich, die Erleuchtung auf dem Au-schan! Endlich heute, die Erleuchtung auf dem Au-schan!

Später kehrte er nach Min [der Provinz Fukien] zurück und ließ sich auf ein Elefantenknochenberg nieder. Darüber hat er folgenden Gesang hinterlassen:

Menschenleben, schnell dahin, einer Stunde Tand!

Flüchtige Welt, wo böte sie bleibenden Aufenthalt?

Dreiundzwanzig Jahre alt, fort zu Meistern hin.

Heute, über vierzig schon, wieder hier in Min!

Unnot, fremder Missetat ständige Erwähnung!

Eigne Fehle fege du wie die Windsbraut aus!

Melde euch, ihr Herrn bei Hof in der Purpurpracht:

König Yama fürchtet nicht euren Goldfischprunk.

Zur Unterweisung seiner Hörer im Lehrsaal sagte er gewöhnlich nur:

Seht zu, dass ihr mit jedem Wort den Himmel überschattet und die Erde einhüllt! Sonst redete er nicht weiter über das Verborgene und Wunderbare, verbreitete sich auch nicht über den Geist und seine wahre Natur. Plötzlich und mit Urgewalt brach es aus ihm hervor wie eine feurige Lohe, in deren Nähe jeder sich die Stirn verbrennt, wie ein Hieb mit dem Schwert Tai-o: wer da noch überlegt, verliert Leib und Leben; wartet man hier noch auf einen Gedanken und bleibt vor der nächsten Wende stehen, so verpasst man den Anschluss.

Es ist einfach wie bei Bai-dschang**10**. Der fragte Huang-bo, welcher ihn während seiner Wanderjahre aufsuchte: Wo kommst du her? Huang-bo erwiderte: Vom Pilzesammeln unten am Reckenberg (Da-hsiung-schan). Bai-dschang sagte: Hast du auch das große Kriechtier [den Tiger] gesehen? Da erhob Huang-bo ein Tigergebrüll. Bai-dschang griff nach einem Beil und tat, als wolle er ihn erschlagen. Schließlich gab ihm Huang-bo einen Rippenstoß. Bai-dschang stöhnte auf und lachte dazu. Dann ging er zum Zimmer hinaus, bestieg seinen Lehrstuhl und sagte zu den Versammelten: Am Reckenberg haust das große Kriechtier. Das

müßt ihr euch unbedingt alle genau ansehen. Mich alten Mönch hat es heute leibhaftig im Rachen gehabt.

Oder wie bei Dschau-dschou. Dieser pflegte jeden Mönch, den er empfing, zu fragen: Bist du schon früher hier gewesen? Gleichviel nun, ob der Mönch die Frage bejahte oder verneinte, sagte Dschau-dschou jedesmal: Trinke erst einmal ein Täßchen Tee! Der Heimvorsteher fragte ihn einmal darum: Was meint ihr damit, wenn Ihr jeden Mönch fragt, ob er schon einmal hier war oder nicht, und dann doch jeden ohne Unterschied zu einer Tasse Tee einladet? Dschau-dschou sagte: Heimvorsteher! Der Heimvorsteher nickte: ja! Dschau-dschou fuhr fort: Trinke erst einmal ein Täßchen Tee!

Oder wie bei Dsi-hu[11]. Der hatte in seinem Eingangstor eine Tafel mit der Aufschrift: »Dsi-hu hat einen kleinen Hund. Der nimmt den Menschen oben den Kopf, in der Mitte das Gesäß, unten die Füße. Wer lange überlegt, verliert Leib und Leben.« Kam etwa ein neuer Besucher, so rief ihm Dsi-hu, kaum dass er ihn erblickte, zu: Sieh dir den Hund an! Kaum dass dann der Mönch den Kopf herdrehte, ging Dsi-hu weg in seine Zelle und war verschwunden.

Diese Beispiele besagen genau dasselbe, wie wenn Hsüä-feng mahnte: Am Südhang haust eine Schildkrötennasenschlange; die müßt ihr euch unbedingt alle genau ansehen! Wenn nun ihr gerade in diesem Augenblick dabei gewesen wäret, was hättet ihr darauf geantwortet? Und zwar, ohne der Spur von andern, die schon geantwortet haben, zu folgen! Bitte, versucht es einmal und redet! Hier tut es vor allem not, zu erkennen, dass ihr es nicht mit einer alltäglichen Mitteilung zu tun habt, sondern mit einem Ausspruch außerhalb jeder Regel. So erst werdet ihr zu einem Verständnis gelangen. Und dann werdet ihr auch den Punkt erkennen, auf den überhaupt alle unsere »öffentlichen Aushänge«, alle Beispiele und Worte der Meister hinauslaufen.

Seht nur her, wie er seine Hörer unterweist! Er redet mit euch nicht von euren Übungen, er sagt auch nichts zur Deutung seiner Worte. Meint ihr, da lasse sich der Sinn trotzdem auf dem Weg gewohnten Denkens ermessen und erschließen? Seine eigenen Kinder aber und die Kindeskinder, die haben wie von selbst das rechte Wort zur Hand.

Darum sagt einer der Alten[12]: »Wo immer du ein Wort vernimmst, da

musst du den Glaubensgeist verstehen, aus dem heraus es geredet ist, und darfst es nicht an deinem eigenen Winkel- oder Kreismaß messen.« Ein Meisterwort muss außerhalb aller Regeln stehen; ein Meisterspruch muss durch die Sperre brechen. Aber auch dann, wenn dir solch ein Wort

aus seinem Nestloch nicht herauskommt, bist du in ein Meer von Gift gefallen. [Das heißt, wenn du es hegst und pflegst, wie ein unflügges: Vögelchen. Man kann auch das gewonnene Licht umklammern; dann macht es, anstatt frei hinauszuleuchten, den Menschen krank und wird für ihn zum Gift.] Das also ist die Art, wie Hsüä-feng seine Hörer unterweist. Man kann nur sagen: Diese Rede gibt keinen Geschmack. Sie verschlägt den Menschen die Sprache.

Tschang-tjing und Hsüan-scha sind beide Hsüä-feng's Hausgenossen. Darum verstehen sie seine Art zu reden ... Hört einmal die Verse, mit denen Dschen-djing**13** [das Konzert] beschreibt [das die drei jünger Yün-mën Wolkentor, Tschang-tjing Langefroh und Hsüan-scha Tiefensand ihrem Meister auf seinen Ausspruch hin geben]!

Trommeltöne! Lautenspiel fällt ein.

Sie verstehn sich, stimmen überein.

Wolkentor verknüpft's in Harmonie.

Langefroh lässt auf den Schalk sich ein.

Alte Weise ohne Ton und Reim:

»Südhang, Schlange mit Schildkrötenstirn.«

Wer errät es? Davon ist der Sinn

Letzten Ends bei Tiefensand daheim.

Sagt mir einmal: Was meint nur Tschang-tjing mit seiner Antwort: »Dann wird es heute in der Halle reichlich Leute geben, die Leib und Leben dabei verlieren.« Da geht es zu, wie wenn man aus einem Stein Funken schlägt, das ist wie Blitzezucken. So, nicht anders kann dir das Verständnis aufgehen. Schiebt sich auch nur ein Härchen Überlegung ein, so wirst du nicht dahinter kommen. Schade, dass die meisten Tschang-tjing's Worte nach ihrer vorgefassten Einstellung erklären wollen und sagen: Kaum dass die Hörer etwas von einer Schlange

vernehmen, horchen sie gespannt auf: das heiße Leib und Leben verlieren! ... Mit dieser Art von Verständnis verbaut man sich auch jeden Zugang zu der Sache. Das spekuliert alles nur vom Wortlaut aus. Ist aber Hsüä-feng's, Ausspruch auf diesem Weg nicht zu verstehen, auf welchem Wege dann? Nun geschah es nachher, dass ein Mönch dies dem Hsüan-scha berichtete. Und dieser sagte darauf: Um so etwas sagen zu können, muss man schon der Bruder Leng sein. Aber wenn er auch recht haben mag, so hätte doch ich nicht so gesagt. Der Mönch erwiderte: Wie denkt dann Ihr, Ehrwürdiger? Und Hsüan-scha sagte: Wozu muss das gerade am Südhang dieses Berges sein? An diesem [von Selbständigkeit zeugenden] Urteil

könnt ihr sehen, wie Hsüan-scha es bereits zu etwas gebracht hat. Ein anderer wäre nicht so leicht auf solch eine Antwort gekommen. Aber sagt mir einmal: Wenn Hsüä-feng hier vom Südhang des Berges spricht, wo ist dann eigentlich die Schildkrötennasenschlange? Richtig versteht das freilich nur, wer es ganz von oben her betrachtet. Einer der Alten sagt [und zwar Hsüä-dou selbst, der in einem Gedicht Hsüan-scha, den Fischersohn Hsiä, dafür lobt, dass er sich im Höchsten an keinen Ort, und sei es der Berg Hsüä-feng's, binden lassen will]:

Aufrecht auf dem Fischerkahn steht der junge Hsiä,

Hat nichts übrig für die Schlange, die am Südhang haust.

Nun aber zu Yün-mën! Dieser also schleudert seinen Wanderstab vor Hsüä-feng hin und macht eine schreckhafte Gebärde. Er hat die Hände und die Füße eines Schlangenbändigers; er lässt sich selbst kein Härchen krümmen und trifft genau aufs helle wie aufs dunkle Ende. Anderen zum Besten führt er das Schwert des Geistes wie der alte Fechter mit dem Schwerte Tai-o. Dem einen lässt er es vor den Brauen und den Augen schwirren, dem andern haut er aus dreitausend Meilen Entfernung den Kopf ab.

Aber halt! Wenn er seinen Wanderstab vor Hsüä-feng hinschleudert und dazu eine schreckhafte Gebärde macht, strapaziert da nicht auch er seine Verstandeskräfte und verliert darüber Leib und Leben? Doch bedenkt! Ein so durch und durch gereifter Meister unserer Schule! Der wird seinen Haushaltsplan nicht noch zu guter Letzt auf Worte oder Sätzchen gründen!

Hsüä-dou hat seine Freude daran, wie Yün-mën mit Hsüä-feng's Sinn und Willen haarscharf übereinstimmt und ihn so bestätigt. Darum sein Gesang.

Gesang

Elfenknochenwand - ist hoch,

reichst nicht bis hinauf!

Bis hinauf gelangen nur

Schlangenbändiger.

Meister Leng und Meister Be

kommen nicht darauf

Sind's der Totgebissnen mehr

oder weniger?

Wolkentor weiß Rat,

wühlt und wühlt im Gras;

Nicht im Süd und Norden ist sie,

nicht in Ost und West.

Plötzlich zückt er, und heraus

fährt des Stockes Knauf,

Schießt auf Hsüä-feng los und sperrt

groß den Rachen auf,

Groß den Rachen auf, o Schreck!

Wie der zuckende Blitz!

Doch gespannten Blickes siehst

du gerade nichts.

Heute dient ihr zum Versteck

unser Bergessitz.

Ihr hier oben, Schritt für Schritt

übet euren Witz!

Zuletzt erhob der Meister seine Stimme und rief. Seht zu, wo ihr hintretet!

Zwischenbemerkungen zum Gesang

»Elfenknochenwand - ist hoch, reichst nicht bis hinauf« - Seit ältesten Zeiten tasten sie daran herum und kommen zu nichts. - Sie ist auch für Herrn Lu [den Dichter, Hsüä-dou] nicht das richtige Versuchsfeld.

»Bis hinauf gelangen nur Schlangenbändiger.« - Gespenster kennen einander. - Wozu denn sich zur Herde sammeln? Wozu eine Mannschaft bilden? - Aber man muss auch mit andern Reis vom selben Feuer gegessen haben; dann erst erlangt man es richtig.

»Meister Leng und Meister Be kommen nicht darauf « - Ihr Urteilsspruch geht ihnen auf einem und demselben Blatte zu. - Verzichten wir auf den nächsten Zug im Spiel. [Lassen wir dahingestellt, wie Hsüä-dou es meint.]

»Sind's der Totgebissenen mehr oder weniger?,« - Einen Fehltritt bestraft man doch nicht zweimal! - Er wirft einen Verdacht auf ganz gewöhnliche Leute!

»Wolkentor**14** weiß Rat.« - Damit trifft er einigermaßen das Richtige. – Dieser alte Chinese hat nur ein einziges Auge. - Er kann nicht umhin, es mit Künsteleien zu versuchen.

»Wühlt und wühlt im Gras.« - Er ist ins Gras gefallen! - Was soll das nützen? - Ich dachte mir's doch! - Wo steckt sie denn aber? [Diese Art Schlange muss man überhaupt ganz woanders suchen.] - Hauen wir ihn dafür!

»Nicht im Süd und Norden ist sie, nicht in Ost und West. « - Ist sie hier? Ist sie da? - Der Herr Âcârya ist wohl blind?

»Plötzlich zückt er, und heraus fährt des Stockes Knauf « - Da seht her! - Aber richtet den Blick höher hinauf! - Hier wird gehauen.

»Schießt auf Hsüä-feng los und sperrt groß den Rachen auf.« - Geschieht ihm gerade recht; ist selber schuld daran. - Aber sei es, dass sie Tausende, Zehntausende verschluckt, was macht es denn im Endergebnis aus? - Und dabei tasten alle Menschen in der Welt nach ihr umher und bekommen sie nicht zu fassen.

»Groß den Rachen auf, o Schreck! Wie der zuckende Blitz!« - Nun hängt er das [den Schrecken dieses geöffneten Rachens] ein zweites Mal öffentlich aus! - Da habt ihr's! - Gut, dass noch ein Schlusssatz nachfolgt!

»Doch gespannten Blickes siehst du gerade nichts.« - Die Augenbrauen hochreißen, ist schon verkehrt. - Solche Menschen [die wie Yün-mën für diese Schlange den richtigen Blick haben] kannst du an allen fünf Seen und vier Meeren suchen und wirst nur schwer einen finden. - Wo ist sie denn jetzt?

»Heute dient ihr zum Versteck unser Bergessitz«**15**. - Wo soll sie hingegangen sein? - Nun macht auch der gute Hsüä-dou dieselben Geschichten [wie sein Meister Hsüä-feng]. - Aber auch nach dem Mönch vom Berge hier hat sie heute geschnappt.

»Ihr hier oben, Schritt für Schritt übet euren Witz!« - Wenn ich aber blind bin? - Ihr dürft nicht nur dorthin sehen, wo Hsüä-dou steht. - Sehe jeder auf den Boden da, wo er selber geht und steht. - Er hat mit seinem Bogen ins Schwarze getroffen.

»Zuletzt erhob der Meister seine Stimme und rief: Seht zu, wo ihr hintretet!« - Er spannt den Bogen, wo der Räuber längst davon ist. [Das hätte er schon am Anfang sagen können.] - Er steigt auf die zweite, dritte Stufe herunter. - Dasselbe zweimal sagen, gibt schlechten Geschmack.

Erläuterung des Gesangs

»Elfenknochenwand - ist hoch, reichst nicht bis hinauf. Bis hinauf gelangen nur Schlangenbändiger.« Unterhalb des Schneekuppenberges oder Hsüä-feng-schan befindet sich die Elefantenknochenwand. Hoch und steil ist die Lanzenspitze von Hsüä-feng's Zen-Organ. Dass ein Mensch es soweit bringt, ist selten.

Hsüä-dou nun ist einer von den Angehörigen des Hauses Hsüä-feng. Er trägt dasselbe Gefieder; seine Stimme klingt mit der Hsüä-feng's gut zusammen; vom Grund gleicher Gemütsart her streben sie beide einander

zu. Und weil Hsüä-dou in seinem Handwerk Meister und in allen Dingen durch ist, kann es nicht anders sein, als dass die beiden sich in ihrer Erkenntnis und Erfahrung gegenseitig bestätigen.

Nur diese Schildkrötennasenschlange, die allerdings ist schwer zu meistern. Auf die muss man sich ganz genau verstehen; dann erst kann es mit ihr gelingen. Versteht man's nicht, gibt es Verwundungen durch Schlangenbiss.

Mein einstiger Lehrer vom Berg des Fünften Patriarchen pflegte zu sagen: Diese Schildkrötennasenschlange müßt ihr mit Geschick behandeln, damit sie euch nicht Hand und Fuß verletzt. Die muss man sieben Zoll hinter dem Kopf mit festem Griff fassen und tüchtig kneten; dann könnt ihr mit mir altem Mönch Hand in Hand gehen.

Diesen Griff beherrschen auch Tschang-tjing und Hsüan-scha. Da nun Hsüä-dou hier sagt: »Meister Leng und Meister Be kommen nicht darauf«, so behaupten viele Leute, er lobe in diesem Gesang nur Yün-mën. Da haben wir's einmal wieder. Hat mit Hsüä-dou's wahrer Meinung nichts zu tun! Solche Leute merken durchaus nicht, dass zwischen diesen dreien hinsichtlich ihres inneren Getriebes [ihres Zen-Geistes] kein Unterschied von mehr oder weniger besteht. Der Unterschied betrifft hier nur die größere oder geringere Vertrautheit [mit der besonderen Denk- und Handlungsweise ihres Meisters Hsüä-feng]. Lasst mich euch einmal fragen: Worauf geht es denn, wenn Hsüä-dou sagt: Meister Leng und Meister Be kommen nicht darauf?

»Sind's der Totgebissenen mehr oder weniger?« Dieser Vers geht auf Tschang-tjing's Ausspruch: Heute wird es in der Halle reichlich Leute geben, die Leib und Leben dabei verlieren. Aber hier kommt es vor allem darauf an, dass einer die Handgriffe beherrscht, mit der Schlange umzugehen; dann erst gewinnt er es.

Und nun schiebt Hsüä-dou, der ja selbst von Yün-mën herkommt, auf einmal die beiden andern beiseite, nimmt ganz allein nur Yün-mën in Beschlag und sagt: »Schau-yang, der weiß Rat, wühlt und wühlt im Gras.« Das hängt damit zusammen, dass Yün-mën genau Bescheid darüber weiß, was Hsüä-feng im Sinne hatte, wenn er sagte: Am Südhang unseres Berges haust eine Schildkrötennasenschlange. Das ist der Grund, weshalb er im Grase wühlt und wühlt. Und an dieser Stelle seines Gesangs bringt Hsüä-dou noch etwas Wunderbares,

indem er sagt: »Nicht im Süd und Norden ist sie, nicht in Ost und West.« Sagt mir einmal, wo denn ist sie?

»Plötzlich zuckt er, und heraus fährt des Stabes Knauf« - Sie [die Schildkrötennasenschlange] ist von jeher nirgends sonst als eben hier [im Wanderstab des Buddhamönchs und ganz besonders in seinem Knauf]. - Ihr dürft deshalb aber nicht etwa eure Rechnung auf den Aufsatz eures Wanderstabes setzen**16**.

Yün-mën schleudert den Wanderstab vor Hsüä-feng hin und macht eine schreckhafte Gebärde. Das heißt also: er macht aus dem Wanderstab die

Schildkrötennasenschlange. Ein andermal hat er aber auch gesagt: Aus diesem Stab ist ein Drache geworden; der hat Himmel und Erde verschluckt. Berge, Flüsse, die ganze Erde, wo kommen sie denn her?

Einfach dieses Stück Holz, dieser Pilgerstab! Einmal wird eine Schlange daraus, ein andermal ein Drache. Wieso denn das? Gerade an diesem Punkt erfährt man es, was einer der Alten**17** gesagt hat:

Des Geistes Wendung folgt dem Wandel alles Objektiven.

Doch fasst die Tatsache der Wendung in sich viele Tiefen.

Weiter heißt es im Gesang: »Schießt auf Hsüä-feng los und sperrt groß den Rachen auf, groß den Rachen auf, o Schreck! wie der zuckende Blitz.« Hsüä-dou hat also noch den guten Gedanken übrig, uns hiermit Yün-mën's Giftschlange vorzustellen, indem er sagt, dieser Schrecken des aufgesperrten Schlangenrachens sei wie ein zuckender Blitz. Wer hier lange überlegt, verliert Leib und Leben.

»Doch gespannten Blickes siehst du gerade nichts.« Wo ist sie hin?

Zum Beschluss seines Gesanges muss Hsüä-dou nun noch ins Leben hineingreifen, um den Menschen etwas für sie selbst mitzugeben. Er nimmt Hsüä-feng’s Schlange zwischen die eigenen Finger und treibt mit ihr sein eigenes Spiel. Man muss es ihm schon lassen: er versteht sich auf die Regel: töten und lebendig machen, je nach Zeit und Stunde.

Möchtet ihr sie etwa sehen? Nun, er sagt: »Heute hält sie sich vorn am Milchhorn versteckt.« Milchhorn ist der Name des Schneemuldenberges oder Hsüä-dou-schan. Es gibt einen Gesang von Hsüä-dou [in welchem er beschreibt, wie es auf dem Gipfel dieses Berges aussieht], darin heißt es:

Durch Felsenfenster auf die Weite rings nur schmale Blicke.

Das stille Leere duldet keiner weißen Wolke Weiß.

Tschang-tjing, Hsüan-scha und Yün-mën, alle haben es fertig gebracht, mit der Schlange umzugehen. Aber gesehen hat sie keiner von ihnen. Hsüä-dou dagegen sagt: »Heute hält sie sich vorn am Milchhorn versteckt. Ihr hier oben, Schritt für Schritt, übet euren Witz! «

Und dann geht er in seiner reinlichen Genauigkeit noch weiter und sagt nicht etwa nur: Nun wendet das in der Praxis an! Vielmehr erhebt er seine Stimme und ruft: Seht zu, wo ihr hintretet!

Seitdem haben nicht wenige diese Schlange zwischen die Finger genommen und sind damit umgegangen. Sagt mir einmal: Hat sie nun doch schon Menschen verwundet? oder hat sie noch niemanden gebissen? - Darauf tat der Meister [Yüan-wu] einen Lufthieb.

Erklärungen zum Text

Yüan-wu's Hinweis

Schon die ersten Worte zeigen, dass es sich um Großes, um das Größte handelt. Lau-dsi, der alte Weise Chinas, führt im 41. Kapitel seines Buchs Dau-dö-djing (Tao-te-king) (nach der Übertragung Richard Wilhelms) den Ausspruch an: »Das Große Geviert [das All] hat keine Ecken« und deutet damit auf den Weisen höchster Art, der diesen Sinn des Alls in sich verkörpert. Yüan-wu wandelt den Spruch in seinem Sinne ab und sagt: »Das Große Geviert hat kein Außen!« Das heißt: Es ist von außen nicht zu fassen. Nichts ist, was nicht von ihm umschlossen wäre, wir selbst mit eingeschlossen. Zu fassen ist es auch von innen nicht; zerfällt es doch dem rechnenden Verstand in immer kleinere und kleinste Teile, bis er ins Leere, Unfassbare greift.

Unentrinnbar sind wir selbst in dieses »Große Geviert« eingeschlossen. Unentrinnbar unterstehen auch wir dem unerbittlichen Gesetze des Zerfalls. Nur dass wir als Menschen in eben dieser Einsicht fähig sind, uns diesem ewigen Gesetz mit Wissen und mit Willen anzugleichen, mit ihm eins zu werden und so eine Würde zu gewinnen, die ihren Glanz von eben diesem Höchsten nimmt. Dazu bedarf es freilich eines Schrittes, der, äußerlich vielleicht unmerkbar, doch stets die große Wende eines Menschenlebens darstellt. Diesen Schritt aber kann jeder nur allein und für sich selber tun, kein anderer an seiner Stelle.

Mit diesem Schritt beginnt der Höhenweg der Freiheit. Nun kann ich dieses große Eine wie mit einem Atemzug einfangen und zusammenwickeln, so dass die ganze Mannigfaltigkeit der Einzeldinge mit ihrer Freude, ihrem Leid verschwindet. Und ebenso kann ich die eingesogene Luft wieder ausatmen und entlassen, kann die große Rolle wieder entfalten und mich jedem einzelnen und jedem kleinen Ding verstehend zuwenden, um ihm, was ihm gebührt, zu geben.

Nur das Fremde, das uns anklebt und mit Ketten bindet, hindert uns am Schritt in diese große Freiheit. Wir halten uns zu lange an den Spuren anderer auf, die uns vorausgegangen sind. Wir ahmen fremde Stimmen nach, die von Dingen sprechen, welche wir selbst nicht kennen. Die Freiheit kommt nur aus dem mutigen Entschluss, die Spuren anderer zu verwischen und auf eigene Gefahr voranzuschreiten, aufs Wiederholen alter Sprüche einmal zu verzichten und dem Gesetz in uns selbst das Wort zu geben für die Wahrheit, die es uns persönlich mitzuteilen hat.

Damit fällt auch die Bindung an die überkommene Religion. Die Buddhalehre weist den Menschen an, aus dieser Welt des nichtigen Scheins zu fliehen und in langer, strenger Übung auf dem »Fahrzeug« des Heils die »Überfahrt« zu wagen nach dem »andern Ufer«, wo die ewige Ruhe winkt. Buddhismus ist nichts anderes als diese Überfahrt, so wie das Wandern auf dem schmalen Weg zum Leben Christentum bedeutet. Man kann es aber auch anders ansehen, kann mit kühnerem Griff das

Heil erfassen, und eben hier liegt der Punkt, an dem das Zen von andern Richtungen des Buddhismus abweicht. Die ewige Wahrheit liegt nicht nur in ferner Zukunft; sie ist da und jeden Augenblick ergreifbar. Was im Licht der Zeitlichkeit gesehen, am Ende einer unermesslich langen Strecke liegt, das ist von Ewigkeit her Gegenwart. Wer in dieser Gegenwart lebt, der steht über der Religion, von der er herkommt. Er kann auf das Fahrzeug für die lange Fahrt verzichten; er ist bereits hinüber. Das ist seine Freiheit, ist aber ebenso auch seine Einsamkeit und ständige Gefahr.

Von solcher Art sind die Männer, die in diesem Beispiel auftreten. Es sind diesmal deren vier, ein Meister und drei seiner Jünger. Zum besseren Verständnis der Erzählung ist es ratsam, dass wir uns diese vier zunächst noch näher ansehen.

Hsüä-feng und seine Schüler

Den Meister Hsüä-feng I-tsun (japanisch Seppô Gison, 822-908) auf dem Elefantenknochenberg, dem er dann selbst den Namen Hsüä-feng, d. h. Schneekuppe, gegeben hat, kennen wir bereits vom 5. Beispiel her als einen Mann von verhaltener Geisteskraft, dem es stets nur um das Eine, Höchste geht, und der je und je in momentanem Ausbruch seine Schüler vor dieses Eine, Höchste stellt.

Einiges über seine Entwicklung und Lehrweise wurde schon dort erzählt und den Bericht über sein entscheidendes Erlebnis wiederholt Yüan-wu mit Bedacht auch in der Erläuterung zu unserem Beispiel. Denn in diesem Erlebnis liegt der Schlüssel zur Lehrweise dieses Meisters, welcher lieber schwieg, als dass er Worte machte, die nicht spontan aus der Vergegenwärtigung des Höchsten hervorbrachen. Auf dem Wege über Hsüä-feng vor allen andern ist der Geist des hochgemuten, fast unerträglich schroffen Dö-schan und seiner Stockhiebe (vgl. das 4. Beispiel!) in gemilderter Form auf die folgenden Generationen übergegangen. Fünfen seiner besten Schüler sind wir bereits in den vorhergehenden Kapiteln begegnet. Im 16. Beispiel war es der Meister Djing-tjing, der als gute Henne einem feilenden Küchlein die Eischale aufpickt. Im achten waren es gleich deren vier

auf einmal: der redselige Tsui-yän, welcher um seine Augenbrauen fürchtet, mit den drei Genossen Bau-fu, Tschang-tjing und Yün-mën. Dieser Letztgenannte gar hat sich schon bisher durch die Kraft und Tiefe seiner knappgefassten Worte als die markanteste Persönlichkeit unter den im Bi-yän-lu vertretenen Meistern eingeprägt. Von Yün-mën handelten außer dem 8. bereits die Beispiele 6, 14 und 15; ihn hebt Hsüä-dou's Gesang auch diesmal als den bedeutendsten hervor, und noch in dreizehn weiteren Beispielen unserer Sammlung wird er die entscheidende Rolle spielen. Sein so häufiges Auftreten im Bi-yän-lu hat seinen Grund wohl darin, dass Hsüä-dou selbst, der Sammler dieser hundert Beispiele, ein Kind von Yün-mën's Geiste ist. Er hängt mit diesem

über nur zwei Glieder der Generationenkette zusammen, und auch diese kennen wir bereits: vom 17. Beispiel her: den Schüler Yün-mën's, Hsiang-lin, der dem Frager nach dem Sinn der Sendung Bodhidharmas zur Antwort gibt: »Vom langen Sitzen müde«, und vom 21. Beispiel her Hsiang-lin's Schüler Dschi-men, Hsüä-dou's eigenen Lehrer, der an das Geheimnis von der Lotosblüte rührt.

Hsüan-scha oder Tiefensand

Hier nun kommt zu den genannten fünf Hsüä-feng-Schülern noch ein sechster: der nachmalige Meister auf dem »Tiefensandberg«, Hsüän-scha**18** , mit dem Mönchsnamen Schi-be oder einfach Be. Er ist von den drei Jüngern hier der älteste, nur dreizehn Jahre jünger als der Meister selbst, darum auch dessen Helfer und gelegentlich Vertreter in der Betreuung der großen Klostergemeinde. Er stammt aus einer Familie namens Hsiä aus der Gegend von Fu-dschou und war ein leidenschaftlicher Angler, bis er mit 25 (nach anderer Angabe 29) Jahren plötzlich sein Fischerboot verließ und nach dem Lotosberg (Fu-jung-schan) am östlichen Ufer des Poyang-Sees wanderte, um sich dort bei einem Meister der mönchischen Zucht in die Lehre zu begeben. Bei diesem legte er das Mönchsgelübde ab und erhielt dabei den Namen Schi-be, d. h. Meister-Ausrüstung (weshalb ihn Hsüä-dou nachher im Gesang Meister Be nennt). In Höhlen und auf Gipfeln der dortigen Berge übte er sich bei Sturm und Frost in strenger Kasteiung. Eines Tages zu seinem Meister zurückgekehrt, traf er 866 zum erstenmal mit I-tsun, dem nachmaligen Hsüä-feng, zusammen, der an dem Ernst und Eifer des dreizehn Jahre jüngeren seine Freude hatte und ihn nach indischer Art Schi-be-dhûta, d. h. den »Abschüttler Schi-be« nannte - Dhûta bedeutet das Abschütteln von Unreinheit und Sünde durch strenge Kasteiung. Zunächst blieb er zwar noch weiter auf dem Lotosberg und gab sich in einer Höhle dem Studium der Lehrschriften des »Großen Fahrzeugs« hin. Nachdem sich aber I-tsun 870 auf dem Elefantenknochenberg niedergelassen hatte, der dann den Namen Hsüä-feng oder Schneekuppe erhielt, verließ 872 auch Schi-be den Lotosberg am Poyang-See, um zu Hsüä-feng zu stoßen

und diesem beim Aufbau seines Klosters zu helfen. Gleichwohl trieb ihn noch immer eine Unruhe um, und so machte er sich abermals auf die Wanderschaft zu andern Meistern jenseits der Berge, welche seine Provinz Fukien vom chinesischen Inland trennen. Auf der Bergeshöhe aber verletzte er sich unversehens an einer Zehe so stark, dass er vor Schmerzen nicht mehr weiter konnte. Im selben Augenblick kam über ihn das große Erwachen, das ihm gefehlt hatte, und mit einem Male war er auch von der Unruhe, die ihn zu so schweren Kasteiungen und auf Wanderschaft getrieben hatte, geheilt. Davon wird im 78. Kapitel noch die Rede sein. Zu Hsüä-feng zurückgekehrt, erzählte er diesem sein Erlebnis, erhielt das Siegel der Bestätigung und diente ihm noch lange als Gehilfe bei der Arbeit an

den Hörern. Das Verhältnis zwischen beiden wurde mit der Zeit so innig, dass sie sich wortlos über alles verständigten. Später trat Schi-be selbständig als Meister in seiner Heimat auf und leitete die längste Zeit das Kloster auf dem Tiefensandberg, Hsüan-scha-schan, nach welchem er seitdem genannt wird. Er wirkte dort ganz im Geiste Hsüä-feng’s, ja er soll dessen Sinn beinahe noch echter, schlichter und knapper zum Ausdruck gebracht haben als der Meister selbst. Die letzten zehn Jahre seines Lebens leitete Hsüan-scha auf Einladung des Statthalters von Fukien ein Kloster in der Hauptstadt Fu-dschou selbst und starb dort, 63 Jahre alt, im selben Jahr wie Hsüä-feng. Einer seiner Enkelschüler ist jener Fa-yän, der dem Frager im 7. Beispiel auf die Frage nach dem Buddha die Antwort gab: Du bist Hui-tschau.

Tschang-tjing oder Langefroh

Der jüngste der im Beispiel genannten Hsüä-feng-Schüler, aber der erste, welcher hier das Wort ergreift, ist der nachmalige Meister Tschang-tjing**19**, welcher in unserer Sammlung mit nicht weniger als acht Beispielen vertreten ist und damit hinter Yün-mën (mit 18) und Dschau-dschou (mit 12 Beispielen) die dritte Stelle einnimmt (vgl. Kap. 8, 22, 23, 48, 74, 76, 93, 95). Er stammte aus der heute Hainang genannten Stadt an der Hangdschou-Bucht in der Provinz Tschekiang, war schon zwölfjährig in ein Kloster in Su-dschou eingetreten und hatte den Mönchsnamen Hui-leng, d. h. Weisheitsmajestät, angenommen, weshalb ihn Hsüä-dou im Gesang Meister Leng nennt. Von Zweifeln gequält, ging er 878 auf die Wanderschaft, um Zen-Meister aufzusuchen, kam in Fukien schließlich auf die Schneekuppe und blieb dort beinahe zwölf Jahre lang unter Hsüä-feng's Leitung und eng an dessen Stellvertreter Schi-be, den nachmaligen Hsüan-scha, angeschlossen. Sieben Sitzpolster soll er in dieser Zeit der Übung durchgesessen haben. Als er eines Tages den Binsenvorhang vor seinem Fenster aufrollte, ging ihm plötzlich das große Licht auf, und er dichtete:

Oh, wie war ich blind! Bis zu dieser Stund!

Da rolle ich den Vorhang auf, seh ein Weltenrund!

Jetzt, wenn einer kommt und fragt, was mein Glaube sei,

Reck ich nur den Jakschweif aus, fahr ihm übern Mund.

Diese Verse legte er Hsüä-feng zur Prüfung vor. Der sagte weder ja noch nein dazu, sondern zeigte sie seinem Stellvertreter Schi-be (dem

späteren Hsüan-scha), um dessen Meinung zu hören. Dieser war mit Hui-leng's Gedicht nicht recht einverstanden. Er fand darin noch zu viel bewusste Absicht und meinte, die Echtheit von Hui-leng's neuer Einsicht bedürfe noch weiterer Prüfung. An demselben Abend erklärte Hsüä-feng dem Hui-leng vor der versammelten Hörerschaft: Schi-be behauptet, man könne deine neue Erkenntnis noch nicht gelten lassen. Wenn du dir wirklich zutraust, das Verständnis gewonnen zu haben, so sprich es hier vor der Versammlung offen aus. Daraufhin verfasste Hui-leng einen Gesang und trug ihn vor, wie folgt:

Wesen in der Bilder Hülle, einzig offenbar,

Mir nur spät, erst auf mein Jawort, innig nah und wahr!

Jahrlang säumte ich am Wege, suchte fremdes Gut.

Sehe jetzt: ich war ein Brocken Eis in Feuerglut.

Hsüä-feng lächelte zufrieden und fragte Schi-be: Wie meinst du, kommt auch das aus bewusster Absicht? Schi-be fand nichts mehr auszusetzen, und Hui-leng gewann für sein Verständnis Hsüä-feng’s öffentliche Bestätigung. Er blieb noch 16 Jahre länger bei dem Meister und verkehrte zuletzt mit ihm auf gleich intime Art wie Hsüan-scha Schi-be. Erst im Jahre des Zusammenbruchs der Tang-Dynastie, 906, also im Alter von 52 Jahren, trat er selbständig als Meister auf. Einige Jahre später übertrug ihm der zum tributären König aufgestiegene Machthaber der Provinz außerdem ein Kloster in seiner Hauptstadt Fu-dschou, welchem er selbst den Titel »Langefroh«, Tschang-tjing, verliehen hatte. Dort wirkte Hui-leng als Meister Tschang-tjing noch viele Jahre bis zu seinem Ende, hatte beständigen Zulauf von durchschnittlich 1500 Schülern und übte in Fukien und bis nach Tschekiang hinein bedeutenden Einfluss aus.

Über den späteren Meister auf dem Wolkentorberg, Yün-mën-schan, also über Yün-mën (japanisch Ummon, gest. 949), ist hier nicht mehr viel zu bemerken. Er tritt in unserem Beispiel nach dem jüngeren Tschang-tjing und dem weit älteren Hsüan-scha an dritter Stelle auf. Sein Geburtsdatum ist nicht überliefert, doch haben neuere Forschungen ergeben, dass er ungefähr um 852 geboren sein muss. Er wäre also nur wenig älter als Tschang-tjing. Hsüä-dou in seinem Gesang nennt ihn nach der Stadt Schau-yang in der Kanton-Provinz, zu welcher die Stätte seines Wirkens auf dem Wolkentorberg gehörte. Wir ziehen statt dessen den Namen »Wolkentor« vor. Zur Zeit des hier erzählten Gespräches ging Yün-mën noch unter seinem Mönchsnamen Wen-yän, welcher sich am einfachsten mit dem Wörtchen »Unverblümt« wiedergeben lässt; denn er bedeutet »Verzicht auf feinen Stil und Schmuck der Rede«. Das Beispiel zeigt uns den Mönch Unverblümt, wie er gerade diesem seinem Namen Ehre macht.

Zum Verständnis des Beispiels

Dass es sich hier um keine ortspolizeiliche Warnung handelt, merken die Hörer schon am Ton der Stimme, die hier spricht. Und der aufmerksame Leser wird auch längst begriffen haben, dass es ein Abweg wäre, nach der Schlangenart, die Hsüä-feng nennt, zu fragen. Wichtig ist an dieser nur, dass die Nase, d. h. der Kopf des Tiers, dem einer Schildkröte ähnlich ist. Denn dies weist auf ein kräftiges Gebiss, auf Raum genug für starke Giftzähne, welche das Reptil unheimlich und seinen Biss für jeden tödlich machen. Weiter aber aus dem Bild der Schlange Folgerungen ziehen wollen, führt nur von der Sache ab und endet obendrein in Widersprüchen.

Der Schlüssel zum Verständnis also liegt nicht in irgendeinem Gleichnis, das es auszudeuten gälte. Er liegt vielmehr bei Hsüä-feng selbst, wie ihn Yüan-wu deutet, wenn er in der Erläuterung von ihm berichtet: Zur Unterweisung seiner Hörer sagte er gewöhnlich nur: Seht zu, dass ihr mit jedem Wort den Himmel überschattet und die Erde einhüllt. Das bedeutet: Ihm ist an keiner Einzelheit, auch nicht an einer noch so großen Summe von Einzelheiten irgendwie gelegen, sondern nur an dem, was über jede Einzelheit hinausgeht. Was soll einem solchen Geist wohl eine Schlange!

Yüan-wu fährt fort: Sonst redete er nicht weiter über das Verborgene und Wunderbare, verbreitete sich auch nicht etwa über den Geist und seine eigentliche Natur. Das heißt: Hsüä-feng vermied es, über das Höchste, das Eine, was nottut, lehrhafte Ausführungen zu machen. Ja, nicht einmal den eigentlichen Kern des Zen-Glaubens, die Lehre vorn Herzen, vom Geist und seiner Buddhanatur, trug er den Seinen in verständiger Rede vor.

Aber nun sagt Yüan-wu weiter: Plötzlich und mit Urgewalt brach es aus ihm hervor wie eine feurige Lohe, in deren Nähe jeder sich die Stirn verbrennt, wie ein Hieb mit dem Schwert Tai-o. Statt also auf dem Wege des Verstandes den Inhalt seines Glaubens logisch geordnet darzulegen, hielt Hsüä-feng sich nur in der Stille offen, bis es aus ihm hervorbrach. Und dies geschah dann auch auf völlig eigene Art, indem es nämlich sich verleiblichte. So zeigt ihn schon das fünfte Beispiel, wie er die ganze Welt in einem Reisährchen zusammenfasst

und in die Leere, die sie ist, hineinwirft. Und ebenso hält er den Seinen hier nicht lange Reden von der Furchtbarkeit, der Tödlichkeit der Wahrheit, ergeht sich nicht in den gequälten Tönen des Bußpredigers, sondern wartet, bis auch dieses tödlich Furchtbare sich ihm zu der Schildkrötennasenschlange am Südhang seines Bergs verleiblicht, so dass sein mächtiger Bekehrungsdrang sich in dem kurzen Wink entladen kann: Die müßt ihr euch unbedingt alle genau ansehen! Es ist ein Bild wie das des brennenden Busches, den Moses in der Wüste sah; oder wie die Erscheinung jenes Mannes, der mit Jakob rang. Es ist darum kein Gegenstand für reflektierende

Vergleiche, sondern wirklich nur ein Bild des Schreckens; darnach allerdings auch Nötigung zum Ringkampf mit eben diesem Schrecklichen, um vor und mit ihm zu bestehen.

Der »öffentliche Aushang« Hsüä-dou's führt nun noch drei Schüler Hsüä-feng's vor und wirft damit die Frage auf, welcher von den dreien wohl das, was der Meister meinte, am tiefsten verstanden habe. Auch hier wieder handelt es sich nicht etwa um die Ausdeutung des mit der Schildkrötennasenschlange gegebenen Gleichnisses. Denn über dieses ist unter Schülern Hsüä-feng's kein Wort zu verlieren. Was die Schlange ist, was sie bedeutet, steht jedem dieser Männer klar vor Augen. Die Unterschiede des Verstehens und Begreifens sind in einer tieferen Schicht zu suchen.

Das erste Echo aus dem Hörerkreis kommt von »Bruder Leng«, dem späteren Meister Tschang-tjing oder Langefroh. Dann wird es heute in der Halle, sagt er, reichlich Leute geben, die Leib und Leben dabei verlieren. Er versteht, wie Hsüä-feng es gemeint hat. Er ist der Schlange selber schon begegnet, hat ihres Bisses Tödlichkeit am eigenen Leib erfahren und damit auch ein neues Leben jenseits dieser Welt gewonnen Er schließt von sich aus weiter auf die andern, wie Yüan-wu sagt. Er sieht voraus, dass viele sich bekehren werden, und freut sich als Gefolgsmann seines Meisters auf die Siege, die der Sache winken, der er sich verschrieben hat. Ironisch bemerkt Yüan-wu, dieser Tschang-tjing sei wohl ein Bandit, den die Aufrührer von Pu dem Hsüä-feng zu Hilfe geschickt hätten. Er wisse, soll das heißen, auch nichts Besseres, als mit dem Unruhestifter Hsüä-feng ins selbe Horn zu stoßen.

Jedenfalls hat Tschang-tjing's Antwort den Eindruck jener Worte Hsüä-feng's auf die Hörer noch verstärkt. Auch sie geht in der Bruderschaft von Mund zu Mund. Und so gelangt sie auch zum Vorsitzer Schi-be dem späteren Meister Hsüan-scha oder Tiefensand, den wohl sein Dienst verhindert hatte, an der Versammlung teilzunehmen.

Hsüan-scha ist für Tschang-tjing zunächst des Lobes voll und zeigt damit, dass er genau versteht, was alles in der Schildkrötennasenschlange Hsüä-feng's liegt. Dennoch hat er etwas einzuwenden. Wieso soll diese Schlange nur am Südhang dieses Bergs zu treffen sein, also im Wirkungskreis des Meisters Hsüä-feng?

Er wittert ganz von ferne den Geruch des Schul- und Sektengeistes, der stets die Neigung hat, das Große, Ungeheure, welches sich auf keinen Ort festlegen lässt, zum Monopol zu machen. Er ist um einen Grad selbständiger und darum kritischer als Tschang-tjing. Hsüä-dou, als Dichter, hat das seinerzeit in einem Vers gerühmt, in dem er Hsüan-scha als den freien Sohn des Meeres schildert, dem schon auf der Fischerdschunke seiner Sippe Hsiä das Gefühl für die Allgegenwart des Schrecklichen vertraut war. Und der Meister Dschen-djing, dessen Verse Yüan-wu in der Erläuterung erwähnt, ist sogar der Meinung, eben hierin sei der Sinn enthalten, auf den das ganze Beispiel ziele: niemand möge sich dabei beruhigen, dass die Schlange auf dem

Berge Hsüä-feng's hause; es kann und muss ihr jeder irgendwann und irgendwo einmal begegnen.

Gewiss ist dies ein wichtiger Gedanke; er kehrt ja auch in jedem Beispiel immer wieder. Aber schon die Ordnung, in welcher Hsüä-dou die drei Schüler Hsüä-feng's vorführt, lässt erkennen, dass er noch anderes im Sinn hat. Nachdem zuerst Tschang-tjing und Hsüan-scha sich geäußert haben, tritt ohne jeglichen Zusammenhang mit diesen beiden abrupt und zeitlos plötzlich Yün-mën auf mit einer Szene, die alles, was zuvor geschehen war, in Schatten stellt. Es ist für jeden unbefangenen Leser deutlich, dass mindestens für Hsüä-dou, den Verfasser selbst, der Schluss den Höhepunkt des Beispiels bildet.

Dieser Yün-mën redet überhaupt nicht. Im Gesang beschreibt ihn Hsüä-dou, wie er in des Meisters Gegenwart mit seinem Wanderstab im Grase nach der Schlange wühlt und dann auf einmal statt der Schlange eben diesen Stab auf Hsüä-feng schleudert und dazu den Schrecken, den die Schlange einjagt, auf den eigenen Mienen zeigt.

Yüan-wu weist vorsorglich darauf hin, dass ein Unbeteiligter in diesem Treiben ein Theaterstück vermuten könnte, einen geistreichen Trick, letztlich also eine Hanswurstiade auf den Meister und sein Schlangentier. Doch bedenket, wirft er ein: ein so durch und durch gereifter Meister unserer Schule! Wer diesem Scherze solcher Art zutraute, der würde damit nur beweisen, dass er von Zen und von den Fäden, die diese Männer innerlich verbinden, keine Ahnung hat.

Was ist nun das Besondere an Yün-mën, im Unterschied von den zwei andern? Yüan-wu verwahrt sich ausdrücklich für Tschang-tjing und Hsüan-scha, dass sie in der Erkenntnis Yün-mën ebenbürtig sind und mit der Schlange, von welcher Hsüä-feng redet, genauso umzugehen wissen wie dieser letztere. Es ist nur ein feiner Unterschied, und doch liegt er vor Augen.

Die beiden andern redeten. Yün-mën redet nicht ein Wort. Die beiden andern machten sich zu Hsüä-feng's Ausspruch je ihre Gedanken. Yün-mën allein tut mehr: er geht in jenes Bild der Schlange, das Hsüä-feng's Wort beschworen hat, persönlich ein, setzt die Verleiblichung des Ungeheuren genau im Sinn des Meisters weiter fort. Denn er enthüllt es als den Wanderstab, der für den Zen-Mönch Sinnbild seiner Weltentsagung ist und für den Meister obendrein noch seinen Auftrag,

seinen Dienst an dieser Welt, die ganze Last seiner Verantwortung in sich befasst. Die Begegnung mit der Schlange endet also ganz konkret in dem, was die umstehenden Männer selber sind und treiben. Und wiederum ist diese ihre Existenz mit dem ihr aufgetragenen Dienste selbst nichts anderes als die Schlange in verwandelter Gestalt, immer schrecklich, immer gefährlich. Darauf lässt sich nichts mehr sagen; es redet keiner mehr ein Wort. Auch nicht der Meister Hsüä-feng. Denn auf ihn selbst ist ja die Schlange losgeschossen.

Diese Chinesen haben ein erstaunliches Geschick etwas zu sagen, was sie

gar nicht sagen. Es heißt ja nur: Yün-mën schleuderte seinen Wanderstab vor Hsüä-feng hin und machte eine schreckhafte Gebärde. Damit ist es aus. Aber man versenke sich darein, man höre ihn! Dann wird man finden, dass es noch lange nicht aus ist.

Dreiundzwanzigstes Beispiel

Bau-fu und der Berg Wunderbar

Hinweis

Den Edelstein prüft man im Feuer. Gold prüft man am Stein. Das Schwert prüft man an einem Haar. Gewässer prüft man mit der Stange. Unter denen, die bei Kuttenmönchen aus- und eingehen, ist es ein Wort, ein Sätzchen, ein Zuck, ein Ruck, ein Heraus, ein Hinein, ein Stoß oder ein Druck, was ihnen hilft, zu sehen, ob einer tief ist oder seicht, ob er zugewandt ist oder abgekehrt.

Sagt mir einmal: Womit prüft ihr? Lasst mich eins vorlegen! Seht her!

Das Beispiel

Wir legen vor:

Bau-fu und Tschang-tjing ergingen sich im Gebirge. Unterwegs deutete Bau-fu mit der Hand und sagte: Also, das ist einfach der Gipfel des Berges Wunderbar.

Tschang-tjing erwiderte: Richtig ist richtig. Tut mir leid.

(Hsüä-dou hat hier zu bemerken: Gesetzt den Fall, dass heute wir mit

diesen Chinesen im Gebirge spazieren gingen: Was würden sie da wohl für ein Stück aushecken? - Wiederum hat er zu bemerken: Ich will nicht behaupten, dass nach hundert oder tausend Jahren keiner mehr etwas Ähnliches sagen wird. Aber sicher werden es nur wenige sein.)

Später erzählten sie es Djing-tjing.

Djing-tjing sagte: Wäre Freund Sun nicht gewesen, man sähe Totenschädel auf weiter Heide.

Zwischenbemerkungen

»Bau-fu und Tschang-tjing ergingen sich im Gebirge.«- Diese Chinesen haben sich alle beide ins Gras fallen lassen!

»Unterwegs deutete Bau-fu mit der Hand und sagte: Also, das ist einfach der Gipfel des Berges Wunderbar.« - Er stampft aus ebenem Weg Blöcke und Klötze heraus! - Davon zu reden, ist verboten! - Werft Erde auf, vergrabt es in der Tiefe!

»Tschang-tjing erwiderte: Richtig ist richtig; tut mir leid.« - Wäre es nicht um diesen eisern durchdringenden Blick, wir hätten uns beinahe verführen lassen. - Die an der gleichen Krankheit leiden, haben Mitleid miteinander. - Begraben wir sie beide in derselben Grube!

»(Hsüä-dou hat hier zu bemerken: Gesetzt den Fall, dass heute wir mit diesen Chinesen im Gebirge spazieren gingen: Was würden sie da wohl für ein Stück aushecken?)« - Damit setzt er allerdings Gewicht und Wert der Leute bedeutend herab. - Immerhin trifft er es einigermaßen. - Einer, der dabeisteht, legt die Hand an den Schwertgriff! [Will heißen: Bau-fu und Tschang-tjing sind zwei Fechter: sie denken nicht daran, dass über hundert Jahre später Hsüä-dou ihrem Zweikampf zusieht und Miene macht, selbst dreinzuhauen.]

»(Wieder hat er zu bemerken: Ich will nicht behaupten, dass nach hundert oder tausend Jahren keiner mehr etwas Ähnliches sagen wird. Aber sicher werden es nur wenige sein.)« - Er spielt sich ein wenig auf. Auch so einer von den [hochmütigen] Asketen am Wolkenheimberge!

»Später erzählten sie es Djing-tjing.« Es hat sein Gutes und hat sein Schlechtes.

»Djing-tjing sagte: Wäre Freund Sun nicht gewesen, man sähe Totenschädel auf weiter Heide.« - Nur Weggenossen kennen einander wirklich. - »Öd und leer das weite Land, Schwermut drückt dich nieder.« Knecht und Mägde können's miteinander. - Selbst ein Lin-dji oder Dö-schan, wenn er daherkäme, würde bestimmt auch Djing-tjing's Stock zu spüren bekommen.

Erläuterung des Beispiels

Bau-fu, Tschang-tjing, Djing-tjing, alle zusammen kommen aus der Schule Hsüä-feng's. Alle drei haben dasselbe erlangt, dasselbe bewährt, dasselbe gesehen, dasselbe gehört, dasselbe aufgegriffen, dasselbe angewandt. Ob sie ausholen oder einziehen, ob sie sich

stoßen oder drücken, immer sind sie Leute eines Stamms und merken auf der Stelle, was der andere meint. Und innerhalb der Schulgemeinde Hsüä-feng's sind es gerade diese drei, die beständig Frage und Antwort miteinander tauschen. Für diese Alten ist im Gehen und im Stehen, im Sitzen und im Liegen der Weg des Buddha das, was sie beschäftigt. Darum braucht nur einer etwas vorzubringen, so wissen sie auch schon den Punkt, auf den er hinaus will.

»Eines Tages, als Bau-fu und Tschang-tjing sich im Gebirge ergingen, deutete Bau-fu mit der Hand und sagte: Also das ist einfach der Gipfel des Berges Wunderbar.« Würde man den heutigen Zen-Freunden eine solche Frage vorlegen, so würden ihnen einfach die Mundwinkel auf beiden Seiten herunterhängen. Zum Glück hat Bau-fu für seine Frage Tschang-tjing als Partner. Saget mir: Was hatte Bau-fu mit diesen Worten denn im Sinn? Das ist die Art, wie bei den Alten einer prüfen will,

ob der andere Augen hat oder nicht. Und weil der andere ein Hausgenosse von ihm ist, so weiß er auch wie von selbst, was jener meint, und sagt zur Antwort: »Richtig ist richtig; tut mir leid!« Nun saget mir einmal: Was ist bei diesen Worten Tschang-tjing's Sinn und Wille? Ihr dürft das nicht einfach so, wie Tschang-tjing, mit ein paar Worten erledigen. Das wäre, auf den Schein der Ähnlichkeit hin angesehen, vielleicht ähnlich. Aber dass in Antworten dieser Art auch nicht ein falsches Fleckchen bliebe, kommt bei gewöhnlichen Fällen selten vor. Gut, dass Tschang-tjing es ist, der seinen Freund kennt und durchschaut.

Hsüä-dou bemerkt: »Wenn wir heute mit diesen Chinesen im Gebirge spazierengingen, was würden sie da für ein Stück aushecken?« Sagt mir einmal: Was meint er damit? Und wiederum sagt er: »Ich will nicht behaupten, dass nach hundert oder tausend Jahren keiner mehr etwas Ähnliches sagen wird; aber sicher werden es nur wenige sein.« Hsüä-dou versteht den Herzpunkt dieses Gesprächs. Er ist gerade wie Huang-bo, welcher sagte: »Ich behaupte nicht, es gebe kein Zen; nur, dass kein Meister da ist.[1]« Da kann man schon sagen: eine verwegen steile Art! Spräche Hsüä-dou nicht mit jenen dieselbe Sprache, wie wäre er fähig, solch einsamen, gefährlichen und ganz ungewöhnlichen Posten einzunehmen? Diese seine »Zwischenbemerkungen«, wie wir sie nennen, treffen immer nach beiden Seiten. Aber obwohl sie nach beiden Seiten treffen, so ist ihre Bleibe doch nicht auf beiden Seiten.

»Nachher erzählten sie es Djing-tjing. Dieser sagte: Wäre Freund Sun nicht gewesen, so sähe man Totenschädel auf weiter Heide.« Sun: das ist Tschang-tjing's Familienname.

Seht einmal her: Ein Mönch fragte Dschau-dschou: Was ist es um den Gipfel des Berges Wunderbar? Dschau-dschou erwiderte: Auf dieses Gerede antworte ich dir nicht. Der Mönch fragte: Weshalb antwortet ihr darauf nicht? Dschau-dschou versetzte: Wenn ich dir antworten wollte, müsste ich fürchten, dass du auf die ebene Erde herunterfällst.

In der »Lehre« [d. h. im Sutra, aus dem die Dogmatiker für ihre Lehrtätigkeit schöpfen] heißt es: Der Mönch Meghashrî auf der einsamen Spitze des Gipfels Wunderbar stieg nie vom Berge herab. Sudhana ging, von ihm Belehrung zu erbitten, sieben Tage lang vergeblich, ohne ihn zu finden. Eines Tages aber begegnete er ihm im

Gegenteil auf einem andern Gipfel, und nachdem er ihn nun endlich gefunden hatte, erklärte der Heilige dem Jüngling Sudhana dann doch das Enthaltensein aller drei Welten [der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft] in jedem einzelnen Gedanken, die sämtlichen in der Welt erschienenen Buddhas, die Lichteshelle der Erkenntnis und der Weisheit und das Lehrstück des Bodhisattva Allheil [Samantabhadra].

Wenn schon der Mönch Meghashrî vom Berge nie herabsteigt, wieso zeigt er sich dann doch an einem anderen Gipfel? Wo es doch in jenem Buch

der Lehre heißt: Der Mönch Meghashrî ist bisher noch nie vom Berg herabgestiegen; er hält sich beständig auf der einsamen Spitze des Gipfels Wunderbar auf. Wo liegt nun also genau bestimmt der Ort, an dem sich Meghashrî und Sudhana befinden?

In späteren Zeiten hat der angesehene Li hierzu ein Rankengewinde geflochten [d. h. er hat zum Blumenschmuck-Sutra eine Erklärung verfasst]. Es ist ihm gut gelungen. Dort sagt er: »Die einsame Spitze des Gipfels Wunderbar bedeutet das Lehrstück von der gleichgestaltigen Einheit. Alles und jedes ist wahr; alles und jedes ist vollkommen und liegt für sich allein bloß und offen, ohne Gewinn, ohne Verlust, ohne Vorzug, ohne Nachteil. - Darum kann Sudhana [an diesem Ort der gleichgestaltigen Grundform, wo nichts und niemand sich von anderem unterscheiden lässt] den Mönch Wolkenwonne oder Meghashrî nicht sehen. Was nun die [im Avatamsaka gelehrte] Übereinstimmung mit der Grundform oder ursprünglichen Natur**2** betrifft, so ist das, wie wenn das Auge nicht von selber sähe, das Ohr nicht von selber hörte, der Finger nicht von selber fühlte, das Schwert nicht von selber schnitte, das Feuer nicht von selber brennte, das Wasser nicht von selber wüsche.« [M. a. W.: Hier steht alles still; hier gibt es kein Subjekt und Objekt, kein Ich und Du, keine Bewegung, also auch keine Begegnung für Sudhana mit Meghashrî und keine Belehrung.] An diesem Punkt nun hat die Lehre eine reiche Auswahl an Maßnahmen großmütterlicher Güte und Sorgfalt zum Wohl der Menschen. Sie lässt davon ab, ihre gerade Linie weiterzuverfolgen und stellt in ihrem Lehrstück von der Wahrheit zweiten Rangs [der vorläufigen, behelfsmäßigen Wahrheit der Erscheinungswelt] die Unterschiede von Gast und Hauswirt [d. h. von Objekt und Subjekt, Du und Ich], von innerem Triebwerk und äußerer Umwelt auf. Darum heißt es [im Blumenschmuck-Sutra]: »Die Buddhas treten nicht in die Welt hinaus, und ein Nirvâna als vorhandene Sache gibt es nicht.« [Das heißt: Ein Buddha im strengen Sinn, also einer, der das Nirvâna erreicht hat, steht jenseits der Erscheinungswelt. Die starre Abwendung von der Welt ist genauso tödlich für den Geist wie die blinde Hingabe an sie.]

Sagt mir einmal: Wie wollt ihr nun eigentlich Djing-tjing und Hsüä-dou für ihre Bemerkung entschuldigen? [Denn, so ist wohl der Hintergedanke, es gibt ja unter den Buddhisten viele, die sich aus dem Nirvâna einen Eselspflock machen, darüber ihre Freiheit verlieren und

an ihrem geistigen Leben Schaden nehmen.] Aber wäre es in jener Unterredung zwischen Bau-fu und Tschang-tjing nicht Schlag auf Schlag gegangen, so bestünde tatsächlich ein Anlass dafür, dass in der weiten Welt Totenschädel die Heide bedeckten. Djing-tjing hat es auf seine Art bezeugt. Auch jene beiden, Bau-fu und Tschang-tjing, auf die ihre. Und nachträglich macht es Hsüä-dou in seinem Gesang geradezu leuchtend klar.

Gesang

Wunderberges stille Spitze - dicht im Steppengras.

Was er sagen will, ist deutlich. Doch wem sagt man das?

Wär nicht Meister Sun gewesen, der ins Schwarze traf,

Totenschädel gäb's! Wieviele ahnen davon was?

Zwischenbemerkungen zum Gesang

»Wunderberges stille Spitze - dicht im Steppengras.« - Er [Hsüä-dou] sinkt selber mit darin unter! - Steckt mit den Füßen bereits mehrere Klafter tief drin!

»Was er sagen will, ist deutlich, doch wem sagt man das?« - Ich wüßte nichts damit anzufangen! - In der weiten Welt wüßte es niemand! [Weil mit dem Reden von der Sache die Sache selbst schon beschädigt ist.] - Ein Trockenmistkratzer!

»Wär nicht Meister Sun**3** gewesen, der ins Schwarze traf ... « - Daneben hat er getroffen! [Weil man den Berg Wunderbar seinem Wesen nach überhaupt nicht treffen kann.] - Seht doch dem Pfeil nach! - Der [Tschang-tjing] weiß auch nicht, dass Diebe hinter ihm her sind [nämlich Djing-tjing und Hsüä-dou, die ihm die Worte vom Mund weg stehlen und damit hausieren gehen].

»Totenschädel gäb's. Wieviele ahnen davon was?« - Die stehen nicht wieder auf! - Eine Menge! Wie Hanf- und Hirsesamen! - Herr Meister, Ihr greift in die Nasenlöcher und verfehlt das Maul! [Wohl ein Bild aus dem Ringkampf. Was Hsüä-dou sagt, sei zur Hälfte richtig, zur Hälfte falsch. Denn er geht von der Wahrheit höchsten Ranges aus und kommt mit seinen Worten doch sofort auf die Wahrheit zweiter Stufe

herunter. Natürlich ist Yüan-wu's Hintergedanke: so machen wir es alle; wir können gar nicht anders.]

Erläuterung des Gesangs

»Wunderberges stille Spitze - dicht im Steppengras!« - Rollt man ins Steppengras herunter, wann gibt es da ein Ende?

»Was er sagen will, ist deutlich. Doch wem sagt man das?« - Was ist denn das Deutliche daran? Das geht auf Bau-fu's Worte: Also das ist einfach der Gipfel des Berges Wunderbar.

»Wär' nicht Meister Sun gewesen, der in's Schwarze traf ... « Welchen vernünftigen Sinn hat der Meister Sun denn gesehen? Er sagt: Richtig ist richtig; tut mir leid.

»Totenschädel gäb's! Wie viele ahnen davon was?« - Ahnt ihr am Ende doch etwas davon? Blind? - !

Erklärungen zum Text

Yüan-wu's Hinweis

Yüan-wu" s Hinweis mag in diesem Falle etwas unbefriedigend erscheinen, sofern er das eigentliche Problem, um das es sich im Beispiel handelt, gar nicht berührt. Aber dieser Mangel ist nur scheinbar. Denn das eigentliche Problem, um das es geht, ist stets dasselbe und ist im Kreis des Meisters immer gegenwärtig. Es ist die allumfassende Spannung zwischen Nirvâna und Samsâra , zwischen Buddhaschaft und der gemeinen Welt, die Spannung zwischen Gegensätzen, die sich nicht vertragen und sich doch vertragen müssen, eine Spannung also, welche in der Praxis eine fortwährende Unruhe, einen unaufhörlichen Pendelschlag erzeugt, der jedem Ja sofort wieder ein Nein, und jedem Nein ein Dennoch entgegensetzt. Hier bleibt dem Geist kein Ruheport, kein Bollwerk, hinter dem er sich verschanzen kann. Hier hilf nur: wach sein für die Forderung des Augenblicks.

Dies gilt denn auch vom Umgang mit den andern, und darin bildet sich das hochgespannte Feingefühl, von dem der Hinweis redet. Die ästhetische Bedeutung dieses Feingefühls hat man im Abendlande längst erkannt. Sein Zauber spricht, ätherisch und doch kraftgeladen, aus den Tuschgemälden Chinas, Koreas und Japans, aus der Gartenkunst, den Übungen des Teetrinkens, des Blumenstellens, ja noch aus dem japanischen Wohnbau. Es hat in Japan der Dichtungsform des Haiku oder Haikai ihre schönste Blüte gebracht; ja, es hat sogar das Schwertfechten und das Bogenschießen zu geistigen Übungen höchsten Grads erhoben. Dass aber alle diese Künste ihre Wurzel im innersten Herzen des Zen haben, in einem Herzen, das in jener Spannung zwischen flüchtiger Erscheinung und Nirvâna ständig lebt, und dass sie nur von hier aus dem Verständnis sich erschließen, darüber täuscht sich manch ein Betrachter allzu leicht hinweg. In unserer Sammlung ist von Künsten der genannten Art noch nicht die Rede; aber gerade hier sehen wir in die Brunnenstuben hinein, aus denen jene mannigfachen Ströme fließen. Und Yüan-wu's Hinweis zeigt zum mindesten, dass sich die alten Meister des in ihrem Kreis

gepflegten hochempfindlichen Gefühles wohl bewusst gewesen sind.

Dau-fu, auch ein Schüler Hsüä-feng' s

Auch dieses Beispiel führt uns wieder in den Kreis der Jünger Hsüä-feng's. Von Tschang-tjing Hui-leng war im vorigen Kapitel ausführlich die Rede. Hier ist nur sein Familienname Sun noch nachzutragen, weil er nachher Freund Sun genannt wird. Djing-tjing, der als dritter auftritt, ist der Meister des 16. Beispiels, der seinem Schüler die Eischale aufpickt, ihn aber dann doch mit dem Scheltwort Grashocker entlässt. Näheres zu sagen ist nur noch über Bau-fu**4**, also denjenigen, welcher

hier zuerst das Wort ergreift. Er ist uns bisher nur im 8. Beispiel begegnet, wo er mit Tschang-tjing und Yün-mën zusammen an der sommerlichen Übungszeit ihres gemeinsamen Freundes Tsui-yän teilnimmt. Er stammte aus Fu-dschou, trat schon vierzehnjährig in Hsüä-feng's Dienste, legte drei Jahre später in einem andern Kloster das Mönchsgelübde ab, wobei er den Namen Tsung-dschan (»Durch Entfaltung« jap. Jûten) annahm, und kehrte darnach wieder zu Hsüä-feng zurück, in dessen Schule er nun viele Jahre blieb und sich besonders eng an Tschang-tjing anschloss. Erst im Jahre 918, also ein Jahrzehnt nach Hsüä-feng's Tod, übernahm er in der von Amoy landeinwärts gelegenen Stadt Dschang-dschou das Kloster Bau-fu (»Sicher Glück«), hatte Zulauf von durchschnittlich 700 Schülern, starb aber schon zehn Jahre später, 928. Dies alles lässt vermuten, dass er einem der jüngsten Jahrgänge unter den Schülern Hsüä-feng's angehört. In der Sammlung »Zur smaragdenen Felswand« spielt er auch noch weiter eine Rolle (vgl. die Beispiele 76, 95), aber nie als Meister, der einen Schüler belehrte sondern, wie auch hier wieder, in Verbindung mit andern Schulgenossen, vor allem mit Tschang-tjing, ein Beweis dafür, wie stark der innige Verkehr dieser Hsüä-feng-Schüler untereinander die Zen-Kreise beschäftigt und als Vorbild gewirkt hat.

Zum Verständnis des Beispiels

Bau-fu und Tschang-tjing gehen im Gebirge und treffen nachher Djing-tjing. So wird man schließen dürfen, dass diese drei noch keinen eigenen Sitz als Meister haben, sondern sich als Schüler Hsüä-feng's auf dessen »Schneekuppe« aufhalten, also an demselben Ort, an welchem Hsüä-feng seine Hörer einst auf die dort hausende Schildkrötennasenschlange aufmerksam gemacht hat. (Denn die inhaltlichen Anzeichen sprechen dafür, dass die im vorhergehenden Beispiel berichteten Ereignisse den im jetzigen Beispiel erwähnten auch zeitlich vorausgehen.) So war es wohl auch keine weite Wanderung, die Bau-fu und Tschang-tjing unternahmen, sondern eben ein Spaziergang. Und da sie in der Schule Hsüä-feng's bei Tag und

Nacht, beim Meditieren und Hantieren doch immer mit der Arbeit an sich selbst beschäftigt waren, so war solch ein Spaziergang gewiss die allerbeste Gelegenheit, um das, was das Gemüt erfüllte und bewegte, frei nach Bedürfnis ausschwingen zu lassen. Yüan-wu's ironische Bemerkung will natürlich gerade auf die Höhe weisen, in der sich ihre Gedanken bewegen, und welche Bau-fu mit seinem Wort vom Berge Wunderbar alsbald zu erkennen gibt. Um diesen Ausdruck zu verstehen, sind wir genötigt, etwas weiter auszuholen.

Bei aller Selbständigkeit, welche die Zen-Meister gegenüber den heiligen

Schriften an den Tag legen, haben sie doch deren Studium keineswegs vernachlässigt und sich vor allem mit einer bestimmten Klasse von Sutren, denen sie sich innerlich verwandt fühlten, eingehend beschäftigt. Unter ihnen nehmen, wie wir schon gesehen haben, die Avatamsaka- oder Blumenschmuck-Sutren, und besonders ein Teil derselben, der den Namen Gandavyûha, d. h. Girlandenanordnung, führt, eine besonders wichtige Stelle ein. Bei allem Unterschied zwischen buddhistischer und christlicher Heilsauffassung, wie zwischen englischer Nüchternheit und indischer Farbenpracht, kann man dieses letztere Buch doch etwa mit Bunyans »Pilgrim's Progress« vergleichen, insofern es wie dieses den Weg zum Heil im Bilde einer langen und szenenreichen Wanderschaft darstellt. Der fromme Jüngling Sudhana (d. h. Wohlbegabt) erhält von Manjushrî , dem weisesten der Bodhisattvas, die Anweisung zu einer Pilgerfahrt, welche ihn über dreiundfünfzig Stationen der Belehrung schließlich zum Ziel der Erkenntnis führen soll. Und zwar soll er gleich auf der ersten Station einen Begriff von der unermesslichen Höhe dieses Ziels erhalten, indem er den in der Betrachtung des Nirvâna ganz versunkenen Mönch Meghashrî (Wolkenwonne) aufsucht, welcher sich den Gipfel des »Berges Wunderbar« zum bleibenden Aufenthalt erwählt hat. Dieser Berg Wunderbar ist also nichts anderes als ein Gleichnis für die letzte, höchste Wahrheit, die in allen Einzeldingen, auch in allen Einzelwesen stets die eine selbe ist, die Wahrheit, die der Buddha einst im Zustand der Erleuchtung geschaut und als die Grundform oder ursprüngliche Natur seines eigentlichen Wesens, wie dessen aller Menschen und aller Dinge erkannt hat, und vor welcher ihm alles Bedingte, Einzelne ins Leere, ins Nirvâna zerfloß. Für sich allein und abgelöst betrachtet, ist diese Grundform (prakriti, chinesisch hsing) zu allen Einzeldingen, zum ganzen Ablauf unseres irdischen Lebens der äußerste Gegenpol. In der Erläuterung des Beispiels führt Yüan-wu dies näher aus und zeigt, wie in dieser eingestaltigen und darum gestaltlosen Grundform nichts mehr wahrzunehmen ist, keine Einzelform, keine Bewegung, kein Zeitablauf, wie also hier auch von einem Übergang aus dem Irrtum in die Klarheit, von einer Erleuchtung und Bekehrung, keine Rede sein kann. Daraus erklärt es sich auch, dass Sudhana den Mönch Wolkenwonne oder Meghashrî am Gipfel des Berges Wunderbar sieben Tage lang vergeblich sucht. Hier ist er einfach nicht zu sehen. Nach sieben Tagen trifft Sudhana mit dem Mönch Meghashrî dann aber doch unversehens zusammen, wie dieser gerade einen anderen Berggipfel umwandert, und hier empfängt

er nun von ihm die nötige Belehrung. Denn die höchste Wahrheit, die der Berg Wunderbar verbildlicht, ist wohl zur Vielheit der Erscheinungswelt mit ihrem Auf und Ab des irdischen Lebens der äußerste Gegenpol, ist aber eben deshalb von ihr doch in keiner Weise zu trennen, so wenig wie die chemische Qualität des Wassers von den verschiedenen Erscheinungen etwa einer Welle, einer Wolke oder einer Scholle Eis. Die Gegensätze, die sich unversöhnlich gegenüberstehen, sind, so unbegreiflich

es sein mag, untrennbar ineinander verflochten. Und eben diese Verflechtung ist es, auf welche es das Gandavyûha mit der Pilgerfahrt des frommen Jünglings abgesehen hat und die es mit einer Beharrlichkeit, mit einer Glut der Innigkeit verfolgt, dass schließlich jedes Stäubchen im überirdischen Licht der ewigen Wahrheit leuchtet, als säße auf ihm der Buddha selbst in seinem Strahlenglanz.

Diese Bilder und Gedanken sind es, von denen offenbar in Hsüä-feng's Kreise viel die Rede war; sie haben jene beiden Freunde auf ihrem Gang dort im Gebirge irgendwie bewegt. Bau-fu, den jüngeren der beiden, ergreift das Gefühl der Gegenwärtigkeit des Höchsten so, dass es ihn drängt, zu wissen, ob Tschang-tjing, der Ältere, nicht ebenso empfindet. Gewiss schwingt dabei auch in ihm das hemmende Gefühl der Scheu und Keuschheit mit. Ja, wir dürfen sicher sein, dass ihm die Gefahren einer einseitigen Verhaftung an die Leerheit des Nirvâna wohl bewusst sind, schon deshalb, weil davon in Hsüä-feng's Kreise viel die Rede war, wie es das Beispiel von der Schildkrötennasenschlange beweist. Aber um so stärker reizt es Bau-fu, nun zu sehen, wie der Freund, der doch gewiss so fühlt wie er, sich dazu äußert. Sein geübtes Feingefühl verbietet ihm, geradezu herauszuplatzen. Aber es findet in der Klemme zwischen Drang und Hemmung einen Ausweg. Mehr im Selbstgespräch als seinem Freunde zugewandt, deutet Bau-fu auf den Pfad, auf dem sie gehen, und bricht in die Worte aus: Also das ist einfach der Berg Wunderbar. Darin liegt für den Begleiter keine Nötigung, zu antworten; der könnte ebensogut schweigend neben ihm weitergehen.

Aber diese Freunde sind zu gut aufeinander eingespielt, um nicht auf die leiseste Berührung sofort zu reagieren. Tschang-tjing weiß im selben Augenblick, dass dieses Selbstgespräch Bau-fu's ihn selber anspricht: er soll mit einstimmen. Und ohne lang zu überlegen, stimmt er zu und nimmt die Zustimmung im selben Atemzug zurück. Der Berg Wunderbar, der Ort der einzig ewigen Wahrheit, der gleichgestaltigen, leeren Grundform, der ist natürlich auch hier oben, wo die beiden gehen. Denn der ist überall; und in diesem Sinne hat Bau-fu schon recht: Richtig ist richtig. Aber das hat mit dem Spaziergang in der schönen Landschaft nichts zu tun. Das liegt auf einer Ebene, die sich ins Irdische und in menschliche Rede und Gegenrede überhaupt nicht herabziehen lässt. Redet man davon, so verfälscht man es im selben Augenblick. Von einem japanischen Dichter der Gegenwart gibt es ein

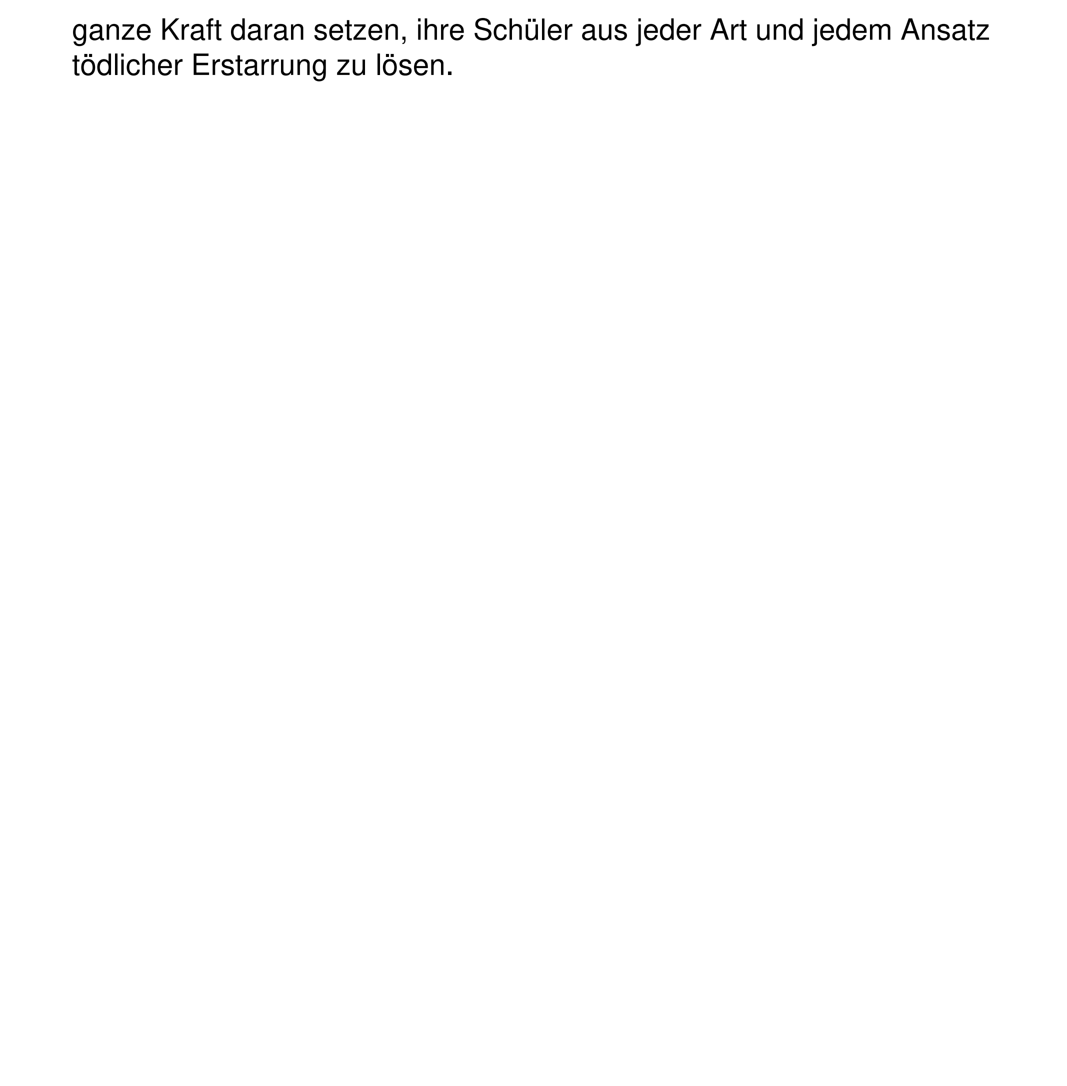
Haiku, einen winzigen Dreizeiler, der lautet: Erster Schnee - Unbefugten ist - der Zutritt verboten. In die schneeweiße Reinheit des Höchsten ist Bau-fu - gerade, weil sie ihn begeisterte - hineingetreten. Tut mir leid, sagt Tschang-tjing, scharf und klar und doch voll Güte; es lohnt sich, die Zwischenbemerkungen Yüan-wu's zu dem Zwiegespräch der beiden aufmerksam zu studieren (S. 316 f).

Für seine Antwort auf Hsüä-feng's Warnung vor der Schildkrötennasenschlange hat Tschang-tjing bei Hsüä-dou, dem Verfasser, nur geringes

Lob geerntet. Diesmal ist er derjenige, der für das echte Zen die Lage rettet. Djing-tjing ist der erste, der das ausspricht, nachdem die beiden Freunde ihm, ein Zeichen ihrer Unschuld und des Ernstes ihrer innigen Gemeinschaft, in aller Offenheit mitgeteilt haben, was sie unterwegs geredet hatten. Und Hsüä-dou Selbst, als Herausgeber der Sammlung, kann sich nicht enthalten, seinen Bericht über das Zwiegespräch mit eigenen Bemerkungen zu begleiten; so wichtig ist ihm dieser kurze Dialog. Am deutlichsten spricht er, worauf es ihm dabei ankommt, im Gesang aus, den Yüan-wu dann wieder mit der ganzen Ironie seiner Dialektik begleitet. Die höchste Wahrheit ist und bleibt ein Rührmichnichtan. In dem Augenblick, wo einer daran rührt, fällt er auch schon von ihrer einsamen Felsenhöhe herunter. Oder, wie Hsüä-dou sich ausdrückt: die Spitze des Berges Wunderbar versinkt in der Grassteppe. Bau-fu hat es gut gemeint mit seinem Versuch, sich auszusprechen; aber was er sagen will, kann man nur in der Stille erleben; es gibt auf der weiten Welt keinen Menschen, dem man es sagen könnte, ohne sich daran zu versündigen,

Ja, mehr noch: eben die Versenkung in die höchste Wahrheit kann verderblich werden, sobald sie zu einseitiger Verhaftung erstarrt. Den Zug nach unten muss allerdings der Zug nach oben überwinden, wenn der Geist zum Leben kommen soll. Aber auch der Zug nach oben kann zur Krankheit und zum Tode führen, wenn ihm der Gegenzug nach unten nicht die Waage hält, und die Geschichte des Buddhismus bietet dafür der Beispiele genug. Aus der Vielheit in die Einheit, aus der Einheit wieder in das bunte Treiben dieser flüchtigen Welt: das ist der Pulsschlag 'des Lebens. So meint es auch der Bodhisattva Manjushrî im Gandavyûha, wenn er dem Jüngling Sudhana nicht nur die Wege zeigt, auf denen er sein aufwärts gerichtetes Verlangen nach der höchsten Erleuchtung stillen kann, sondern ihn auch auf den Weg des Bodhisattva hinweist, der von oben wieder abwärts führt, auf den Weg des Erbarmens mit den irdischen Wesen und ihrer unermesslichen Not. In dieser Gegensätzlichkeit der Ausrichtung nach oben und nach unten, dargestellt im Doppelbild der Felsenspitze und der Grassteppe, lebt dieselbe Spannung, wie zwischen Nirvâna und Samsâra . Und aus dieser ist auch das leicht verwirrende Spiel der Ironie zu verstehen, dem wir in den Zwischenbemerkungen Yüan-wu's, und diesmal auch Hsüä-dou's, immer wieder begegnen. Eben das zeigt die Lebendigkeit des Zen und lässt die Energie verstehen, mit der die Meister jeden, der nach oben wie nach unten hin verhaftet ist, für tot erklären und ihre

ganze Kraft daran setzen, ihre Schüler aus jeder Art und jedem Ansatz tödlicher Erstarrung zu lösen.



Vierundzwanzigstes Beispiel

Die Nonne Liu bei We-schan

Hinweis

Hoch, hoch steht er auf des Gipfels Spitze:

Teufel, Heiden sehen nicht den Ort.

Tief, tief steigt er in des Meeres Gründe:

Buddhaaugen suchen ihn vergebens dort.«

Wohl aber kann es einem, dessen Augen wie Sternschnuppen funkeln, dessen geistiges Getriebe Blitze schleudert, noch ergehen wie der Wunderschildkröte mit dem Schleppschwanz. Was ist in solchem Fall zu tun? Versuchen wir's mit einem Beispiel! Sehet her!

Das Beispiel

Wir legen vor:

Liu, der Eiserne Mühlstein, kam auf dem We-schan an. We-schan

begrüßte sie: So, du kommst, alte Kuh?

Die Mühle erwiderte: Demnächst ist auf dem Tai-schan ja das große Fest. Da geht der Ehrwürdige doch wohl hin?

We-schan lockerte die Glieder und legte sich nieder.

Da ging die Mühle wieder hinaus und weg.

Zwischenbemerkungen zum Beispiel

»Liu, der Eiserne Mühlstein, kam auf dem We-schan an.« - Die Schwierigkeit der Landung stört sie nicht. [Andere fühlen sich, wenn sie dem hochgeehrten Meister nahen, immerhin etwas beklemmt; sie kennt solche Hemmungen nicht.] - Diese Alte weiß noch nicht, was sich gehört.

»We-schan begrüßte sie: So, du kommst, alte Kuh?« - Ausrufezeichen! - Seine Suchrute täuscht einen Grashalm vor. [Sein Gruß gleicht einer ganz feinen, fast zärtlichen Berührung; in Wirklichkeit geht er sehr in die Tiefe.] - Worin seht ihr das Ungehörige des Ausdrucks?

»Die Mühle erwiderte: Demnächst ist auf dem Tai-schan ja das große Fest. Da geht der Ehrwürdige doch wohl hin?« - Ihr Pfeil ist nicht ins Leere abgeschossen. [Der Pfeil sitzt. We-schan versteht genau, was gemeint ist.] - Groß-Tang trommelt, Silla tanzt. [Silla, das damalige Korea,

tanzt als kleiner Nachbar nach der Trommel des großen China. So ist auch die Antwort der Nonne Liu nur das Echo jenes Meistergrußes.] - Ausgegeben ist gar schnell; eingenommen wird nur langsam. [Das Gespräch ist wohl flott angelaufen; aber wie wird es weitergehen, und was kommt wohl zuletzt dabei heraus? Niemand dächte, dass es schon zu Ende ist!]

»We-schan lockerte die Glieder und legte sich nieder.« - Getroffen! [Der Pfeil hat tatsächlich getroffen. We-schan's Sichniederlegen ist die genaue Reaktion auf die Stichelei der Nonne. Die Frage ist nur, was alles darin liegt, was es bedeutet. Der Erklärer Katô Totsudô fragt: Liegt nun hier ein Wasserbüffel oder ein Buddha? Und liegt er auf dem We-schan oder hat er sich inzwischen auf dem Tai-schan zum großen Fest niedergelassen?] - Wo siehst denn du diesen We-schan? [Hier gilt es, meint Yüan-wu, im Sinn des Hinweises von den äußeren Umständen wegzublicken auf das Ungeheure, das in dieser Geste liegt.] - »Wer weiß, es birgt der fernen Wellen Dunst / noch eines anderen Gedankens Gunst[1].«

»Da ging die Mühle wieder hinaus und weg. « - Vorbei?! - Sie sieht, wie es steht, und handelt danach.

Erläuterung des Beispiels

Bei der Nonne Liu, dem Eisernen Mühlstein, erging es einem, wie wenn jemand Funken aus dem Feuerstein schlägt, wie beim Zucken eines Blitzes. Wer da lange überlegte, war verloren.

Kommt man auf dem Weg des Zen einmal an die Stelle, wo es ernst und dringlich wird, so steht da nicht mehr dies und das und allerlei in Frage. Wenn solche Kundigen sich begegnen, so wissen sie sofort Bescheid. Sehen sie hinter einer Hecke Hörner, so wissen sie: dort weidet Vieh; sehen sie hinter einem Berge Rauch, so wissen sie: dort brennt ein Feuer. Ein schwacher Schlag, schon sind sie in Bewegung; ein leichter Druck, schon drehen sie sich um.

We-schan pflegte zu sagen: »Ich alter Mönch werde nach hundert Jahren drunten am Fuß der Berge bei der mildtätigen Familie Yüä den Wasserbüffel machen. Links unter meinen Rippen wird man dann fünf Schriftzeichen lesen können: We-schan-dseng mou-djia [We-schan-Mönch N. N.]. Wenn ihr mich dann zu dieser Zeit den Mönch vom We-schan nennt, so ist das richtig [denn das bin ich dann]. Und wenn ihr mich Wasserbüffel nennt, so stimmt es auch.« Stellt man nun aber die heutigen Menschen über so etwas zur Rede, so werden sie damit nicht fertig und sind außerstande, sich deutlich zu erklären.

Die Nonne Liu, der Eiserne Mühlstein, hatte lange Zeit unter We-schan's Anleitung und Rat geübt. Die Schärfe ihres geistigen Getriebes und die Schroffheit seines Ausschlags trugen ihr von den Leuten den Namen Tiä-mo, Eiserner Mühlstein, ein. Ihre Klause hatte sie sich zehn Li vom We-schan-Kloster entfernt gebaut.

Eines Tages ging sie, um We-schan zu besuchen. Als dieser sie kommen sah, sagte er: So, du kommst, alte Kuh? Die Mühle erwiderte: Demnächst ist auf dem Tai-schan ja das große Fest. Da geht der Ehrwürdige doch wohl hin? We-schan lockerte den Leib und legte sich nieder. Da ging die Mühle wieder hinaus und weg.

Nun seht her! Das klingt gerade wie ein ganz gewöhnliches Gespräch und ist zunächst kein Zen, noch ist es Dau [d. h. Weisheit des Lau-dsi oder Dschuang-dsi]. Wird man nun deshalb sagen können, es sei eine Begegnung ohne Gegenstand, ohne Belang?

Das We-Gebirge liegt vom Tai-schan manche tausend Li weit ab. Wie kam die Nonne Liu, der Eiserne Mühlstein, wohl auf den Gedanken, dem Meister We-schan eine Wanderung zu dem Fest dort zuzumuten? Sagt mir einmal: Was meint sie denn damit? Dieses alte Frauenzimmer hat We-schan's Anrede verstanden. Der Faden kommt, die Watte geht. Einmal lassen, einmal fassen. Stimme antwortet im Duett auf Stimme. Es ist, wie wenn zwei Spiegel sich bespiegeln: kein Gebilde ist darin zu sehen. So fügt sich hier Getriebe zu Getriebe, so passt der eine Ausspruch mit dem anderen genau zusammen**2**.

(Aber die Menschen von heute kann man dreimal anstoßen, und sie drehen den Kopf nicht herum. Diese Alte kann den Meister auch nicht eine Spur beirren. Das, was hier zur Sprache kommt, sind eben gerade keine gefühlsbestimmten Ansichten weltläufiger Betrachtung. Es ist, wie wenn ein klarer Spiegel auf dem Ständer steht, wie wenn man eine edle Perle in der Hand hält. Kommen Tataren daher, erscheinen Tataren, kommen Chinesen daher, erscheinen Chinesen.) Das kommt davon, dass sie beide wissen: es gibt etwas in überwärtiger Richtung. Darum verkehren sie auf diese Weise miteinander. Heutzutage aber macht man daraus einfach ein Treffen ohne Gegenstand.

Der ehrwürdige Fa-yän vom Berg des Fünften Patriarchen [Yüan-wu's einstiger Lehrer] pflegte zu sagen: »Man soll etwas, woran etwas ist, nicht zu etwas, woran nichts ist, machen. Es kommt gar oft etwas aus etwas, woran nichts ist.« Wenn du unter Leitung eines Meisters in der Übung durchgedrungen bist, so wirst du für diese ganze Art von Reden, die wie Gespräche ganz gewöhnlicher Menschen sind, den rechten Blick

bekommen. Aber vielfach lassen sich die Leute durch Worte wie durch eine Scheidewand den Zugang zu dem wahren Sachverhalt versperren, und verstehen deshalb [auch die Worte] nicht. Man muss eben mit der Sache eng vertraut sein; dann, erst dann versteht man diese Dinge [wie einer, der am Klange einer Saite den, der sie spielt, erkennt].

Es ist einfach so, wie Tjiän-feng[3] seine Schüler unterwiesen hat. Er sagte: Wenn man die eine Sache vorlegt, kann man nicht von zwei Sachen reden. Wenn man die eine Sache fallen lässt, so fällt man auf die zweite Ebene herunter [und verliert sich dann in nebensächliche Erwägungen]. Da trat aus der Hörerschaft Yün-mën heraus [d. h. der spätere Meister vom Wolkentorberg, damals unter dem Namen Wen-yän Küchenmeister in dem Kloster Tjiän-feng's] und sagte: Gestern war hier ein Mönch, der kam vom Tiän-tai her und ging gleich wieder weiter, weil er aufs Südhorn wollte [auf dem Heng-schan in Hunan; auch er, so will vermutlich Yün-mën sagen, ist nur auf sein Ziel ausgerichtet und hält sich unterwegs bei keiner andern Sache auf.] Tjiän-feng [erfreut, dass er verstanden wurde] sagte: Küchenmeister, heute hast du keinen Arbeitsdienst.

Seht euch diese beiden an [We-schan und die Nonne Liu]! Gilt es loszulassen, lassen beide los [das geht auf We-schan's Gruß und die Erwiderung der Nonne]; gilt es einzuziehen, ziehen beide ein [We-schan legt sich nieder und die Liu geht fort]. Das ist es, was man in der We-Yang-Schule djing-dschi[4] nennt, »es auf äußerlichem Weg erreichen«. Sie tasten dort selbst die Bewegungen des Windes und des Staubes und der Gräser auf ihre letzten Grenzen ab [d. h. auf die Linie, über die hinweg sie ins Gestaltlose, ins einzig Eine übergehen]. Sie sagen auch von Reden dieser Art, dass sie die Redenden leiblich voneinander trennen, äußerlich gesehen eine Scheidewand zwischen beiden aufrichten. Der Sinn, die innere Meinung strömt durch beide durch; mit Worten reden sie sich voneinander weg. Hier muss man lernen, linksum zu schwenken, wenn der andere rechtsum macht, und umgekehrt; dann erst wird man ein Meister in der Kunst.

Gesang

Ritt ein Reiter auf eisern gewappnetem Ross

in die mächtige Burg hinein.

Ihn erreicht vom Thron die Botschaft:

»Alle Lande rein!«

Noch den Skorpion im Faustgriff forscht

den Rückgekehrten er aus.

Tiefe Nacht. Auf Kaisers Straße

reitet ein Reiter allein.

Zwischenbemerkungen zum Gesang

»Ritt ein Reiter auf eisern gewappnetem Roß in die mächtige Burg hinein.« - Kampfgewohnte Meisterschaft! - Heerführer an der Grenze! [Ein solcher ist gewohnt, den Ansturm der mongolischen und türkischen Steppenvölker aufzuhalten, und das ist sein Verdienst. Aber in der Stadt des Friedens hat er nichts zu suchen. Mit anderen Worten: die Nonne Liu täte besser daran, den Meister We-schan in Ruhe zu lassen.] - Er kommt daher mit allen seinen sieben Sachen [mit Pfeil und Bogen, Säbel, Degen, Panzer, Helm und Speer. Der Eiserne Mühlstein ist gerüstet, es mit jedem Gegner aufzunehmen].

»Ihn erreicht vom Thron die Botschaft: Alle Lande rein!« - Der Hund mit dem Freibrief im Maul! [Im Hou-han-schu, dem Buch von der späteren Han-Dynastie, wird erzählt: Das Reich Da-djin (oder Groß-Kin) sandte einst als Tribut einen Hund von ungewöhnlicher Größe und Klugheit. Der Kaiser gab ihm einen Freibrief, in dem es streng verboten war, ihm ein Leides zu tun. Wenn der Hund mit diesem Freibrief im Maul umherlief, wichen ihm selbst die höchsten Fürsten aus. - So steht hinter We-schan's Gruß »So, du kommst, alte Kuh?« eine Hoheit, der gegenüber auch die streitbare Nonne machtlos ist.] - Drinnen im geheiligten Bezirk thront der Sohn des Himmels. [Hier hat der Heerführer von der Grenze nichts zu sagen.] - Was will er machen? Ist das Meer doch still, des Stromes Wasser klar.

»Noch den Skorpion im Faustgriff forscht den Rückgekehrten er aus.« - Was hat er denn noch zu vermelden? [Hinter dem Befremden kann sich bei Yüan-wu auch geheime Freude an der Nonne Liu verbergen, die sich nicht so ohne weiteres geschlagen gibt, sondern We-schan seine »Kuh« mit einer Andeutung auf »Wasserbüffel« heimgibt.] - Ein und derselbe Stab ist beider Stütze. [Auch in diesem Disput sind die beiden doch Kinder und Diener des Himmelssohns; der Eiserne Mühlstein und We-schan stehen beide im Dienst der ewigen Wahrheit; sie ist ihrer beider Stecken und Stab.] - Sie laden einander ein zu gemeinsamem Gehen, gemeinsamem Kommen. [Nicht nur We-schan versteht die Liu, auch die Liu versteht den Meister; nicht nur die Nonne geht auf We-schan ein, auch dieser lässt sich ihre Stichelei gefallen.]

»Tiefe Nacht. Auf Kaisers Straße reitet ein Reiter allein.« - »Du ziehst

fort an den Hsiang und den Hsiau, mich führt der Weg nach Tjin.«[5] -
Sagt mir einmal: Wozu reitet er denn fort?

Erläuterung des Gesangs

Von diesem Gesang Hsüä-dou's sagt man allgemein, er sei der musterhafteste. Er ist unter all seinen hundert Gesängen derjenige, der den Fortschritt des Gedankens am deutlichsten erkennen lässt. Wunderbar im höchsten Grad ist aber vor allem die Genauigkeit und Klarheit, mit der er sich dem im Beispiel berichteten Vorgang anschließt und seinen Fortschritt im Gesang verfolgt.

»Ritt ein Reiter auf eisern gewappnetem Roß in die mächtige Burg hinein.« Damit besingt er genau die Art, wie Liu, der Eiserne Mühlstein, daherkommt.

»Ihn erreicht vom Thron die Botschaft: »Alle Lande rein !« Damit besingt er genau die Frage, die We-schan an die Besucherin richtet [»So, du kommst, alte Kuh«].

»Noch den Skorpion im Faustgriff forscht den Rückgekehrten er aus.« Damit besingt er die Worte der Nonne: Demnächst ist auf dem Tai-schan ja das große Fest; da geht der Ehrwürdige doch wohl hin?

»Tiefe Nacht. Auf Kaisers Straße reitet ein Reiter allein.« Damit besingt er, wie We-schan die Glieder löst und sich niederlegt, und wie die Mühle daraufhin hinaus- und fortgeht.

Von dieser Art ist Hsüä-dou's feines Takt- und Harmoniegefühl. Wo es drangvoll hergeht, dichtet er von stürmischem Drang. Wo Gemächlichkeit und Ruhe herrscht, bringt er im Gesang gemächliche und ruhige Szenen.

Auch Feng-hsüä**6** hat einst dieses Beispiel aufgegriffen, und das in demselben Sinn, wie Hsüä-dou. Auch seine Verse werden allgemein gelobt:

Hoch, hoch steht er auf des Gipfels Spitze:

Teufel, Heiden sehen nicht den Ort.

Tief, tief steigt er in des Meeres Gründe:

Buddhaaugen suchen ihn vergebens dort.

Seht, wie hier der eine seine Glieder lockert und sich niederlegt, und wie die andere zum Tor hinaus und fortgeht. Wenn einer [der dies im Gesange rühmen will] noch allerlei Umschweife macht und auf die Suche

geht, wird er den Weg, der ihn zum Ziel führt, nicht zu sehen bekommen. Die Art, wie Hsüä-dou im Gesang den Sinn dieser Begegnung ausdrückt, ist die allerbeste. Hätte er nicht dieselbe innere Erfahrung und hätte er diese nicht im Leben bewährt, wie wäre er einer solchen Deutung fähig? Sagt mir einmal, was ist es denn um diesen Sinn, wie Hsüä-dou ihn erfasst hat? Nun seht her!

Ein Mönch fragte Feng-hsüä: Was bedeutet es, dass We-schan sagt: So. du kommst, alte Kuh? Feng-hsüä versetzte: Wo die weißen Wolken tief und dicht geballt sind, ergeht der goldene Sonnendrache sich im Tanz. Der Mönch fragte weiter: Aber was bedeutet es nur, dass die Liu, der Eiserne Mühlstein, sagt: Demnächst ist auf dem Tai-schan ja das große Fest; da geht der Ehrwürdige doch wohl hin? Feng-hsüä erwiderte: Im Herzen der smaragdenen Wellen erfasst den Edelsteinmondhasen Schrecken. Noch einmal fragte der Mönch: Welchen Sinn hat aber das Gebaren We-schan's, daraufhin sich niederzulegen? Feng-hsüä gab zur Antwort: Ein alter, lebensmüder Greis an einem ungestört friedlichen Tag legt sich zu leichtem Schlummer auf die Höhe blauen Bergen gegenüber. - Das ist genau derselbe Sinn, wie ihn auch Hsüä-dou meint.

Erklärungen zum Text

Yüan-wu's Hinweis

Zum Eingang zitiert Yüan-wu eine Strophe des Meisters Feng-hsüä, welchen Yüan-wu schon in der Erläuterung zum 16. Beispiel erwähnt hat (vgl. XVI. S. 233). Er deutet damit sofort auf die beherrschende Gestalt des Beispiels, auf den Meister Ling-yu[7], der, wie wir schon vom 4. Kapitel her wissen, ungefähr im Jahr 812 im Auftrag seines Meisters Bai-dschang in das unwirtliche We-Gebirge westlich von Tschang-scha in Hunan eingedrungen, sich dort eine Wirkungsstätte aufgebaut und viele Schüler um sich gesammelt hat. Im 9. Buch des »Berichts von der Weitergabe der Leuchte aus der Ära Djing-dö« findet sich eine Menge kleiner Szenen, welche den Meister im Umgang mit seinen Schülern zeigen und ein Bild von der stillen Güte, der wuchtigen Ruhe, der überlegenen Größe und schlichten Menschlichkeit dieses seltenen Mannes geben und etwas von den Höhen und Tiefen, die in den obigen Versen angedeutet sind, ahnen lassen. War es im 4. Beispiel der jugendliche Dö-schan, vor dessen zackiger Schärfe seine Ruhe sich bewährte, so ist es hier die Nonne Liu[8], der Eiserne Mühlstein.

Sie ist uns im Gesang zum 17. Beispiel bereits flüchtig begegnet als streitbarer Geist, der in jedem Redegefecht stets das letzte Wort behielt und jede andere Meinung unerbittlich zermalmte, weshalb der bissige Dsi-hu sich eines Tages aufmachte, um sie zu verprügeln. Das mag sich in früherer Zeit begeben haben. Hier, in diesem Beispiel, erscheint sie wesentlich gemildert, und daran hat gewiss die jahrelange Übung in der Schule We-schan's, von dessen Kloster ihre Hütte eine starke Stunde Wegs entfernt stand, den allergrößten Anteil. Auf sie gehen unverkennbar Yüan-wu's weitere Worte in dem Hinweis, wo er von Augen wie Sternschnuppen redet, von einem Geist, aus welchem Blitze zucken. Und das bedeutet hohe Anerkennung. Dennoch hat sie ihre Schranken. Auch bei solchen Menschen, die im geistigen Leben fortgeschritten und geübt sind, merkt der Meister auf den ersten Blick die Stelle, wo noch etwas fehlt. Vor ihm kann sich keiner fertiger zeigen, als er ist.

Von der Wunderschildkröte geht die Sage, dass wenn sie zum Eierlegen aus dem Meere auf den Sand herauskommt, sie zwar höchst behutsam vorgeht, damit kein Feind die Eier finden kann. Sie bedeckt nicht nur das Loch, in welches sie gelegt hat, gut mit Sand, sondern achtet auch darauf, beim Rückweg an das Meer die Spuren ihrer Füße mit dem Schleppschwanz zu verwischen. Nur denkt sie leider nicht daran, dass auch der Schwanz im Sande Spuren hinterlässt, die den Eierjäger zu dem Ort der Beute Rühren. Dieser Schleppschwanz bildet hier das Gleichnis für die unbewusste Blöße, die sich überall der Schüler gibt, wenn er im Eifer, es dem Meister gleich zu tun, in Worten oder im Verhalten etwas vorzeigt was nicht ganz ursprünglich aus ihm selber kommt, sondern irgendwie noch angelerntes, fremdes Gut ist. Es ist die Absicht, das Bestreben, etwas

zu sein, was man nicht ist. Friede ist erst da, wo keine Absicht mehr die Ausstrahlung des Lebens stört.

Dies ist der Friede We-schan's; an ihm fällt auch die Kampfeslust der wackeren Nonne in ihr Nichts zusammen. Damit ist das Thema der nun folgenden Begegnung zwischen beiden bereits angedeutet, aber nur nach ihrem äußeren Anschein. Das, worauf die obigen Sätze Yüan-wu's die Aufmerksamkeit lenken, ist nicht irgendein beliebiger Friedensschluss, sondern etwas Tieferes: die innere Welt, in welcher dieser Meister lebt, die verborgenen Wurzeln seiner Kraft, das Geheimnis seines Wesens. Und was dies betrifft, so ist aus jenen Versen zu entnehmen, dass ihr Dichter selbst, der Meister Feng-hsüä, und nach ihm auch Yüan-wu gar nicht daran denken, den Schleier, welcher darauf liegt, auch nur zu lüften. Sie geben nur die Richtung an, in welcher der Betrachter blicken muss, wenn es ihn lockt, etwas davon zu ahnen. Und zwar ist die Richtung in sich gegensätzlich, sie weist nach oben und nach unten, wie es dem alten Ideal des Bodhisattva entspricht - nur dass es keinem einfällt, diesen schon mit Heiligenschein und Wohlgerüchen beladenen Titel mit dem bodenständigen Gewächs des We-schan auch nur von ferne in Verbindung zu bringen. Aber auch dieser Chinese lebt in Buddhahöhen, die dem Blick verirrter Geister, der Dämonen und der Andersgläubigen, verschlossen sind. Ist schon dieses wunderbar genug, so ist es noch rätselhafter, dass derselbe Mann sich aus der Höhe, welche er erreicht hat, gar nichts macht, dass er im selben Augenblick herabsteigt in die tiefsten Gründe irdischen Schicksals, irdischer Not, so dass »kein Buddha-Auge« dorthin dringt. Auch das hat in der älteren Zeit sein Vorbild. Die Jâtaka-Legenden reden von den zahllosen, häufig tierischen Existenzen, die der Buddha vor seiner letzten Geburt als Königssohn des Hauses Shâkya einst durchlaufen habe. In den Blumenschmuck-Sutren lassen sich die Bodhisattvas auf jeden Schmerz und jede Wirrnis ein. Aber wiederum ist We-schan ganz ein Fall für sich, urwüchsig, unnachahmbar, darum auch für einen anderen kaum je ganz und gar durchsichtig.

Zum Verständnis des Beispiels

Dies wird in der Begegnung mit der Nonne Liu, so kurz sie ist, überzeugend klar. Auch Yüan-wu ist sich dessen wohl bewusst, dass seine Hörer Schwierigkeiten haben werden, das, was zwischen beiden vorgeht, in der Tiefe zu erfassen. Mit großer Sorgfalt bahnt er ihnen Wege, die wenigstens an den Rand eines Verständnisses führen können. Er macht sie darauf aufmerksam, dass Menschen, die im Höchsten einig und verbunden und davon erfüllt sind, gerade deshalb keine Worte machen. Er zeigt, wie We-schan und mit ihm sein bester Schüler Yang-schan mit

besonderer Empfindlichkeit das Wort vermieden, dass sie in ihrem Kreis, der We-Yang-Schule, daraus eine Übung, einen Hausbrauch machten, sich wortlos durch Handlungen verständigten, oder wenn sie redeten, irgendein alltägliches, profanes Thema wählten, das doch nur als Hülle für das Eine diente, welches ihnen wichtig war. Das ergibt für Fernerstehende, wie wir es sind, gehäufte Schwierigkeiten. Denn zum Alltäglichen gehört im Kreis des Zen auch die buddhistische Überlieferung indischen Ursprungs und die fromme Sitte, wie sie sich seit dem 5. und 6. Jahrhundert in China eingebürgert hat. Einiges hierüber ist zum besseren Verständnis des Meisters We-schan und der Nonne Liu vorauszuschicken.

Vor allem haben wir im Auge zu behalten, dass der Buddhismus, ausgehend vom Gesetz des Karma, d. h. des unzerreißbaren Kausalzusammenhanges zwischen Tat und Schicksal, den Menschen nicht als Sonderexistenz betrachtet, sondern ihn in die Gesamtheit aller Lebewesen als das Gattungswesen Mensch einreiht. Je nach seinen Neigungen und Taten kann ein Lebewesen nach dem Tode als Glied einer höheren oder niedrigeren Gattung wiedergeboren werden. Man unterscheidet deren sechs, drei bessere und drei schlechtere. Zu den besseren gehören Menschen und Götter, zu den schlechteren die Höllenwesen, die unbefriedeten Seelen der Verstorbenen und die Tierwelt, insbesondere die Haustiere. Nur der Weg des Buddha führt aus diesem ewigen Kreislauf möglicher Geburten heraus. Ein Bodhisattva aber kann es auf sich nehmen, zu geloben, dass er in einem künftigen Leben auch in einer niedrigeren Existenz zur Welt kommt, um das Leid der Wesen dieser Stufe mitzutragen und ihnen so zu helfen, einmal eine höhere Stufe zu erreichen. Man nennt dies »Wandeln unter fremden Gattungen[9]«. Damit wird uns das, was nachher, von We-schan erzählt wird, erst einigermaßen verständlich, werden.

Ferner haben sich schon vor der Tang-Zeit auch die mancherlei Fasten- und Opferfeste, welche die buddhistischen Mönche aus Indien mitbrachten, in China eingebürgert. Unter ihnen gab es solche, die dem Verlangen entsprangen, allen Lebewesen ohne Unterschied den Weg zu einer höheren Stufe und zuletzt zur Buddhaschaft zu eröffnen. Zu ihnen waren nicht nur Mönche und der Mönchsgemeinde Nahestehende geladen, sondern jedermann. Und das feierliche Rezitieren wichtiger Sutren nebst den Opfergaben an Weihrauch,

Blumen, Kleidern, Speisen gelten ebenso nicht nur den Buddhas und den Bodhisattvas, sondern auch den Draußenstehenden, allen Wesen von Göttern bis herab zu unerlösten Toten und den dumpfen, stumpfen Tieren. Solche Feste hießen sperrefreie Versammlung.**10** Sie fanden mit dem Prunk, den die Priester dabei entfalteten, beim Volke ungeheuren Anklang, und trugen so auch dazu bei, dass die Mittelpunkte solcher Feiern zu wahren Tempelstädten anwuchsen. Das größte dieser »sperrefreien« Feste wurde alljährlich auf dem Fünfterrassenberg oder Wu-tai-schan, weit im Norden Chinas, in

der Provinz Schensi unweit der Hauptstadt Tai-yüan-fu begangen. Dort suchten viele Ernstgesinnte die Schau des großen Bodhisattva Manjushrî zu erlangen, dort standen Hunderte von Klöstern und von heiligen Malen, die Besucher strömten aus ganz China, Tibet und der Mongolei zusammen, hier gingen selbst aus Japan und Korea, sogar aus Turkestan und Indien hohe geistliche Besucher aus und ein. Vom We-schan liegt der Wu-tai-schan, der kurz auch Tai-schan heißt, schon in der Luftlinie etwa 1200 km weit im Norden, schon nahe an der Großen Mauer. Wenn die als alte Kuh begrüßte Nonne Liu dem Meister We-schan nahelegt, das große Fest dort zu besuchen, dann meint sie das von vornherein nicht ernst. Dann liegt darin ein Stückchen Bosheit, so sehr im übrigen sie ihren Meister verehrt und versteht. Sie denkt daran, dass diese ungeheure Feier für keine Art von Lebenden gesperrt ist, sei es Mensch oder Tier. Und We-schan selbst versteht sofort, wie sie es meint, und was das Wunderbare ist, nimmt es aus eigenstem Bewusstsein auf seine eigene Weise in sich auf. So geschieht es denn, dass bei dieser merkwürdigen Begegnung jeder Partner je nur einmal überhaupt zu Wort kommt. Dann ist alles schon vorbei.

Zum Gesang

Hintergrund des Bildes ist die mehrfach ummauerte kaiserliche Hauptstadt, der sichere Hort des Friedens. Ihr Name schon, Tschang-an, heißt Langer Friede. Draußen aber wechseln Krieg und Frieden miteinander ab. Der Reiteroberst in seinem Eifer möchte sich wohl einen Befehl zu neuem Feldzug holen. Er trifft einen vom Krieg längst in den Frieden zurückgekehrten, der ihm den neuesten kaiserlichen Erlass mitteilt: alle sechs Lande - so sagte man seit der Zeit der kämpfenden Feudalstaaten im vierten Jahrhundert v. Chr. Geb. - sind rein, vom Feind gesäubert. Der Reiteroberst hat Mühe, seine Ungeduld zu überwinden. Noch hält er den Skorpion, die Stachelpeitsche, in der Hand. Aber der Friede, der die Residenz erfüllt, und den der Zurückgekehrte verkörpert, beruhigt ihn schnell. Schon ist es Nacht, und ohne Geleit reitet er auf der menschenleeren

Kaiserstraße, die vom Palasttor durch die Stadt führt, seinem Quartier zu. - Die Anwendung des Bildes auf die Nonne Liu und auf den Friedensmeister We-schan ergibt sich von selbst und wird obendrein von Yüan-wu schön beleuchtet.

Fünfundzwanzigstes Beispiel

Der Klausner vom Lotosblumenhorn und sein Eschenholz

Hinweis

Wenn der erwachende Geist von dem Standort, zu dem er sich aufgeschwungen hat, nicht wieder loskommt, fällt er in ein Meer von Gift.«

Wenn eine Rede den Haufen nicht verblüfft, sinkt sie ins Gewöhnliche herunter.

Nur wer im Augenblick, wo aus dem Feuerstein der Funke springt, sofort auch schwarz und weiß erkennt und im Zucken des Blitzes zwischen Töten und Lebendigmachen unterscheidet, kann frei nach jeder Richtung hin den Schwertstreich führen und steht steil wie eine Wand von tausend Klaftern.

Wisst ihr auch, dass so etwas seine ganz bestimmte Zeit und Stunde hat? Versuchen wir's mit einem Beispiel! Sehet her!

Das Beispiel

Wir legen vor:

Der Klausner am Lotosblumenhorn nahm seinen Stab in die Faust, wies ihn seinen Hörern vor und sagte: Bis dahin haben die Alten es gebracht. Warum waren sie nicht bereit, dabei stehen zu bleiben?

Keiner von den Hörern erwiderte ein Wort.

An ihrer Stelle antwortete er selbst: Weil sie für unterwegs keine Kraft davon bekamen.

Wiederum fragte er: Wie steht es nun also?

Und abermals gab er an Stelle der Hörer selbst die Antwort, indem er sagte: Sie legten sich ihr Eschenholz quer über den Nacken und gingen damit, ohne sich nach einem Menschen umzusehen, geradewegs hinein in das Gebirge mit den tausend und zehntausend Gipfeln.

Zwischenbemerkungen zum Beispiel

»Der Klausner am Lotosblumenhorn nahm seinen Stab in die Faust und wies ihn den Leuten vor.« - Da seht! - Er hat noch ein drittes Auge,

oben auf dem Scheitel! - Aber für die Zeitgenossen ist auch dieser Stab eine Falle.

»Bis dahin haben es die Alten gebracht. Warum waren sie nicht bereit, dabei stehenzubleiben?« - Man soll in die hohle Leere keine Nägel und Pflöcke einschlagen wollen! - Und nicht als Rastort das Trugbild einer Burgstadt vor die Leute hinzaubern. -

»Keiner von den Hörern erwiderte ein Wort.« - So sind sie seit den ältesten Zeiten; wie Hanf- und Hirsekörner! - Aber sie haben [mit ihrem Schweigen] nicht einmal so ganz unrecht. - Ist aber doch schade um sie. - Ein ganzer Schlag voll edler Falken!

»An ihrer Stelle antwortete er selbst: Weil sie für unterwegs keine Kraft davon bekamen.« - Wenn du nun an diesem »unterwegs« herumstudierst, hast du noch eine mühevolle Halbmonatsreise vor dir. - Selbst wenn sie Kraft für unterwegs bekämen, was vermöchten sie denn auszurichten? - Aber sollte wirklich keiner sein, der etwas vermöchte?

»Wiederum fragte er: Wie steht es nun also?« - Tausende, zehntausende sitzen bloß auf dieser einen Frage einfach fest. - Aber unter Tausenden, Zehntausenden sind doch einer oder zwei, die es verstehen werden.

»Und abermals gab er an Stelle der Hörer selbst die Antwort, indem er sagte: Sie legten sich ihr Eschenholz quer über den Nacken und gingen damit, ohne sich nach einem Menschen umzusehen, geradewegs hinein in das Gebirge mit den tausend und zehntausend Gipfeln.« - Solche Antwort verdient auch dreißig Stockschläge! [d. h. sie ist großartig!] - Die tragen einfach auch ein Brett auf der Schulter! [d. h. sie gehen mit Scheuklappen. Natürlich ist auch dies ironisch gemeint.] - Man kann von hinten des Mannes Kinnlade sehen! Hüte dich davor, mit ihm zu gehen! [Menschen mit hervorstehenden Backenknochen gelten für Unholde. So einer ist auch der Klausner. Er führt den, der mit ihm geht, gefährliche Wege.]

Erläuterung zum Beispiel

Ihr alle hier, habt ihr denn von dem Klausner am Lotosblumenhorn ein klares Bild? Könnt ihr ihn richtig beurteilen? Das ist auch einer von denen, die mit den Füßen die Erde kaum berühren!

Dieser Mann hatte sich zu Beginn unserer [der Sung-] Dynastie am Lotosblumenhorn eine Klause gebaut. Es war Sitte bei den Alten, dass wer einmal den Weg gefunden hatte, in einer Binsenhütte oder Felsenhöhle mit untergeschlagenen Beinen saß, in seiner Pfanne sich Gemüse oder Wurzeln kochte und bei solcher Kost seine Tage verbrachte. Unser Klausner suchte dabei keinen Ruhm und keinen Vorteil. Ledig-lässig ließ er sich jeweils vom Anlass leiten. Führte dieser ihm Besucher zu, so ließ er ein Wort fallen, das jenen zur Wendung dienen konnte, und auch, um so den Buddhas und den Patriarchen ihre Güte zu vergelten und das

Siegel ihres Geistes weiterzugeben. Und sobald er einen Mönch sah, fasste er sofort seinen Stab in die Faust und sagte: »Bis dahin haben die Alten es gebracht, warum waren sie nicht bereit, dabei stehenzubleiben?« So trieb er es wohl über zwanzig Jahre lang, und am Ende hatte er auch nicht einen gefunden, der ihm hätte antworten können. Nur auch auf diese eine Frage!

Da steckt freilich vieles drin, vorläufige, behelfsmäßige Wahrheit [wie z.B. der Stab als Gleichnis, Scherzrede usw.] so gut wie echte, bleibende, [»nicht stehen bleiben«], erhellende Belehrung so gut wie praktische Anwendung. Du musst nur seine Gedankenwelt kennen, dann brauchst du es nicht lange zwischen den Fingern zu drehen.

Sagt mir einmal: Was ist der Grund dafür, dass er zwanzig Jahre lang nur immer diese Frage stellt? Wenn er schon als Lehrer auftritt, weshalb bewacht er dann nur immer diesen einen Pflock? [Man erinnere sich der alten Geschichte von dem Bauern, der es erlebte, dass ein Hase sich auf seinem Acker an einem Pflock den Schädel einschlug, und der nun, anstatt sich weiter zu plagen, nur immer bei dem Pflocke lauerte, bis wieder so ein Hase käme.] Wenn ihr das alles richtig sehet und verstehet, werdet ihr von selbst aufhören, den Klausner nach gemeinem Maßstab zu messen.

Im Lauf der zwanzig Jahre wird es wohl auch einige gegeben haben, die ihm in einfachen Worten sagten, wie und so gut sie es verstanden. Aber auch sie bekamen die Umrisse seiner geistigen Gestalt nicht deutlich in den Blick. Und zwar um so weniger, als diese innerste Gestalt mit Worten überhaupt nicht zu beschreiben ist, obwohl sie allerdings sich nur durch seine Worte deutlich zu erkennen gibt. Sehet, wie es heißt [in einem Kommentar zum Avatamsaka- oder Blumenschmuck-Sutra]: »Der höchste WEG ist an sich ohne Worte; aber durch Worte gibt der WEG sich kund.« Darum kommt es, wenn man einen Menschen prüfen will, darauf an, dass man auf seine Worte achtet: daran erkennt man ihn [ob er den WEG begriffen hat oder nicht].

Die Alten hatten, wenn sie ein Wort oder ein halbes Sätzchen fallen ließen, nichts anderes im Sinn, als einfach zu prüfen, ob du es hast [nämlich die Richtung nach oben] oder ob du es nicht hast. Der Klausner sah, dass die Leute ihn nicht verstanden, und so antwortete

er an ihrer Stelle: »Weil sie für unterwegs keine Kraft davon bekamen.« Seht einmal, wie seine Worte ganz ungesucht mit der Vernunft zusammenstimmen und genau den Punkt, auf den es ankommt, treffen. Wer so spricht, der kam an dem echten Geist, wie wir ihn überkommen haben, nie vorbeireden.

Bei den Alten[1] heißt es: »Wo immer du ein Wort vernimmst, da musst du den Schulgeist verstehen, aus dem heraus es geredet ist, und darfst es nicht an deinem eigenen Winkel- oder Kreismaß messen.« Aber heutzutage

schießen die Leute einfach drauf los und fassen zu, dann haben sie es auch schon! Gewonnen ist gewonnen! Aber was hilft das bei Schlafhauben und Einfaltspinseln! Kommt so einer einem Meister vor die Augen, so merkt der bald, dass er jemand vor sich hat, welcher ein viereckiges Holzstück in ein rundes Loch einfügen will, also in seinem Innern keinen Ort besitzt, auf den sein Wort fallen könnte. Wohin soll sich da ein Meister wenden, der nach Menschen sucht, mit denen er das was er hat und lebt, teilen kann? Findet er jemand, von dem er merkt dass er es hat, dann wird er ihm sein Innerstes öffnen, sie werden einander verstehen, und nichts wird ihn hindern, das Siegel des Geistes an ihn weiterzugeben. Findet er dagegen niemand, dann wird er, was er zu sagen hätte, zusammengerollt im Busen verwahren.

Nun muss ich euch etwas fragen: Der Wanderstab ist doch bei uns Kuttenmönchen ein allgemein gebrauchter Bedarfsgegenstand. Wie kann da der Klausner von den Alten sagen, sie hätten davon unterwegs keine Kraft bekommen? Und [was meint er, wenn er sagt], nachdem die Alten es soweit gebracht hatten, seien sie nicht bereit gewesen, dabei stehenzubleiben? - Der wahre Sachverhalt ist eben der, dass Goldstaub allerdings etwas Kostbares ist, dass er aber den Menschen in die Augen geraten kann, und dann werden sie davon trübe.

Der würdige Schan-dau in der Felsenhöhle, der seinerzeit von der Ausmerzung betroffen worden war [d. h.: der in der Buddhistenverfolgung des Jahres 845 aus seinem Kloster vertrieben, sich in einer Höhle verborgen hielt], pflegte denen, die ihn besuchten, seinen Stab hinzuhalten mit den Worten: So haben es die Buddhas in vergangenen Zeiten gehalten; so werden es die Buddhas kommender Zeiten halten; so halten es auch die Buddhas der Gegenwart.

Hsüä-feng nahm eines Tages vor der Mönchshalle seinen Stab in die Faust und wies ihn den Anwesenden vor, indem er sagte: Das hier ist nur für Naturen mittlerer und geringer Güte. Nun war da ein Mönch, der trat vor und fragte: Was aber, wenn unversehens ein Mensch allerhöchster Güte daherkäme? Da nahm Hsüä-feng seinen Stab in die Faust und ging damit fort.

Yün-mën sagte: Was mich betrifft, so bin ich mit der konfusen Art, wie Hsüä-feng dieses Gespräch abbricht, nicht einverstanden. Ein Mönch

fragte ihn: Das ist mir nicht recht klar, Ehrwürdiger, wie ist das gemeint? Yün-mën versetzte ihm einen Schlag.

Es ist immer dasselbe: Wenn man einen Meister aufsucht und befragt, handelt es sich nie um weiß nicht wieviel Fragen und Probleme. Solche kommen dir nur daher in den Sinn, weil du siehst, wie da draußen Berge sind und Flüsse und die ganze große Erde, und weil du gewahr wirst, wie du in dir drinnen Gesicht, Gehör und andere Sinne hast und davon weißt. Nun siehst du aufwärtsblickend, wie es da ein Buddhawesen gibt, das man suchen sollte, und siehst, abwärtsblickend, wie es da Lebewesen gibt, die man [zur Buddhaschaft] hinüberführen sollte. Das alles musst

du einfach auf der Stelle ausspeien und von dir geben; dann magst du für das nächste Dutzend Doppelstunden gehen oder stehen, sitzen oder liegen, du kannst es alles zu einem einzigen Blatt zusammenklappen. Dann mag der Raum, den du ausfüllst, so klein sein wie die Spitze eines Haares, so bist du doch im Weiten wie in ungezählten Welten, und säßest du im Höllenkessel drin, in kochendem Wasser oder im Kohlenfeuer des Höllenofens, so wirst du dich doch wie im Land des Friedens und der Freude fühlen. Und umgekehrt wirst du dir zwischen allen Kostbarkeiten und Schätzen dieser Erde nicht anders vorkommen als unter einem Klausendach aus Binsen oder Burzeldorn, Beifuß und andern Wermutstengeln.

In diesen Dingen ist es so, dass ein Erfahrener und Wohlgeübter, der genau denselben Standort wie die Alten erreicht hat, sich überhaupt nicht anzustrengen braucht. Der Klausner aber, welcher sah, dass niemand da war, der imstande war, seine Worte zu ergänzen, bemühte sich abermals um die Hörer, indem er fragte: Wie steht es nun also? Und da jene wieder nichts zu sagen wußten, so gab er selbst die Antwort: Sie legten sich ihr Eschenholz quer über den Nacken und gingen damit, ohne sich nach einem Menschen umzusehen, geradewegs hinein in das Gebirge mit den tausend und zehntausend Gipfeln.

Was meint er nun mit dieser Rede? Saget mir einmal: Wo wird dort [in den Bergen] ihr Bestimmungsort gewesen sein? Da kann man schon sagen: in diesem Ausspruch stecken Augen drin, ein Sinn, der außerhalb der Worte liegt. Der steht selber auf, fällt selber um, lässt selber los, hält selber fest.

Achten wir doch einmal auf den ehrwürdigen Yän-yang**2** Der traf auf dem Wege einen Mönch, hob den Stab mit festem Griff und fragte jenen: Was ist das? Der Mönch erwiderte: Ich weiß es nicht. Yän-yang sagte: Ein Stab aus einer Stange Holz, das weißt du nicht einmal! Wiederum nahm Yän-yang seinen Stab, stieß ihn hinunter in die Erde und fragte - Aber was das ist, weißt du doch? Der Mönch erwiderte: Ich weiß es nicht. Yän-yang sagte: Auch von einem Bohrloch in der Erde weißt du also nichts. Wiederum nahm Yän-yang seinen Stab, legte ihn sich auf die Schultern und fragte: Verstehst du das? Der Mönch erwiderte: Ich verstehe es nicht. Da sagte Yän-yang: Mit meinem Eschenholz quer überm Nacken gehe ich, ohne mich nach

einem Menschen umzusehen, geradewegs fort, hinein in das Gebirge mit den tausend und zehntausend Gipfeln.

»Warum waren die Alten, nachdem sie es soweit gebracht hatten, nicht

gewillt, dabei stehenzubleiben?« Hsüä-dou [mit dem Dichternamen Lu] hat dazu einen Gesang, der lautet:

Wer

geht mit der Wende,

wählt und greift nicht fehl?

Ja, wo den einer fände!

Er zerbröckelt die Schroffen und Spitzen,

schmelzt verborgene Tiefen zu Glut.

Doppelte Mauer barst vor ihm in die Breite.

Nicht ebendort trat, Meister, er wieder ins Weite.

Ein Hase im Mond, bald rund und voll, bald löscht er sein Licht.

Ein Sonnenvogel, als ob er flöge, und fliegt doch nicht.

Der alte Lu, er weiß es nicht, wohin der Mann entschwunden.

Die weiße Wolke, die Welle im Strom, sie sind aneinandergebunden.

Weshalb aber macht der Mönch vom Berge [d. h. ich, Yüan-wu] die Zwischenbemerkung: »Man sieht von hinten seine Kinnlade! Hüte dich, mit ihm zu gehen!?« Wenn du darüber auch nur ein wenig Überlegungen anstellst, so machst du damit bereits deinen Voranschlag für den Aufenthalt in der Gespensterhöhle des Schwarzen Berges [d. h. im Totenreich]. Durchschaust du es aber richtig und erreichst es im Glauben, dann mögen Tausende und Zehntausende dich in ihre Netze locken, du lässt dich nicht halten. Sie können gar nichts machen. Du rührst dich und du schlägst dich durch. Das, was tötet, wie das, was lebendig macht, das steht dir beides zu Gebot.

Hsüä-dou, der hat es begriffen, welcher Sinn und welche Art dahintersteht, wenn der Klausner sagt.- »Sie gingen geradewegs hinein in das Gebirge mit den tausend und zehntausend Gipfeln«, und dann erst hat er das [oben angeführte] Gedicht gemacht. Wer wissen will, worauf es alles hinausläuft, der sehe sich seinen [nun folgenden] Gesang an!

Gesang

In den Augen Sand und Staub,

Erdekrumen im Ohr.

Tausende sind's der Gipfel. Er

steht nicht lange davor.

Fallende Blüten im eilenden Strom,

alles ist grenzenlos.

Schau nur, ob du siehst, wohin

sich sein Weg verlor!

Zwischenbemerkungen

»In den Augen Sand und Staub, Erdekrumen im Ohr.« - Dreihundert Traglasten Schwachsinn. - Wo soll das enden, wenn man so drauf los schießt, blindlings, wie ein Habicht! - Aber es gibt noch mehr Leute dieser Art [Anspielung auf Hsüä-dou, den Dichter].

»Tausende sind's der Gipfel. Er steht nicht lange davor.« - Du da, wohin willst du denn? - Sagt mir einmal: Was ist das eigentlich für eine Lebensweise?

»Fallende Blüten im eilenden Strom, alles ist grenzenlos.« - Eine schöne Lebensweise! - Aber das geht in blitzartigen Wenden; vergebliche Mühe, dazustehen und sich zu besinnen. - Blickst du nach links, versäumst du tausend Lebenszeiten, schielst du nach rechts, vergehen zehntausend Äonen.

»Schau nur, ob du siehst, wohin sich sein Weg verlor.« - Soll ich euch ein paar Augen unter die Füße geben? - Er ist von jeher immer nur hier an dieser Stelle. - Habt ihr es am Ende gar fertig gebracht, dem Klausner die Füße abzuhauen? - Dazu müßt ihr ihn freilich erst einmal auf seinem Boden eingeholt haben. - Und nun haue ich euch und sage: Wozu ist er denn immer nur hier an dieser Stelle?

Erläuterung zum Gesang

Hsüä-dou's Gesang ist in seiner Wendigkeit, die an keiner Ecke ängstlich stehenbleibt, ganz ausgezeichnet. So beginnt er denn:

»In den Augen Sand und Staub, Erdekrumen im Ohr.« Das gilt dem Klausner am Lotosblumenhorn. Wenn ein Kuttenmönch einmal soweit gekommen ist, wie dieser Klausner, dann hat er nach oben hin nicht mehr die Haltung sehnsüchtigen Sichanklammerns, hat nach unten hin sich selber aufgegeben und ist die ganze Zeit wie närrisch und

verbohrt.

Seht, darum sagt Nan-tjüan: »Auch solche, die im WEG sich üben, bringen es nur schwer soweit, dass sie wie närrische Idioten werden.« Tschan-yüä**3** bestätigt es, wenn er in seinem Gedicht sagt:

»Ich denke immer, Nan-tjüan tut wohl dran, wenn er spricht:

Die närrische Idiotenart, die gibt es so leicht nicht.«

Und Fa-deng**4** bemerkt einmal: »Wer wird wohl verstehen, wie das gemeint ist. Mich erinnert es an Nan-tjüan.«

Wiederum sagt Nan-tjüan: »Die siebenhundert auserlesenen Mönche [Schüler des Fünften Patriarchen, Hung-jen] waren samt und sonders Leute, die in der Buddhalehre genau Bescheid wußten; allein der Pilger Lu war da, der verstand nichts von der Buddhalehre. Nur verstand er sich auf DAU [den WEG, den inneren Sinn, die innere Wahrheit und Ordnung der Dinge]. Darum war er es, der Gewand und Bettelschale des Fünften Patriarchen erhielt [und so zum Sechsten Patriarchen mit dem Namen Hui-nëng wurde].« Sagt mir einmal: Die Buddhalehre und der WEG, das DAU, wie weit denn liegen diese beiden auseinander?[5]

Hsüä-dou greift das eben angeführte Wort des Nan-tjüan auf und sagt dazu[6] [indem er dreierlei Arten von DAU-Erfüllten aufzählt]:

»Es gibt Menschen, die lassen sich kein Körnchen Sand in die Augen streuen, keinen Tropfen Wasser ins Ohr setzen. Wenn so einer da ist und den vollen Glauben hat und festhält, so wird er sich durch keinen Menschen irre machen lassen. Hört er ein Wort von einem Patriarchen oder das Gesetz des Buddha, so denkt er: Was ist das wohl für ein Kochtopf, der solch siedendes Geräusch verursacht? Ist dies dein Fall, dann, bitte, magst du deine Bettelschale mit der Reisetasche hoch an die Wand hängen, deinen Wanderstab in Stücke brechen und die Verantwortung für einen DAU-Erfüllten Menschen, den nichts mehr umtreibt, übernehmen.«

Weiter sagt Hsüä-dou;: »Dann wieder gibt es eine Art von Leuten, die haben in den Augen den Weltenberg Sumeru und das Weltmeer in den Ohren [d. h. sie wenden ihre Aufmerksamkeit der Mannigfaltigkeit der Phänomene zu]. Die lassen sich aufs Handeln mit den Menschen ein. Für solche sind die Worte eines Patriarchen und die Lehren Buddhas im Gegenteil ihr Element, wie Wasser für einen Drachen oder für den Tiger ein Berghang zum Rückhalt. Solch einer muss umgekehrt die Bettelschale und die Reisetasche an die Stabenden hängen und sich den Stab quer über den Nacken legen. Auch er ist ein DAU-erfüllter Mensch, der mit Weltgeschäften nichts zu tun hat. «

Endlich sagt Hsüä-dou: »Wenn nun einer es weder mit der erstgenannten Art noch mit der zweiten halten kann, so schlägt er sich auf keine dieser beiden Seiten. So gibt es denn drei Arten von DAU-erfüllten Menschen, die mit Weltgeschäften nichts zu tun haben. Und



von einer dieser Arten musst du dir deinen Meister wählen.«

Das ist dann so richtig einer, der aus rohem Eisen Münzen schlägt. Wieso? Weil er in jeder Lage, sei sie auch übel oder sonstwie außerordentlich, einfach vor sich hingeht und alles hinnimmt wie im Traum, als wüßte er nichts von seinen fünf Sinnen und nichts von Tag und Nacht. Aber freilich, auch wenn einer diesen Boden erreicht hat, muss er sich doch strengstens davor in acht nehmen, etwa in kalter Asche ein erstorbenes Feuer zu hüten, oder in einer Richtung vorzustoßen, wo weit und breit nur schwarzes Dunkel herrscht. Auch er darf immer nur auf Wegen gehen, auf denen eine Umkehr möglich ist.

Sehet einmal, was der Alten einer**7** sagt: »Vergaffe dich nicht in das Grün der seltenen Kräuter an den kalten Felsenhängen! Aber den weißen Wolken da oben den Rücken kehren, führt auch nicht in die Wunder unseres Glaubens.« Darum sagt der Klausner am Lotosblumenhorn [von den Alten]: »Weil sie für unterwegs keine Kraft davon bekamen.« Und alsbald müssen sie »hinein in das Gebirge mit den tausend und zehntausend Gipfeln«, und dann erst bekommen sie sie. Sagt mir doch einmal: Was meint er denn mit diesem »Gebirge der tausend und zehntausend Gipfel«?

An diesem letzten Wort des Klausners hat Hsüä-dou seine helle Freude. Darum bringt er es in seinem Gesang. Sagt mir einmal: Wohin gingen diese Alten nun eigentlich? Ist am Ende doch jemand hier, der den Ort, wohin sie gingen, kennt?

»Fallende Blüten im eilenden Strom, alles ist grenzenlos.« »Fallende Blüten« - ein wirres Gestöber; »eilender Strom« - endlose Weite! Das blitzt im Geist so hin und her. Was ist's, was wir vor Augen haben?

»Schau nur, ob du siehst, wohin sich sein Weg verlor!« - Warum sollte Hsüä-dou denn nicht auch den Ort wissen, wohin jene Alten gingen? Nun, das ist einfach, wie wenn ich, der Mönch vom Berge, so zufällig den Jakschweif hebe und nun frage: Wo ist der Klausner jetzt? Wenn einer von euch Leuten es sehen kann, dann hat er davon denselben Gewinn, wie der Klausner vom Lotosblumenhorn selbst. Vermag er es nicht, dann suche er in der Meditationshalle seinen Sitzplatz auf und gehe einmal gründlich mit sich selbst zu Rate.

Erklärungen zum Text

Yüan-wu's Hinweis

Der erste Satz des Hinweises, ein Wort des Meisters Dung-schan (s. XV, S. 226), gibt sogleich den Hauptpunkt an, um den es sich im Beispiel handelt: nirgends stehenbleiben, auch nicht beim Höchsten. Es sich im Höchsten häuslich einrichten wollen, führt zur Vergiftung und Verpestung aller Religion. Dem Leser wird es leicht sein, diesen Grundgedanken durch das ganze Kapitel zu verfolgen.

Der zweite Satz hängt mit dem ersten eng zusammen. Denn nichts ist schwerer, als Menschen, die sich an bestimmte Glaubensüberzeugungen und Gebräuche schon gewöhnt haben, zur Erkenntnis ihrer tödlichen Bedeutung aufzurütteln. Hier ist die Aufgabe nicht, ihnen ihre Vorstellungen zu bestätigen, sondern diese im Gegenteil auf den Kopf zu stellen, damit sie sich entsetzen. Auch das lässt sich an der Lehrweise des merkwürdigen Klausners, von welchem nachher die Rede ist, gut beobachten.

Der dritte, in diesem Buch so häufig anklingende Satz weist auf die Art des inneren Getriebes, die allein zu einer derartigen Lehrweise befähigt. Es ist ein Getriebe, das in seinen Bewegungen mit dem unablässigen Wogen des Meeres der Erscheinungen genau übereinstimmt, das, wie Hsüä-dou es nachher im Gedicht ausdrückt, »mit der Wende geht«. Wo man sich nirgends zäh und klebrig aufhält, da merkt man erst, dass jeder Augenblick sein eigenes Gesicht hat. Wohl enthält er immer dasselbe unfassliche Ganze. Aber innerhalb desselben wirbeln die Erscheinungen und die Motive bunt durcheinander und wechseln von Mal zu Mal die Farbe. Einmal ist dieses schwarz und jenes weiß, ein andermal das Schwarze weiß und das Weiße schwarz. Erste werden Letzte, Letzte werden Erste. Jeden Augenblick kann das Verhältnis umschlagen. Das, wozu ich gestern ja sagte, kann mir heute Gift sein. Was ich heute ertöte, muss ich morgen vielleicht zum Leben erwecken. Fähigkeit und Bereitschaft zu blitzartiger Wende, das, will Yüan-wu sagen, sei an dem Beispiel des Klausners zu lernen.

Zum Verständnis des Beispiels

Von dem Klausner am Lotosblumenhorn ist außer dem, was hier erzählt wird, so gut wie nichts überliefert. Man weiß nur dass er den Namen Hsiang, d. h. der Glückliche, führte, und ein Enkelschüler des großen Yün-mën war, also derjenigen Generation angehört, welche dem Verfasser des Beispiels und des Gesangs, Hsüä-dou, gerade vorausgeht.

Das Lotosblumenhorn, an dem er seine Klause hatte, ist den Berichten zufolge einer der zahlreichen Gipfel des berühmten Tiän-tai-Gebirgsstocks in der Provinz Tschekiang, in dessen hin und her verstreuten Klöstern während der vorausgegangenen Jahrhunderte ein gewichtiger

Teil der systematischen Arbeit des chinesischen Buddhismus geleistet worden war. Wenn er hier als Klausner bezeichnet wird, so können wir schließen, dass er nie den Ehrgeiz besaß, ein Kloster zu leiten und als Meister einer ständig sich erneuernden Zahl von Schülern zu wirken, sondern es vorzog, ganz in der Stille der Bergeinsamkeit zu leben. Gleichwohl dürfen wir annehmen, dass es ihm an Besuchern nicht gefehlt hat. Denn unter der Menge von Pilgern im Tiän-tai-schan dürften viele auch zu ihm den Weg gefunden haben; ja, es ist wohl möglich, dass er eine kleine Anzahl von Übenden für kürzere oder längere Zeit ständig um sich hatte.

Wie Yüan-wu in seiner Erläuterung berichtet, war die Unterweisung, die der Klausner mit seinem Pilgerstab ausführte, kein einmaliger Vorgang, sondern wiederholte sich von Gelegenheit zu Gelegenheit zwanzig Jahre lang. Dieser »Glückliche« erinnert in seiner Einfalt an jenen Djü-dschi des 19. Beispiels, welcher vor jedem, der ihn besuchte, nur den Finger aufhob. Aber offenbar erachten es die Verfasser unserer Schrift, Hsüä-dou und Yüan-wu, für der Mühe wert, das, was diese schlichten Klausner ohne viel Umstände in eins zusammenfalten, recht sorgfältig auseinanderzulegen. Nur sind sie der Meinung, dass dies jeder soweit wie möglich selbst versuchen soll, und geben ihm dazu höchstens andeutende Winke. Auch unsere Aufgabe kann es nicht sein, das eigene Eindringen dem Leser abzunehmen, selbst auf die Gefahr hin, dass ihm manches zunächst undeutlich bleibt. Lassen wir uns an einigen wenigen Winken genügen, die dem Verständnis dienlich sein können.

Wir werden voraussetzen dürfen, dass der Klausner seine Unterweisung mit dem Stab vor allem an Mönche zu richten pflegte, deren Stande ja die Besucher seines Gebirges zu allermeist angehörten. Denn was er zu sagen hat, geht nur Menschen an, die, wie er, der Welt den Abschied gegeben haben und ein geistliches Leben Rühren wollen; und das waren im China jener Zeit eben Mönche und Nonnen. Diese allein verstehen auch sofort, was er mit dem Stabe meint, den er ihnen hinhält. Sie selbst haben ihn einst nur deshalb zur Hand genommen, weil ein Ziel vor ihrer Seele stand, höher als menschliche Vernunft, jenseits von Welt und Zeit. Noch heute kann man in buddhistischen Ländern gelegentlich davon betroffen sein, wie in der Kraft, mit der ein solcher Pilger seinen Stab in die Erde stößt, die ganze Entschiedenheit seines Glaubens, die

Hingabe seiner Person an jenes höchste Ziel, das hartnäckige Bekenntnis zu einer andern Heimat, als die Welt es ist, sich ausspricht. So ist der Stab auch hier für diesen Klausner nicht etwa nur ein Bild der Wanderschaft, sondern viel eher eine Darstellung des höchsten Gutes selbst. Und wir können uns vorstellen, wie auch er seinen Stab mit eben jenem Ausdruck unbedingter Abkehr von der Welt mit Nachdruck in den Boden stieß, um vor den Zuschauern das Bild der Väter, denen in der Schau der Eitelkeit von Ich und Welt ein neues Licht erschienen war, recht lebendig zu beschwören.

Wenn er nun in seiner Frage von der Behauptung ausgeht, die Väter seien bei dieser höchsten Schau und ihrer Seligkeit nicht stehengeblieben, so hätten das seine Hörer eigentlich verstehen sollen. Hatte doch schon der Buddha selbst, als er unter dem Baum der Erleuchtung die Seligkeit des Nirvâna geschmeckt hatte, den Gedanken, in diesem Zustand zu verharren und nicht mehr in die Welt zurückzukehren, als eine Lockung des Versuchers von sich gewiesen, hatte sich losgerissen und war wieder unter die Menschen gegangen, um auch ihnen das Heil, das er gefunden hatte, zu verkünden. Aber es wird schon seine Gründe gehabt haben, dass den Zuhörern des Klausners diese irdische Seite der Buddhas und der Patriarchen weniger deutlich bewusst war, weil jede Religion im Laufe der Entwicklung dazu neigt, ihre Vorbilder und Heiligen mehr und mehr zu verhimmeln, wodurch sie freilich in demselben Maße dem Schicksal der Erstarrung und der Unwahrhaftigkeit anheimfällt.

Auf jeden Fall waren die Zuhörer von der Frage des Klausners so betroffen, dass sie ihm für das scheinbar folgewidrige Verhalten der Väter, die bei dem hohen Gut, das sie mit diesem Stab gewonnen hatten, nicht stehenbleiben wollten, keinen Grund zu nennen wußten. Die richtige Antwort auf des Klausners Frage gibt nachträglich Yüan-wu gleich mit seinem ersten Satz im Hinweis: Stehen bleiben, sagt er, vergiftet. Und bleibt man bei dem Höchsten stehen, so ist es eben eine Vergiftung religiöser Art. In seiner Erläuterung nachher spricht derselbe Yüan-wu vom Goldpatt, das, so kostbar es immer sein mag, dem, der handwerklich damit umgeht, in die Augen geraten und sie trüben kann.

Der Klausner dagegen, der an Stelle der Zuschauer nun selbst antworten muss, gibt eine völlig andere Erklärung. Die Alten, meint er, konnten aus dem, was der Stab ihnen bedeutete, für unterwegs keine Kraft ziehen (? !). Das war nun in der Tat verblüffend; kein Wunder, wenn der Klausner vor sich nichts als lange Gesichter sah. Sind nicht die Alten gerade in der Kraft dessen, was sie in Stunden der Erhebung geschaut hatten, wieder in die Welt getreten, um in ihr zu wirken? Redet er überhaupt im Ernst, oder will er nur seine Hörer aufrütteln, indem er sie aufs Eis führt? Was er sagt, ist auf jeden Fall hintergründig genug. Natürlich scherzt er, wenn er, um beim Bilde zu

bleiben, dem Stab auf einmal allen Wert abspricht. Aber er lügt auch nicht geradezu. Er verbirgt hinter der Lüge die Wahrheit, hinter dem Scherz den Ernst.

Und der Ernst kommt alsbald zutage, wie der Klausner nun die entscheidende Frage stellt, worauf denn dies alles hinauslaufe? Nachdem er dem erst so gewichtigen Stab alle Bedeutung genommen hat, müsste man eigentlich erwarten, dass die Alten ihre Reise nun eben ohne Stab fortgesetzt hätten. Das fällt ihnen aber gar nicht ein. Sie nehmen den Stab mit, nur dass sie nicht mit ihm stocken und gewichtig tun. Sie legen ihn sich quer über den Nacken und gehen beschwingten Schrittes weiter, ohne irgendwo sich lange aufzuhalten, nur immer mit dem Blick auf neue und aber neue Gipfel.

Die nachfolgenden Abschnitte zeigen, wie wenig den Verfassern, Yüan-wu sowohl wie Hsüä-dou, dem Dichter, an einer schulmäßigen Ausdeutung der Gleichnisse des Beispiels gelegen ist, wie sehr aber statt dessen daran, ein Bild von der Gesamtpersönlichkeit des Klausners zu geben, also zu zeigen, was aus einem Menschen wird, der in der beschriebenen Art weder oben stehen bleibt noch unten, der in der Welt lebt und doch von ihr rein nichts erwartet, und der deshalb den andern als ein Narr, ein Idiot erscheint. Solche Menschen, sagt Yüan-wu, gehen über die Erde, als ob sie den Boden nicht berührten, es sind Menschen »ohne Fußspur«. Dies spricht am deutlichsten das merkwürdige Gedicht des Hsüä-dou aus, welches Yüan-wu aus anderer Quelle in seine Erläuterung aufnimmt. Es ist schon äußerlich bemerkenswert genug, indem es die seltene Form der sogenannten »Eins-bis-sieben-Strophe« aufweist, bei welcher die Zahl der chinesischen, stets einsilbigen Worte (für welche wir im Deutschen je einen Versfuß setzen) in den einzelnen Versen von eins bis sieben ständig zunimmt. In diesem Gedicht erscheint der Klausner als der seltene Mensch, der in genauer Übereinstimmung mit dem DAU (Tao), dem Weltgesetz, der Weltvernunft, stets »mit der Wende geht«, mit dem jeden Moment erfüllenden Hin und Her zwischen jenen beiden Polen, so wie das Weberschiffchen nach links nur ausschlägt, um nach rechts zurückzuschlagen und wieder umgekehrt. Auf diese höchste Lebendigkeit und Bereitschaft des Geistes zielt alles, was das Beispiel, der Gesang und die Erläuterungen Yüan-wu's sagen. In diesem Sinn wird dann am Ende der Schüler angewiesen, auch das Bild des Klausners wieder aus sich zu entlassen. Denn für ihn handelt es sich nie um diesen oder jenen, sondern stets nur um ihn selber.

Zur Erläuterung des Gesangs

Es ist bemerkenswert, wie stark Yüan-wu in seiner Erläuterung zu Hsüä-dou's Gesang das Seltsame, Absonderliche an der Gestalt des Klausners hervorhebt und sich dafür auf eine ganze Reihe älterer Zeugen beruft. (Von diesen sind übrigens zwei nur wenig bekannt, und woher die Zeugnisse Hsüä-dou's, welche Yüan-wu zitiert, stammen,

weiß auch niemand zu sagen.) Aber es ist ihm wichtig, seinen Schülern diese Autoritäten zu nennen, weil er weiß, wie sehr Menschen mit einem gewissen Maß gelehrter Bildung geneigt sind, die reine unverbildete Natürlichkeit der heiligen Einfalt zu belächeln. Nur einfach schlichte, naturnahe Völker haben für Sonderlinge, ja sogar für Wahnsinnige ein spontanes Gefühl der Verehrung.

In diesem Gefühl wurzelt zu einem guten Teil auch das, was man den Dauismus (Taoismus) nennt, wie er in reinster Ausbildung bei den großen Sonderlingen Altchinas, bei Lau-dsi (Laotse), Dschuang-dsi und Liä-dsi zu finden ist. Diese Weisen sehen, anders als ihr Gegenspieler Kung Fu-dsi, im DAU, im höchsten WEG, etwas für menschliche Begriffe

völlig Unfassbares, was über allen Gegensätzen steht. Das gilt gewiss auch für das GESETZ des Buddha. Nur dass das Buddhatum, bis es nach China gelangte, längst mit einer dicken Kruste von Gelehrsamkeit belastet war, die abzuschütteln nicht so leicht gelingen mochte. Aber eben darauf richtet sich seit Hui-nëng, dem Sechsten Patriarchen, die eigentliche Absicht und die Kunst des Zen. Darin bestand, wie Nan-tjüan hervorhebt, Hui-nëng's, des Pilgers Lu, natürliche Stärke im Gegensatz zu den siebenhundert dogmatisch ausgebildeten Mönchen, die zu den Füßen des Fünften Patriarchen saßen.

Hier liegt denn auch der Ansatzpunkt für die vielfach geäußerte Ansicht, das Zen sei eine Mischung von Buddhismus und Dauismus. Doch ist dies nur insofern richtig, als jene chinesischen Menschen, welche sich in der Zen-Gemeinschaft zusammenfanden, es der vom Dauismus her ererbten Einfalt und Natürlichkeit verdankten, dass ihnen für den Kern des Buddhatums, für das Erlebnis der befreienden Erleuchtung, leichter der Sinn aufging als jenen, die in bestimmten Richtungen buddhistischer Scholastik bereits festgefahren waren.

Im übrigen enthalten einzelne Abschnitte der Erläuterung Yüan-wu's manches Rätselhafte, was verdiente, gründlicher erforscht zu werden. Doch müssen wir darauf für jetzt verzichten, zumal da auch bei den japanischen Erklärern in bezug auf diese Punkte nur sehr dürftige Hinweise zu finden sind.

Sechsundzwanzigstes Beispiel

Bai-dschang auf dem Reckenberg

Das Beispiel

Wir legen vor:

EIN Mönch fragte Bai-dschang: Was gibt es Außerordentliches? Bai-dschang versetzte: Hier auf dem Reckenberg allein zu sitzen.

Der Mönch verneigte sich verehrend.

Da schlug ihn Bai-dschang.

Zwischenbemerkungen zum Beispiel

»Ein Mönch fragte Bai-dschang. Was gibt es Außerordentliches?« - In den Worten ist ein Klang. - Er führt etwas im Schilde. - Er verblüfft einen geradezu. - Augen hat er und hat noch nichts gesehen.

»Bai-dschang versetzte: Hier auf dem Reckenberg allein zu sitzen.« - Ein Wort voll Hoheit, das die viermal hundert Lande im Reich erschauern macht. - Nun ist für den, der dasitzt, wie für den, der dasteht, die Schlacht verloren.

»Der Mönch verneigte sich verehrend.« - Ein Schlaukopf von Kuttenbruder! - Mit Gegnern dieser Art muss auch die Auseinandersetzung darnach sein.

»Da schlug ihn Bai-dschang.« - Der vollkommene Meister! - Warum ist er mit Worten nicht freigebiger? - Einen Strafbefehl vollzieht man nicht für nichts.

Erläuterung zum Beispiel

Im rechten Augenblick mit Augen ausgerüstet sein und auf Gefahr und drohendes Verderben keine Rücksicht nehmen! Darum heißt es: Wie will, wer nicht in Tigers Höhle dringt, das Tigerjunge fangen?

Bai-dschang’s Gewohnheit war es, dazusitzen wie ein Tiger mit gespreizten Pranken. Auch der Mönch hier weicht nicht aus, wo es um Tod und Leben geht. Er ist keck genug, dem Tiger über den Bart zu streichen. So fragt er denn: »Was gibt es Außerordentliches?« Auch er war mit Augen ausgerüstet. So nahm denn Bai-dschang ihm die Traglast ab und auf die eigenen Schultern, indem er ihm zur Antwort gab: »Hier auf dem Reckenberg allein zu sitzen.« Darauf verneigte sich der Mönch verehrend. Zu einem Kuttenmönch und Meister gehört es, dass er, noch bevor ihn einer fragt, schon dessen Sinn und Meinung deutlich

unterscheidet; nur so wird er die einzig richtige Antwort finden. Dass der Mönch sich daraufhin verehrend verneigt, ist anders als wie man es gewöhnlich macht. Auch er muss Augen haben; dann erst macht er's richtig. Lasst euch nur eure gewöhnliche Seelenhaltung nicht in Richtung auf andere umbiegen! Einander kennen und verstehen, und doch wie Fremde zueinander bleiben!

Dieser Mönch fragte einfach: »Was gibt es Außerordentliches?« Bai-dschang erwidert: »Hier auf dem Reckenberg allein zu sitzen!« Der Mönch verneigt sich verehrend. Und Bai-dschang schlägt ihn. Seht, wie sie es machen! Geht es darum, dem andern freien Lauf zu lassen, tun sie es gegenseitig. Gilt es, Einhalt zu gebieten und ein Ende zu machen, so gehen sie sauber auseinander, ohne eine Spur zu hinterlassen. [Es ist, als ob trotz ihres Gegensatzes zwischen beiden ein geheimes Einverständnis bestünde.]

Sagt mir einmal: Was meint der Mönch, wenn er sich vor Bai-dschang verehrend verneigt? Sagst du, er habe wohl daran getan: weshalb und in welchem Sinn schlägt ihn dann Bai-dschang? Sagst du dagegen, das sei nicht das Richtige gewesen: was war in der verehrenden Verbeugung dann der Fehler? Um hier den Unterschied von Heil und Unheil, Schwarz und Weiß deutlich zu erkennen, muss man schon auf einer Höhe stehen, wo man sich tausend Gipfeln gegenüber sieht. Mit der verehrenden Verneigung vor Bai-dschang streicht der Mönch dem Tiger sozusagen über den Bart. Es geht ihm nur noch um die freie Wendung. Aber nicht umsonst hat Bai-dschang noch ein drittes Auge auf dem Scheitel und auf dem Arm über dem Handgelenk den Stempel eines Siegels. Sein Blick dringt durch vier Weltreiche hindurch, sieht tief hinein und unterscheidet scharf, woher die Winde wehen. Und darum gibt er jenem Mönch für die Verbeugung Schläge. Ein anderer wüßte sich in diesem Falle nicht so leicht zu helfen. Denn der Mönch erwidert Zug mit Zug, Einfall mit Einfall und bekämpft des Meisters Sinn mit seinem eigenen. Daher seine verehrende Verbeugung.

Es ist ein ähnlicher Vorgang wie bei Nan-tjüan. Dieser sagte eines Tages: »Gestern um die dritte Nachtwache sind mir die Bodhisattvas Manjushrî und Samantabhadra erschienen. Sie stellten über Buddhaschaft und Buddhagesetz Theorien auf. Ich habe jedem der beiden zwanzig Schläge mit dem Stock verabreicht und sie nach den Bergen der zwei Eisenringe [die den Weltenberg Sumeru umgeben,

also ans äußerste Ende der Welt] verbannt.« Da trat aus der Reihe der Hörer der nachmalige Meister Dschau-dschou vor und sagte: »Ehrwürdiger, wem gebt Ihr mit dieser Anspielung Euren Stock zu fühlen?« Nan-tjüan erwiderte: »Was hat der alte Meister Wang [d. h. Nan-tjüan] nicht recht gemacht?« Dschau-dschou verneigte sich verehrend.

Wenn ein Lehrer unseres Glaubens in der Aufmerksamkeit nachlässt, so kann es sein, dass er nicht richtig sieht, wie der Frager seine Antwort aufnimmt. Sobald er dagegen den Sinn trifft, in dem jener seine Worte erfasst

und im Herzen bewegt, hat er auch schon mit ihm lebendige Fühlung und kann ihm wirksam weiterhelfen. Mein einstiger Lehrer vom Berg des Fünften Patriarchen pflegte zu sagen: »Die Aufgabe des Meisters, dem Schüler auf seine Fragen zu antworten, erfordert die gleiche Aufmerksamkeit und Vorsicht, wie wenn man mit einem Gegner vor den Hufen eines Pferdes ränge. Um diesen Bai-dschang [und seine Meisterschaft] richtig zu verstehen, musst du dich von allen Eindrücken des Sehens und des Hörens, der Stimme und des Mienenspiels entschlossen stille sitzend lösen, musst den Sinn der ihm gestellten Frage fest ergreifen und selbst Herr darüber werden; dann erst wird es dir gelingen.« Und nun sagt mir einmal: Wie wäre es, nach dem Ergreifen dann auch wieder loszulassen? Seht her, wie Hsüä-dou dieses Zwiegespräch in seinem Gesang herausstellt !

Gesang

Auf Väterauen tummelt sich

ein Fohlen vom Himmelsroß,

Bekehrer, der auf eigne Art

hier auftat, dort verschloss.

Und bleibt in Blitz und Funkensprühn

dem Geist die Gegenwart,

Wird's heiter: einer kam und strich

dem Tiger übern Bart.

Zwischenbemerkungen zum Gesang

»Auf Väterauen tummelt sich ein Fohlen vom Himmelsroß. « - So etwas kommt in fünfhundert Jahren höchstens einmal auf die Welt. - Unter tausend und zehntausend vielleicht einer oder ein halber. - Söhne treiben ihrer Väter Handwerk.

»Bekehrer, der auf eigne Art hier auftat, dort verschloss.« - Das bedarf längst keiner Worte mehr. - Das ist der Mann, der die Freiheit errungen hat. - Das ist für einen Fall wie diesen der rechte Mann und Meister.

»Und bleibt in Blitz und Funkensprühn dem Geist die Gegenwart ... « - Das geht Schlag auf Schlag. - Linksum, rechtsum! - Seht ihr denn auch, wie Bai-dschang bei alledem jenem andern nur helfen will? Oder merkt ihr das nicht?

»Wird's heiter: einer kam und strich dem Tiger übern Bart.« - Dreißig Stockschläge gehören ihm [dem Mönch] dafür [als Ausdruck der Anerkennung] ! - Aus strenger Zucht kommt Mannesmut. - Da heißt es unerbittlich, Leib und Leben hinzugeben. - Wir wollen ihm noch einen Zug im Spiel freigeben.

Erläuterung zum Gesang

Hsüä-dou durchschaut den Zusammenhang; deshalb hebt er ihn mit seinem Gesang heraus. Die Fohlen der Himmelspferde liefen an einem Tag tausend Li weit kreuz und quer in rasendem Galopp, als ob sie flögen; daher nannte man sie auch so. Hsüä-dou preist in diesem Gesang den Meister Bai-dschang, wie er den Bereich der Patriarchen von Ost nach West und von West nach Ost durchmisst, einmal hin, einmal her, ebenmal geradeaus, achtmal in die Quere, völlig ungehindert, gerade wie solch ein Himmelsfohlen, das im rasenden Stafettenritt doch immer sieht, wo es freie Bahn hat. Das kommt einfach davon her, dass er [Bai-dschang] von seinem eigenen Meister, dem Patriarchen Ma, dessen große geistige Lebendigkeit und machtvolles Wirken überkommen hatte.

Hier ein Beispiel! Ein Mönch fragte den Patriarchen Ma: Was ist kurz gesagt der Sinn des Buddhagesetzes? Der Meister schlug ihn und versetzte: Wenn ich dich nicht schlüge, so würde ich es erleben, dass das ganze weite Reich mich auslacht.

Wieder einer fragte: Was ist der Sinn der Ankunft unseres Patriarchen Bodhidharma aus dem Westen? Der Meister erwiderte: Komm näher zu mir her, dann werde ich es dir sagen! Der Mönch trat näher. Da nahm ihn Ma am Ohr, gab ihm einen Schlag und sagte: Sechs Ohren hecken kein Komplott zusammen aus.

Seht, welch überlegener Freiheit dieser Meister mächtig ist! So geht es in der Schule zu, wo man die Menschen zur Verwandlung bringt. Da rollt man entweder zusammen und verschließt [was der andre doch nicht verstehen kann] oder man tut auf und breitet seine Rolle auseinander. Das eine Mal öffnet man sich ohne jeden Rückhalt. Das andere Mal rollt man zusammen, ohne den geringsten Einblick zu gewähren. Wieder ein anderes Mal tut man weder dieses noch jenes. Wie es denn heißt: Auf gleicher Fahrbahn sind die Wagenspuren doch verschieden.

Mit diesen beiden ersten Versen rühmt Hsüä-dou also die Meisterschaft des Bai-dschang. Wenn er nun weiter sagt: »Behält bei Blitz und Funkensprühn der Geist die Gegenwart ... «, so gilt hier sein

Lob dem Mönche, der in diesem blitzartigen Gefecht immerhin ein Stückchen Wendigkeit und Geistesgegenwart beweist:

Yän-tou sagte einmal: »Eine Sache abwehren, gilt für vornehm; einer Sache nachlaufen, für niedrig. Im Redegefecht steht jeder für sich auf seiner eigenen Drehscheibe.«

Und Hsüä-dou sagt [nämlich in seinem Gesang zum 65. Beispiel]:

Das Rad des Geistes steht von Haus aus still.

Dreht sich's, dann immer nur nach beiden Seiten.

Wenn sich das Rad nicht drehen könnte, was hätte es dann für praktischen Wert? Was ein tüchtiger Kerl sein will, der muss auch um dieses Stückchen Wendigkeit und Geistesgegenwart wissen; so erst wird es ihm gelingen.

Aber heutzutage versuchen die Leute immer nur, dem Meister entgegenzukommen, und müssen es sich dann gefallen lassen, dass dieser ihnen die Nasenwand durchbohrt [und sie ans Leitseil nimmt]. Wie wollen sie da jemals fertig werden? Dieser Mönch dagegen wahrt sich »in Blitz und Funkensprühen« immer noch die Wendigkeit des Geistes, und damit verneigt er sich verehrend vor dem Meister.

So, sagt Hsüä-dou zum Schluss, »wird's heiter: einer kam und strich dem Tiger übern Bart.« Bai-dschang hat mit solch großem Kriechtier allerdings eine gewisse Ähnlichkeit. Und es gibt etwas zu lachen, wenn dieser Mönch nun hingeht und jenem über die Schnurrhaare streicht.

Erklärungen zum Text

Bai-dschang, der Schüler Ma's

Mit Bai-dschang**1** kommen wir wieder in eine ältere Generation chinesischer Meister zurück, und zwar in diejenige Zeit, in welcher die geistige Bewegung des Zen nach langsamem Wachstum in stiller Verborgenheit allmählich erstarkte, sich ihrer Eigenart entschiedener bewusst wurde und schließlich eine mehr oder weniger feste Gestalt annahm, durch welche sie sich von den vorwiegend dogmatisch oder rituell gerichteten Schulen des chinesischen Buddhismus als eine religiöse Gemeinschaft ganz eigener Art klar und deutlich abhob. Diesen letzten Schritt getan und dem Zen eine Form gegeben zu haben, deren Grundzüge noch heute die geistige Existenz der Zen-Schulen in Japan kennzeichnen, ist Bai-dschang's Verdienst.

Auch in Hsüä-dou's nachfolgendem Gesang, welcher ja zunächst das vorliegende Beispiel zu beleuchten bestimmt ist, klingt darüber hinaus ein Ton des Rühmens an, der die Bedeutung dieses Meisters für die Geschichte des Zen überhaupt ins Bewusstsein ruft. Wenn es dort heißt:

»Auf Väterauen tummelt sich ein Fohlen vom Himmelsroß,«

so ist mit dem »Himmelsroß« der Großmeister Ma gemeint, den wir schon im 3. Beispiel als Enkelschüler des Sechsten Patriarchen, Hui-nëng, kennen gelernt haben. Der Name Ma bedeutet »Pferd«, und mit dem Ausdruck Himmelsroß verbindet sich die Erinnerung an die Zeit des Kaisers Wu von der Han-Dynastie, der in den Jahren 104 bis 101 vor Christi Geburt aus dem Gebiet des heutigen Fergana (am Oberlauf des Syr-darja) sogenannte Blutschweißpferde einführte, die es ihm erleichtern sollten, die ungeheuren Weiten seines Reiches zu beherrschen. Es wird erzählt, dass auf den Bergen von Fergana eine

Rasse wilder Pferde lebte, die so schnell waren, dass sie niemand einfangen konnte. So brachte man von China scheckige Stuten an den Fuß der dortigen Berge und wartete, bis diese sich mit jenen Blutschweißpferden gepaart und Junge geworfen hatten. Auf diese Weise erhielten die Chinesen Pferde von einer Schnelligkeit des Laufes, dass man meinen konnte, sie flögen am Himmel. Solch ein Himmelsroß, will Hsüä-dou sagen, war der Großmeister Ma; er trug den echten Geist des Sechsten Patriarchen.

Aber fast noch mehr Freude hat der Dichter am Fohlen dieses Himmelsrosses, an Ma's bestem Schüler Bai-dschang. Und wenn er diesen nun einen »Bekehrer eigner Art« nennt, oder, wie es wörtlich heißt: einen, der »in seiner Bekehrungsweise, im Aufschließen und Verschließen, nicht gleiche Wege (wie die andern) ging«, so denkt er auch hier nicht bloß an den Anlass, welchen das Beispiel selbst zu solchem Urteil gibt, sondern an Bai-dschang's geschichtliche Bedeutung überhaupt. Ein Blick auf dessen Leben und Wirken wird dies deutlich machen.

Wie in so vielen Fällen, enthält auch die Überlieferung über Bai-dschang

mancherlei Unklarheiten und sogar Widersprüche. Den Zen-Leuten ging es so sehr um den inneren Zugang zu dem Geiste des Meisters, dass ihnen die äußeren Umstände, unter denen dieser Geist aufleuchtete, gleichgültig wurden. Am sichersten wird in den meisten Fällen das Todesjahr eines Meisters festgehalten. So steht für Bai-dschang fest, dass er im Jahre 814 auf dem Bai-dschang-schan gestorben ist. Aber schon über sein Lebensalter, nach dem sich dann sein Geburtsjahr errechnen ließe, bestehen zwei Überlieferungen, die um nicht weniger als dreißig Jahre auseinandergehen. Doch haben wir triftige Gründe, anzunehmen, dass er nicht, wie die eine will, 95, sondern nur 65 Jahre alt geworden ist, also im Jahre 749, unter der Regierung des erst so glücklichen und dann so unglücklichen Kaisers Hsüan-dsung, das Licht der Welt erblickt hat. Seine Familie, ungefähr 450 Jahre früher beim Zusammenbruch der westlichen Djin-Dynastie unter dem Druck der Hunnen aus der nördlichen Provinz Schansi nach Fukien ausgewandert, lebte dort in der Nähe der Hauptstadt Fu-dschou. Den Knaben zog es schon früh zu Lehre und Geist des Buddha. Noch ehe er das zwanzigste Jahr erreicht hatte, suchte er in der benachbarten Kuangtung-Provinz ein Kloster der Stadt Tschau-dschou auf, wo er sich den Kopf scheren ließ und das schwarzgraue Büßergewand anlegte. Dann wanderte er weiter nach Hunan, um in einem Kloster des berühmten Berges Heng-schan das Mönchsgelübde abzulegen, und führte von da ab den Namen Huai-hai, d. h. Busenmeer oder Meer der Innerlichkeit. Wahrscheinlich hatten seine Erfahrungen ihn schon damals zu einer dem Zen verwandten, ganz auf das Innere gerichteten Geisteshaltung geführt. Gleichwohl empfand er das Bedürfnis, sich auch theoretisch weiterzubilden. In einem Kloster der Provinz Anhui fand er eine Bibliothek, die es ihm erlaubte, sich nicht nur in die Sutren und Lehrschriften des Buddhismus zu vertiefen, sondern auch in die Vielfalt der Regeln, welche die Lehrer des Vinaya, der strengen mönchischen Zucht des indischen Buddhismus, im Lauf der Zeit aufgestellt hatten. Nicht viel später aber scheint er wieder über den Yangtsekiang zurückgewandert zu sein, um in der Provinz Kiangsi den Großmeister Ma, Patriarch in der 8. Generation, aufzusuchen, welcher ihn offenbar schon bald als Aufwärter in Dienst stellte, und bei diesem erlebte er denn auch auf ganz direkte und persönliche Weise die innere Befreiung.

Die Berichte hierüber lauten je nach der Quelle verschieden. In einer derselben heißt es: Eines Tages begleitete der Aufwärter Huai-hai den

Patriarchen Ma auf einem Gang ins Freie, als sie plötzlich einen Schwarm von Wildenten mit lautem Flügelschlag vorüberschwirren sahen. Das gab dem Meister Anlass zu einem Frag- und Antwortspiel. Er ließ eine Weile vergehen, dann sagte er: Was war das? Das waren Wildenten, antwortete der Mönch. Wohin sind sie? Huai-hai erwiderte. Sie sind davongeflogen.

Da drehte sich der Meister rückwärts zu seinem Begleiter hin, fasste ihn an der Nase und drehte sie herum, so dass Huai-hai vor Schmerz laut aufschrie. Ohne sich darum zu kümmern, fuhr ihn der Meister an und schalt: Sage mir noch einmal: Sie sind davongeflogen! Bei dieser Schelte ging dem Mönch Huai-hai mit einem Mal ein neues Licht auf. In leicht veränderter Fassung bildet diese Geschichte den Inhalt des 53. Beispiels unserer Sammlung und wird dort ausführlicher zu behandeln sein.

Eine zweite entscheidende Aussprache zwischen Ma-dsu und dem nachmaligen Bai-dschang hat Yüan-wu bereits in der Erläuterung zum 11. Beispiel mitgeteilt: dort erzählt Bai-dschang seinem bedeutendsten Schüler Huang-bo, wie der Patriarch Ma ihn einst durch die Gesten, die er mit seinem Jakschweif ausführte, über die Art und Weise belehrte, in der ein richtiger Meister mit den ihm anbefohlenen Schülern zu verfahren habe. Auch dieser Bericht tritt in den verschiedenen Traditionslinien vielfach variiert auf, so dass es schwer fällt, genau festzustellen, was sich nun wirklich begeben hat und wie alles ursprünglich gemeint war. Aber auf jeden Fall sind alle diese Berichte ein unmissverständlicher Ausdruck dafür, dass sich zwischen dem Großmeister Ma und Huai-hai ein sehr inniges Band geknüpft hat.

Dem entspricht es, dass der nachmalige Bai-dschang seinem Meister nicht nur bis zu dessen Ende nahe blieb, sondern auch später, nachdem dieser im Jahre 786 auf dem Krankenlager noch den Ausspruch »Buddha mit dem Sonnengesicht, Buddha mit dem Mondgesicht« getan und kurz darauf das Zeitliche gesegnet hatte. Denn nachdem die Asche des Meisters in einem Grabe beigesetzt und eine Pagode darüber errichtet worden war, zu welcher ein steinerner Torbau führte, hielt sich Huai-hai, während seine Schulgenossen längst in Amt und Würden standen, noch ungefähr zehn Jahre lang völlig zurückgezogen in diesem Torbau auf, nur damit beschäftigt, all das, was von des Großmeisters Geist auf ihn übergegangen war, in sich zu ordnen, zu festigen, zugleich aber auch mit den Forderungen, die ihm schon während seiner Sutra- und Vinaya-Studien aufgegangen waren, in Einklang zu bringen. Die Vermutung liegt nahe, dass er zwischen dem Geist der Patriarchen, zumal Hui-nĕng’s, und den äußeren Umständen, unter denen sie wirkten, nämlich der ganzen Einrichtung und Ordnung der damaligen Klosteranlagen und ihres Kultbetriebes, einen Widerspruch empfand und sich aus diesem Grund

zunächst nicht entschließen konnte, selbst die Leitung irgendeines Klosters zu übernehmen. Darum störte es ihn auch, als ihn mit der Zeit immer mehr Besucher in jenem Torbau bei Ma's Pagode aufsuchten, und so entschloss er sich, von dieser Stätte Abschied zu nehmen und sich in noch unzugänglichere Einsamkeit zurückzuziehen.

Diese fand er ein paar Tagereisen weiter im Norden seiner Provinz Kiangsi auf dem sogenannten Da-hsiung-schan oder Reckenberg (nordwestlich von Feng-hsin), einem menschenleeren Gebirgsstock mit steil aufragenden Felsen. Dank der Unterstützung durch einen wohlhabenden

Verehrer konnte sich Huai-hai dort eine Klause bauen. Nahe dabei war ein Sturzbach, der über eine Felswand »hundert Klafter« (Bai-dschang) in die Tiefe fiel. So gab er seinem Sitz den Namen Bai-dschang-schan, d. h. Hundertklafterberg, und der Name Bai-dschang ging von da an auf ihn selber über. Die Erwartung aber, dass er hier nun von Besuchern weniger gestört sein würde, erfüllte sich nicht. Im Gegenteil, sein Ruf verbreitete sich nur noch mehr und führte ihm nach wenigen Monaten soviel Besucher zu, dass sein Verehrer ihm die Mittel gab, hier in der wilden Bergeseinsamkeit ein richtiges Kloster aufzubauen.

Nun kam zum Tragen, was er in den langen Jahren bei dem Grabe seines Meisters Ma überlegt und durchgedacht hatte. Während die bisherigen Zen-Meister ihre Tätigkeit in Klöstern der hergebrachten Form ausübten, legte Huai-hai seine Wirkungsstätte zum erstenmal frei nach den Grundsätzen und Bedürfnissen der Zen-Schule an. Am deutlichsten trat dies darin zutage, dass er auf eine besondere Buddhahalle mit Kultbildern und Altären verzichtete und statt dessen die Dharma-Halle, die der Lehrtätigkeit des Meisters diente, in den Mittelpunkt stellte, an den sich die Mönchs- oder Meditationshalle als zweiter Hauptteil des Klosters anschloss. Ist sein Vorbild in der Folgezeit auch nicht gerade streng eingehalten worden, so hebt sich seitdem doch die Bauweise der Zen-Klöster durch ihre edle Schlichtheit von dem kultischen Prunk der ostasiatischen Buddhatempel älteren Stils augenfällig ab.

Damit aber nicht genug. Bai-dschang war es auch, der für dieses sein Kloster nun erstmals eine feste mönchische Ordnung aufstellte, sorgfältig ausgedachte strenge Regeln, teils nach dem Vorbild der schon von Shâkyamuni Buddha und seinen Nachfolgern im sogenannten Vinaya niedergelegten Satzungen, teils nach dem Vorbild des Vierten, Fünften und Sechsten Patriarchen, teils aber auch auf Grund eigener Erfahrungen. Noch heute ist die von ihm verfasste »Regel der Reinen« für Zen-Klöster erhalten, nur dass sich bei der Menge später eingeschobener Zusätze oder gar Änderungen nicht mehr sicher feststellen lässt, welche Vorschriften auf Bai-dschang selbst zurückgehen. Wie dem auch sei, so kommt dieser von Bai-dschang ausgearbeiteten Regel für Zen-Mönche das hohe Verdienst zu, im Unterschied von allen übrigen buddhistischen Richtungen Chinas nicht nur die negativen Verbote des älteren Buddhismus

weitergegeben, sondern auch ins einzelne gehende positive Vorschriften für das Gemeinschaftsleben, das Verhalten zu den Oberen, die verschiedenen Ämter und Dienste, die täglichen Arbeiten in Haus und Feld, die Mahlzeiten, einschließlich Strafbestimmungen aufgestellt zu haben, und diese alle in einem Geist, der Freiheit und Zucht, Ehrfurcht und Würde in einer Weise verband, dass konfuzianische Beobachter seitdem staunend bekannten, in diesen Zen-Klöstern sei die edle Sitte des Altertums, das ihnen selbst als Goldenes Zeitalter vorschwebte, zu neuem Leben erwacht. Wie streng es Bai-dschang damit nahm, in der Einhaltung dieser Regeln mit gutem Beispiel voranzugehen, zeigt sein Verhalten beim täglichen

Arbeitsdienst. Den Schülern wurde es mit der Zeit peinlich, den alternden Meister im Feld und Gemüseland an ihrer Seite wie einen andern sich abmühen zu sehen. Sie baten ihn, sich doch zu schonen und diese Arbeit ihnen zu überlassen. Der Meister aber beharrte auf dem Grundsatz: ein Tag ohne Arbeit, ein Tag ohne Essen. Schließlich versteckten ihm die Schüler sein Gartengerät, so dass er eines Tages gezwungen war, auf die Arbeit zu verzichten. Aber der Meister erwiderte den Zwang mit der Weigerung, Nahrung zu sich zu nehmen, und am nächsten Tag mussten ihn die Schüler bei der Arbeit wieder neben sich dulden.

So ist es nicht von ungefähr, wenn aus Bai-dschang's Schule bedeutende Männer hervorgingen, die den Geist des Meisters an die nachfolgenden Generationen weitergaben. Die beiden wichtigsten unter ihnen haben wir bereits kennengelernt: im 4. und 24. Beispiel den gewichtigen We-schan, im 11. aber Huang-bo, welchem insofern für die weitere Entwicklung des Zen noch höhere Bedeutung zukommt, als sein großer Schüler Lin-dji, japanisch Rinzai, das erste Glied einer Traditionskette bildet, welcher zehn Generationen später der zweite Herausgeber unserer Sammlung, Yüan-wu, angehört, und die in Japan unter dem Namen Rinzai-shû noch heute in Blüte steht. Die Langlebigkeit dieser Linie ist es, die rückwirkend auch ihre Anfänger in besonderem Licht erscheinen lässt: den Großmeister Ma, seinen Schüler Bai-dschang auf dem Reckenberg, seinen Enkelschüler Huang-bo und seinen geistigen Urenkel Lin-dji, von dem schon im 20. Beispiel die Rede war und den wir im 32. noch näher kennenlernen werden.

Zum Verständnis des Beispiels

Wie Bai-dschang mit seinen Schülern umzugehen pflegte, haben wir bereits an zweien seiner Begegnungen mit Huang-bo im 11. Beispiel gesehen. Das hier ohne vorhergehenden »Hinweis« vorgelegte Exempel lässt in seiner gedrängten Kürze das Bild dieses nur auf den Kern der Sache gerichteten Geistes noch deutlicher hervortreten. Hier

ziemt es sich, geschichtlicher Betrachtung den Abschied zu geben und in die Gegenwart des Geistes einzutreten.

Die japanischen Erklärer haben für dieses Beispiel besondere Wertschätzung. Es zeige, sagen sie, in seiner gedrängten Kürze und schlagartigen Dramatik den Geist des Zen auf seiner Höhe. Dass Yüan-wu darauf verzichte, es mit einem Hinweis einzuleiten, den Leser vielmehr unmittelbar vor die Szene selbst hinstelle, sei hier gerade das Richtige. Nachher allerdings gibt sich Yüan-wu alle Mühe, seinen Hörern für die einzelnen Wendungen, die der kurze Waffengang in den vier Sätzchen nimmt, den Sinn zu schärfen. So bleibt für uns nur weniges hinzuzufügen. Über die Gedanken, die den Mönch auf seine merkwürdige Fragestellung brachten, lassen sich nur noch Vermutungen anstellen. Festzuhalten ist natürlich, dass sich diese auf buddhistischem Geleise bewegen, und da hat

das, Wort »außerordentlich« den numinosen Klang des Wunderbaren, sei es im Sinn volkstümlichen Wunderglaubens, sei es in dem des allerhöchsten Gutes. Und sicher denkt der Mönch an dieses letztere, an Buddha, Buddhaschaft, Nirvâna, oder an die letzten Geheimnisse des Buddhagesetzes, der Buddhawahrheit. Im Sinnen über diese höchsten Dinge ist er wohl an irgendeinem Stein des Anstoßes hängen geblieben, wie denn die dialektische Form buddhistischen Denkens zu abwegigen Folgerungen Anlass genug bietet. Man kann auf diesem Wege leicht an eine Stelle gelangen, wo einem alles fraglich wird und sich in graues Einerlei auflöst, so dass selbst an der Buddhaschaft nichts Außerordentliches haften bleibt. Zumindest könnte man von derartigen Gedankengängen aus verstehen, wieso der Mönch auf seine sonderbare Frage kommt. Wahrscheinlich erwartet er im stillen, dass der Meister ihm gerade solch ein Wort wie Buddha, Buddhaschaft, oder wie das Zen, den Geist des Patriarchen und ähnliches entgegenhält, was für ihn selbst zu einem dogmatischen Gemeinplatz von zweifelhaftem Wert geworden ist. Dann wird er vom Leder ziehen und dem Meister seine schönen Worte erbarmungslos zerpflücken.

In Bai-dschang aber hat er sich verrechnet. Der ist kein Dogmatiker, der mit Begriffen operiert. An dem ist alles Leben, Gegenwart des Geistes. Er braucht nach Wundern nicht ins Weite auszugreifen. Er hat das Außerordentliche, Einzigartige, das höchste Wunder in der eigenen Existenz. Wo anders sollte es für einen Menschen überhaupt zu finden sein? Und so erfüllt ist dieser Mann von diesem Außerordentlichen, dass er es mit einer Offenheit sondergleichen in seiner ganzen Majestät und Größe vor dem Frager bloßstellt. Und nicht nur offenherzig ist es, wie er redet, sondern auch barmherzig. Denn auch der Mönch sitzt jetzt, wie er, hier oben auf dem Reckenberg; er sitzt, genau wie Bai-dschang, ganz für sich allein. Er hat es hier mit niemand als nur mit sich selbst zu tun, mit seiner anfanglosen Grundform, seiner ursprünglichen Natur, und nur in dieser Richtung kann auch er das wahrhaft Außerordentliche finden. In Bai-dschang's königlichen Worten ist der Klang der Einladung, es ihm in seinem Königtume gleichzutun, unmissverständlich zu vernehmen.

Doch darauf ist der Mönch nicht vorbereitet. Er spürt wohl bis ins Innerste die Hoheit dessen, der so reden kann. Und dieser Eindruck wird ihm auf die Dauer bleiben. Zunächst aber steht er vor der

verwirrenden Tatsache, dass ihm der Meister das Konzept verdorben hat. Und er ist Manns genug, dies zuzugeben, ohne dass er doch schon wirklich überwunden wäre. Die stumm verehrende Verneigung kann den Meister nicht darüber täuschen, dass der Frager seine Zweifel keineswegs schon abgeschüttelt hat. Es ist jedoch bezeichnend für die freie und wahrhaftige Art des Zen, dass Hsüä-dou sowohl als auch Yüan-wu den Mönch mit Hochachtung behandeln, ja es ihm geradezu zur Ehre anrechnen, wenn er, anstatt zusammenzubrechen oder erzwungene Bekehrung zu heucheln, sich ritterlich in guter Form aus dem Gefechte zieht.

Auch Bai-dschang's Schläge haben einen Hieb von dieser Achtung in sich. Der Mönch ist es ihm wert, sich ernsthaft mit ihm zu befassen. Nur ist die Lage die, dass Reden nunmehr keinen Sinn hat. »Hier auf dem Reckenberg allein zu sitzen«, - das ist für dich das eigentliche Wunder, wie für mich - damit ist alles gesagt, was überhaupt zu sagen ist. Jedes Wort darüber hinaus würde nur abschwächen. Bekräftigen können es nur noch die stummen Schläge, die dem Mann mit seinen zweifelnden Gedanken durch Mark und Bein gehen mögen.

Siebenundzwanzigstes Beispiel

Yün-mën’s goldener Wind

Hinweis

Wie ein Meister auf eine einzige Frage gleich deren zehn beantwortet und an einer Ecke auch die drei andern aufzeigt, wie er beim Anblick eines Hasen nur den Falken loslässt [nicht etwa den Hund, den er zum Jagen eines Hirsches braucht] und sich beim Feuermachen nach dem Winde richtet, wie er [in dem Bemühen um den Schüler alles hergibt und] sich nichts daraus macht, wenn ihm auch die Brauenhärchen ausfallen - von dem allem lasset uns für heute einmal absehen und nur das eine fragen: Wie aber, wenn die Lage einer solchen gleicht, die es erfordert, in das Versteck des Tigers einzudringen? Versuchen wir's mit einem Beispiel! Sehet her!

Das Beispiel

Wir legen vor:

Ein Mönch fragte Yün-mën: Was für eine Zeit ist das, wenn die Bäume sich verfärben und die Blätter fallen?

Yün-mën erwiderte: Dann legt der goldene Wind sein ganzes Wesen

bloß.

Zwischenbemerkungen zum Beispiel

»Ein Mönch fragte Yün-mën: Was ist das für eine Zeit, wenn die Bäume sich verfärben und die Blätter fallen?« - Was ist das für eine Zeit? - Kommen die Familienglieder um, stirbt die Familie aus. Stirbt die Familie aus, so kommen ihre Glieder um.

»Yün-mën erwiderte: Dann legt der goldene Wind sein ganzes Wesen bloß.« - Das stemmt den Himmel hoch und stützt die Erde auf. - Er schneidet Nägel ab, sägt Eisenstangen durch. - In splitternackter Reinheit, in sprühender Blöße. - Er wandelt leicht und eben hin im Blau des Äthers.

Erläuterung des Beispiels

Wenn es dir gelingen sollte, dieses Gold von der Spielmatte aufzuheben und einzustreichen, dann erst wirst du sehen, was Yün-mën für ein Mann

ist, und wie gut er es mit andern meint. Gelingt es dir noch nicht, so wirst du nach gewohnter Art den Hirsch da für ein Pferd erklären. Die Augen blind, die Ohren taub - wer wird in diese Region gelangen?

Sagt mir einmal: Gibt Yün-mën hier auf eine Frage eine Antwort? Oder respondiert er nur im Wechselgesang? Behauptest du, er beantworte jenem seine Frage, so siehst du [fälschlich] auf das Sternlein an der Aufhängung der Waage anstatt auf das Laufgewicht. Sagst du aber, er respondiere jenem im Wechselgesang, so verlierst du den Kontakt mit der Sache überhaupt. Wenn es also weder das eine noch das andere ist, was ist es dann? Gelingt es dir, hier durchzudringen, so braucht dem Zen-Mann niemand in die Nüstern zu kneifen. Wenn nicht, wirst du nach alter Gewohnheit wieder in die Grube fallen, wo die Totengeister wohnen.

Wer am Bau des von den Vätern her auf uns gekommenen Glaubens mitarbeiten will, der muss die ihm auferlegte Last mit seiner ganzen Person auf sich nehmen, muss sich den ihm Anbefohlenen rückhaltlos hergeben, gleichviel, ob ihm dabei die Augenbrauenhärchen ausfallen, muss sich dem Tiger breit vor den Rachen legen und sich kreuz und quer von ihm zerren lassen. Sonst kann er ihnen niemals etwas sein.

Der Fragepunkt, mit dem der Mönch vor Yün-mën trat, war, man muss schon sagen, gefährlich zugespitzt. Nimmt man die Frage im gewöhnlichen Wortsinn, so scheint es, als befasse sich der Mönch mit müßigem Getändel. Nimmt man ihn dagegen als das, was er ist, als Kuttenmönch und übenden Schüler, also jemand, dem es um den Puls des Lebens geht, dann steckt in seiner Frage schon etwas Wunderbares. Saget mir doch nur: Was für Menschen sind denn das, deren innerem Zustand eine Welt entspricht, in der »die Bäume sich verfärben und die Blätter fallen«? Yün-mën aber weicht [von dem Tenor dieser Frage] nicht um Haaresbreite ab. Er wendet sich dem Manne zu und sagt einfach: Dann legt der goldene Wind sein ganzes Wesen bloß. Seine Antwort enthält etwas im höchsten Grade Wunderbares und bleibt dabei doch für den Kernpunkt jener Frage nicht unempfindlich. Das ist nur möglich, weil schon aus der Frage helle Augen sprechen; darum trifft auch die Antwort ins Schwarze.

Einer von den Alten[1] sagt: »Wenn du willst, dass dein Meister sorgsam auf dich eingehen soll, dann komme ihm beim Fragen nicht

mit Fragen daher! Wo man einander schon am Klang der Stimme erkennt, da braucht es nur ein Wort, und der andere weiß schon, was gemeint ist.«

Wenn du, um Yün-mën's Antwort zu verstehen, nur dem Wortlaut nachgehst, bist du bereits auf falschem Wege. Es ist bei Yün-mën’s Aussprüchen nur eben dies, dass er die Leute oft und gerne in Versuchung führt, seine Worte gefühlsmäßig aufzufassen. Lässt sich der Frager dann verführen und macht sich nach seinem unerleuchteten Gefühl eine Deutung zurecht, dann ist er schon durchgefallen, und dem Meister geht ein Sohn mitsamt Enkeln verloren. Aber dies ist nun eben Yün-mën’s Art: er hat die Liebhaberei, den Räuber auf des Räubers eigenem Pferd zu jagen. Sehet her! Ein Mönch fragte Yün-mën: Was ist »dort, wo man nicht

mehr denkt und fühlt«? Und Yün-mën erwiderte: Dort »sind schwer zu messen Sinne und Gefühl«. [Der Mönch zitiert eine Stelle aus dem berühmten Gesang des Dritten Patriarchen, »Stempel des Glaubensgeistes« oder Hsin-hsin-ming, und Yün-mën, anstatt irgendeine Antwort zu geben, erwidert die Frage einfach damit, dass er den Satz aus dem Hsin-hsin-ming weiter zitiert. Denn dort heißt es: »Dort, wo man nicht mehr denkt und wägt, sind schwer zu messen Sinne und Gefühl.«**2**]

Der Mönch hier fragt: »Was für eine Zeit ist das, wenn die Bäume sich verfärben und die Blätter fallen?« Und Yün-mën erwidert: »Dann legt der goldene Wind sein ganzes Wesen bloß.« Da kann man schon sagen: Diese Antwort schneidet zum sicheren Port jede Zufahrt ab. Sie steht über der hergebrachten Unterscheidung zwischen gemeiner Welt und Heiligkeit. Beim Suchen nach dem Sinn des Ausspruchs tust du gut daran, dich dessen zu erinnern, dass Yün-mën an die Antworten, die er gab, die Forderung stellte, dass sie in sich »dreierlei Sätze« enthalten [oder, wie man im Deutschen sagen würde, dreierlei bewirken und leisten] sollten. Der erste Satz sollte »Himmel und Erde zudecken« [d. h. über Himmel und Erde hinausgehen, also ewig gültige Wahrheit enthalten], der zweite »dem Wellengange folgen« [d. h. sich der Frage anpassen und auf den Frager eingehen], und der dritte »alle Ströme [der Gedanken und Gefühle] abschneiden« [d. h., die ganze Denkrichtung des Fragers aus den Angeln heben], und diese »drei Sätze« sollten zusammen in einen einzigen verschlungen sein. Nun saget mir: Welcher von den dreien Sätzen dient dem Yün-mën hier dazu, den Mönch, der ihn befragte, anzuleiten? Versuchet einmal, es zu unterscheiden! Der Gesang lautet:

Gesang

Frage schon hat Vollgewicht.

Antwort bleibt dahinter nicht.

Müsst der Sätze drei drin finden!

Ein Pfeil weit im Raume fliegt.

Über dem großen Gefild

frostiger Stürme heulende Wut!

Weit am Himmel entlang

sprühender Güsse düstere Sicht!

Freund, siehst du nicht?

Im Schau-Wald der Fremdling, lange gesessen,

ist noch immer nicht fort.

Ein stiller Hain am Bärenohrberge

birgt ihn dunkel und dicht.

Zwischenbemerkungen zum Gesang

»Frage schon hat Vollgewicht.« - Tiefes Verständnis für den Wind, der hier weht! - Der Mönch hat seinen Pfeil nicht leichtfertig abgeschossen.

»Antwort bleibt dahinter nicht.« - Wie sollte sie auch? - Das ist so, wie die Glocke auf den Holzblock wartet [bis er ihr den Klang entlockt].

»Müßt der Sätze drei drin finden. « - Erster Satz, Mittelsatz, Schlusssatz! - Der wievielte ist es nun? - Das musst du dir von wo anders her einstreichen, als aus einem der drei Sätze; dann erst hast du den Gewinn in der Tasche.

»Ein Pfeil weit im Raume fliegt.« - Gut getroffen! - Schon vorüber! - Klipp, klapp, fertig! - Der Pfeil fliegt über Silla hinaus!

»Über dem großen Gefild frostiger Stürme heulende Wut!« - Das zieht über den Himmel weg und geht rund um die Erde! - Merkst du auch, wie sich dir eine Gänsehaut zusammenzieht? - Er [der Dichter, Hsüä-dou] lässt seinem Geist die Zügel schießen.

»Weit am' Himmel entlang sprühender Güsse düstere Sicht!« - Winde weltenweit! Wasser weit und breit! - Sintflut überm Haupt, Sintflut unter den Füßen!

»Im Schau-Wald der Fremdling, lange gesessen, ist noch immer nicht fort.« - Da haben wir wieder den alten Schnurrpfeifer! - Höchst unangenehme Belästigung! - Der Gelbe Strom führt schon vom Oberlauf her trübes Wasser und trägt es weiter bis ins Gelbe Meer. [Will heißen: Buddha bleibt nun einmal Buddha; Bodhidharma bleibt Bodhidharma; Zen bleibt Zen.]

»Ein stiller Hain am Bärenohrberge birgt ihn dunkel und dicht.« - Ob du nun die Augen aufmachst oder zu. - Da überschlägt er nun seinen Lebensunterhalt in der Totenhöhle. - Die Augen blind, die Ohren taub! - Wer bringt es wohl auch soweit? – Wenn je, wirst du dem nicht entgehen, dass sie dir die Vorderzähne ausschlagen [wie dem Bodhidharma seine Gegner taten].

Erläuterung des Gesangs

Einer der Alten[3] hat gesagt: Um Aussprüche der Meister richtig zu verstehen, muss man sie im Sinn der Schule deuten, der sie angehören, und darf sie nicht am eigenen Maßstab messen. Die Alten stellen ihre Worte nicht ins Leere.

Darum sagt einer**4**: Bei allen wichtigen Fragen, die einer [an einen Meister] stellt, muss man auch ein wenig über sein Verhältnis zu dem Meister wissen, ob es gut ist oder schlecht. Erkennt man nicht die feinen Unterschiede von edel und gewöhnlich, von lauter und trüb, von Zuneigung und Abneigung, so lässt man sich vom bloßen Wortlaut leiten und deutet wirr drauflos, und keinem Menschen ist damit geholfen. Bei einer offenherzigen Aussprache geht es genauso zu, wie beim Gebrauch von Zangen und Pinzetten, von Schlüssel und Schloss: da muss man ungebrochene Fühlung miteinander haben. So erst versteht man sich.

In der Frage dieses Mönches liegt bereits der Sinn und Geist der Schule. Dasselbe gilt von Yün-mën's Antwort. Er hatte die Gewohnheit, jede Frage mit »drei Sätzen« zu beantworten. Es ist dies ein Grundsatz von der tiefsten Bedeutung. Die Art, wie Hsüä-dou diesen öffentlichen Aushang im Gesang behandelt, ist derjenigen in seinem Gesang zu dem öffentlichen Aushang über Da-lung [im 82. Beispiel] ähnlich. Die »drei Sätze« müßt ihr richtig unterscheiden lernen. Es ist ein einziger Satz, der in sich dreierlei Aussagen enthält. Wenn ihr die unterscheiden könnt, werdet ihr durch alle drei hindurch ins Freie dringen**5**.

»Ein Pfeil weit im Raume fliegt.« Dieser Schuß geht über alle Maßen weit. Du musst ihn ganz flink ins Auge fassen, sonst entgeht er dir. Wenn es dir gelingt, ihn deutlich zu erkennen, erst dann werden sich dir mit Yün-mën’s einem Satz so viel Welten erschließen, als Sand am Gangesufer liegt.

Mit diesen vier ersten Versen ist der Gesang eigentlich fertig; sie erschöpfen, was zu dem Zwiegespräch zwischen dem Mönch und Yün-mën zu sagen ist. Aber Hsüä-dou hat noch überschüssiges Talent. Darum entfaltet er den Gegenstand weiter und sagt:

»Über dem großen Gefild frostiger Stürme heulende Wut!

Weit am Himmel entlang sprühender Güsse düstere Sicht!«

Saget mir einmal: Ist das nun innerlich zu verstehen oder äußerlich? Liegt darin die dunkle Tiefe [etwa eines Lau-dsi? Oder scheint die wunderbare Glorie [des Buddha] vielleicht daraus hervor?

Einer der Alten [wer, ist nicht berichtet] sagt:

Das Weltgesetz ist nicht geheim verborgen.

Es liegt wie einst, so heute offen bloß.

Jener [Mönch] fragt: Was für eine Zeit ist das, wenn die Bäume sich verfärben und die Blätter fallen? Und Yün-mën erwidert: Dann legt

der goldene Wind sein ganzes Wesen bloß. Hsüä-dou's Absicht mit den beiden Versen ist nichts anderes, als dieses Zwiegespräch zu einer Szene umzubilden und das Brausen des herbstlichen Sturmwinds anschaulich zu vergegenwärtigen. Ist es nicht der Südost, so ist es eben der Nordwest. Du musst es einfach, wie es dasteht, nehmen; dann erst geht es dir richtig ein. Suchst du dahinter Zen und ähnliches, so hast du zu der Sache kein Verhältnis.

»Freund, siehst du nicht? Im Schau-Wald der Fremdling**6**,

lange gesessen, ist noch immer nicht fort.«

Bodhidharma hat, bevor er nach den Himmelsstrichen des Westens zurückkehrte, neun Jahre lang still in sich versunken vor der Wand gesessen. Saget mir einmal: Bedeutete das nun, dass die Bäume sich verfärben und die Blätter fallen? Oder aber, legte hier der goldene Wind sein ganzes Wesen bloß? Wenn ihr an diesem Punkt darauf verzichtet, nach einst oder jetzt, nach weltlich oder heilig zu fragen, und statt dessen alles, was es geben mag im Himmel und auf Erden, zu einem Blatt zusammenklappt, dann, und nur dann, werdet ihr einen Blick dafür bekommen, wie peinlich genau es Yün-mën sowohl als auch der Dichter Hsüä-dou auf das Beste ihrer Mitmenschen abgesehen haben.

»Ein stiller Hain am Bärenohrberge birgt ihn dunkel und dicht.« Mit dem Hain am Bärenohrberg ist eben jener Schau-Wald im Sung-schan-Gebirge unweit unserer Residenzstadt Lo-yang gemeint. Dort ist die vordere wie die hintere Spitze ganz und gar von undurchdringlichem Dickicht überwachsen. Da werdet ihr von dem, was Hsüä-dou meint, schwerlich etwas sehen. Oder merkt ihr doch etwas davon, wie gut er es meint? Aber natürlich, die Schildkröte lässt auch hier wieder ihren Schwanz im Sande schleifen.

Erklärungen, zum Text

Yüan-wu's Hinweis

Mit seinem Hinweis hebt Yüan-wu die knappe Zwiesprache aus der Reihe der übrigen Beispiele als etwas ganz Besonderes unverkennbar heraus. Das Tigerjunge ist das kostbarste unter allen Tieren, die man lebendig fangen kann. Es ist aber auch keines so gefährlich zu erhaschen wie gerade das; es muss der Tigermutter abgelistet werden. Das Zusammentreffen dieser beiden Eigenschaften ist es, was den Fang des Tigerjungen zum Bild und Gleichnis für den Vorstoß zur eigentlichen Wahrheit passend macht. Die Wahrheit ist das Kostbarste, was ein Mensch gewinnen kann, gewinnen aber nur durch die Bereitschaft, alles aufzugeben, nur unter Einsatz des Lebens. Und das gilt hier nicht etwa bloß dem Schüler, der beim Meister Rat und Hilfe sucht. Der Zusammenhang des Ganzen zeigt es deutlich, dass Yüan-wu ebenso, ja fast noch mehr, auch an den Meister denkt, der, wenn es beim Schüler um das Letzte geht, mit Leib und Seele selbst dabei sein muss. Denn jenes Echte, das es zu ergreifen gilt, geht über Denken und Empfinden weit hinaus; es ist in seiner Wirklichkeit erschreckend und voll tödlicher Gefahr. Wie soll der Meister seinem Schüler das mitteilen können, wenn er nicht selbst im Anblick dieser Schrecken steht? Mit schönen Worten und mit nachgesprochenen Glaubenssätzen ist da nicht geholfen.

Das ungefähr ist die Einstellung, mit der uns Yüan-wu an das nun folgende Zwiegespräch heranführen will. Zugleich weckt er im Leser die Erwartung, einem Lehrer zu begegnen, dessen seelsorgerlicher Umgang von jener völligen Hingabe an die Sache wie an die Person des Suchenden in besonderem Maße getragen wird. Wir sind deshalb kaum überrascht, hier wieder einmal, wie schon öfters, dem Meister des von Sinn und Kraft erfüllten Wortes zu begegnen, Yün-mën - Wolkentor, von dem zuletzt im fünfzehnten Beispiel die Rede war.

Das erste Hindernis für uns moderne Europäer, die Frage dieses Mönchs in ihrem vollen Ernst zu fassen, liegt schon in unserer Naturentfremdung. Wir haben uns mit allen Listen einer hochgezüchteten Technik gegen die Unbilden der Natur so zu sichern gelernt, dass uns das Gefühl für ihre Schrecken im gewöhnlichen Alltag geschwunden ist, um uns dann freilich da, wo unversehens unsere Kunst versagt, nur um so härter und betäubender zu überfallen. Wir müssen schon zu den Dichtem gehen, um noch nachzufühlen, was der Herbst für ein offenes und unverkümmertes Gemüt bedeutet. Oder aber zu Chinesen und Japanern, denen jede Jahreszeit ihre eigene Musik und Sprache hat, eine Sprache, die dem Volk Gemeingut ist und in bestimmten Redewendungen und Bildern die ganze Melodie der stets sich wandelnden Natur erklingen lässt.

Etwas von diesem Klange muss vernehmen, wer den Mönch, von dem das Beispiel handelt, auch nur von fern verstehen will. »Was für eine Zeit ist das, wenn die Bäume sich verfärben und die Blätter fallen?« Wem es bei dieser Frage nicht kalt über den Rücken läuft, dem hat das ganze Beispiel nichts zu sagen.

Aber mit der Schwermut des Herbstes allein ist der Sinn der Frage keineswegs erschöpft. Die Antwort, welche Yün-mën darauf gibt, zeigt auch, wie tief er diesen Mönch versteht, bis auf den Grund des Herzens, und wie rückhaltlos er selbst sich auf den Frager einlässt. Hsüä-dou, im Gesang, gibt Yün-mën darin recht, dass er den Mönch so ernst nimmt: »Frage schon hat Vollgewicht«, beginnt er, oder wie es wörtlich heißt: Schon in der Frage ist »dsung« enthalten, unsere Religion, unser Glaube, der ganze Geist des Zen. Diese Frage kommt aus einer Tiefe und erwartet darum eine Antwort, die zumindest in derselben Tiefe wurzelt.

Offenbar befindet sich der Mönch im Zustand einer inneren Krisis, an einem Punkt, an dem ihm alles welk wird und zerblättert, und er sich mit seinem ganzen inneren Besitz ins leere Nichts zerfließen sieht. Aber schwerlich ist es jene erste Krisis, die den im Strom der Welt Mitschwimmenden befällt, wenn ihm der Blick für ihre Eitelkeit und Hohlheit einmal aufgeht. Über diesen Ausgangspunkt buddhistischer Erkenntnis ist der Mönch wohl lange schon hinaus. Die Mönchsgemeinde mit ihrem Glauben, ihrer strengen Übung ist gewiss seit Jahren seine geistige Heimat gewesen. Näher liegt deshalb wohl die Vermutung, dass dem Mönch inzwischen diese geistige Heimat selbst fragwürdig, nichtig, leer geworden ist. Und dies gerade durch den Eifer, mit dem er sich der Übung der Versenkung hingegeben hat. Zielt doch diese Übung eben darauf hin, den Geist von jeder Haftung, sei sie noch so fein, zu lösen. Eines Tages mochte ihm an vielem, was ihm bis dahin unantastbar heilig schien, der Zweifel aufgestiegen sein. War nicht auch Buddha nur ein Name? Nirvâna auch nur ein Begriff? Und war das ganze Treiben der buddhistischen Gemeinschaft, die sich mit ihren Klöstern, Tempeln, ihren Übungen und ihrem Kultus so ungeheuer wichtig nahm, nicht auch nur eine neue Auflage des Samsâra , der gemeinen Welt, mit allen ihren Leidenschaften, Eifersüchten, nur nicht so primitiv und offen, sondern heimlicher und feiner, also noch obendrein verlogene Heuchelei? Im Frühling seiner ersten Liebe hatte er das alles nicht gesehen, im Sommer der

Erfüllung und des Reifens waren ihm die Augen langsam aufgegangen, und jetzt verfärbte sich das Laub der Bäume und die Blätter fielen. Wo ist nun der Buddha? Wo ist der sichere Halt im Leben und im Sterben? Wo soll man noch stehen, wenn auch die festen Felsen beben?

Eine »Zeit« war über diesen Mönch gekommen, eine Krisis, in der ein anderer vielleicht zerbrochen wäre. Die Anerkennung, mit der Hsüä-dou im Gesang und ebenso auch Yüan-wu von ihm sprechen, lässt jedoch vermuten, dass er den Ruf auch dieser schwersten Stunde schon begriffen hat, dass er gefasst war, dem Zusammenbruch auch dessen, was ihm bisher

festgestanden hatte, zu begegnen. Sonst würde er auch vor den Meister wohl mit einer schärfer formulierten Frage hingetreten sein und sich mit dessen Antwort nicht so leicht zufriedengegeben haben. Wenn er imstande ist, das, was er auf dem Herzen trägt, in das Bild. der Herbstlandschaft zu kleiden, so zeigt dies an, dass er zur eigenen inneren Not bereits Distanz gewonnen hat und vor dem Meister nicht ganz hilflos dasteht, sondern von ihm mehr nur die Bestätigung für das erwartet, was in ihm selbst schon aufgebrochen ist.

Yün-mën enttäuscht den Frager nicht. Er zeigt auch hier sich wiederum der Lage ganz gewachsen. Er kennt genau den Ort, an dem der Mönch in seinem Innern steht. Wie Yüan-wu es im Hinweis sagt, sieht er sofort, dass hier kein Hirsch zu schießen ist, sondern nur ein Hase, den man mit dem Falken jagen kann. Er spürt genau, woher der Wind hier weht, und zündet da sein Feuer an. So fertigt er den Mann nicht wortkarg ab, wie er es sonst mit andern häufig hält. Er belehrt ihn nicht schulmeisterhaft. Er nimmt vielmehr das Lied vom Herbst, das jener angestimmt hat, selber auf und singt es nur auf seine Art zu Ende. Wer wüßte das an Takt zu überbieten?

Wie führt er nun das Lied vom Herbst weiter? Der Mönch hatte mit dem Bild vom Blätterfall die ganze Trostlosigkeit dieser Zeit sterbenden Lebens beschworen. Das ist, sagt Yün-mën nun, nichts anderes als der goldene Wind, von dem die Dichter singen, der Wind, mit dessen Wehen sich ein goldener Schein auf Wald und Heide legt, der Wind also, welcher den Menschen, und besonders denen in Ostasien, die schönsten Wochen ihres Jahres bringt. Von Li Mi, einem Dichter des dritten Jahrhunderts, ist der Vers bekannt:

Der goldene Wind streut weithin Wonnezeit.

Und eben dieser goldene Wind, will Yün-mën sagen, legt ein paar Wochen später seine schöne Maske ab und zeigt sich nackt und bloß in seiner ungeheuren Rücksichtslosigkeit. Alles muss sterben, alles verderben: das ist des Windes wahres Wesen. Das lag schon in dem goldenen Schein, den er vor kurzem in die Welt ausstrahlte. jetzt, da er unbarmherzig alles wegfegt, legt er es nur offen an den Tag. Doch

darum ist er immer noch der goldene Wind; er bleibt so schön wie schrecklich. Mehr als dies hat Yün-mën nicht zu sagen, und auch der Mönch stellt keine Frage weiter. Wie Yün-mën ihn verstanden hatte, so versteht nun er den Meister und bleibt stille. Und diese Stille ist der eigentliche Text des ganzen Beispiels.

Auch die Bemerkungen und Erläuterungen, welche Yüan-wu anzufügen hat, wollen nichts anderes, als in diese Stille hineinführen und wiederum aus ihr heraus verstanden werden. Ohne diese Vorbedingung bleiben sie mehr oder weniger schwer genießbar. Gilt dies im Grund von jedem der hundert Beispiele, so hier noch besonders deshalb, weil der Text der Erläuterungen an mehreren Stellen in Unordnung geraten zu sein scheint.

Eine ganz wörtliche Übertragung würde nicht immer einen klaren Sinn ergeben haben. Es musste deshalb manches umschrieben, gekürzt oder ergänzt werden, um das Ganze leserlich zu machen. Dafür ist dann der Gesang des Hsüä-dou, wie immer, voll treffender Klarheit, und Yüan-wu's Erläuterung dazu dürfte zur Deutung mindestens hinreichen.

Achtundzwanzigstes Beispiel

Nan-tjüan's unverkündigte Wahrheit

Das Beispiel

Nan-tjüan kam zu dem ehrwürdigen Niä-pan [vielmehr: We-dscheng] auf dem Bai-dschang-Berg. Niä-pan [We-dscheng] stellte ihm die Frage: Hatten die Heiligen, die uns vorangegangen sind, noch irgendeine Wahrheit, welche sie den Menschen nicht gesagt hätten?

Nan-tjüan erwiderte: Die hatten sie allerdings.

Der Bai-dschang-Meister fragte weiter: Und welches ist denn diese Wahrheit, welche sie den Menschen nicht gesagt hätten?

Nan-tjüan gab zur Antwort: Es ist nicht Geist; es ist nicht Buddha; es ist gar nichts.

Da sagte der Bai-dschang-Meister: Du hast es gesagt!

Nan-tjüan versetzte: Ich meine nur eben so. Wie denkt Ihr, Ehrwürdiger?

Der Bai-dschang-Meister erwiderte: Ich bin auch keiner von den großen Schriftgelehrten. Wie soll ich darüber Bescheid wissen, was die Alten gesagt haben und was nicht?

Nan-tjüan sagte: Ich verstehe nicht.

Da sagte der Bai-dschang-Meister: Ich habe es dir doch ganz gehörig gesagt!

Zwischenbemerkungen zum Beispiel

»Nan-tjüan kam zu dem ehrwürdigen Niä-pan [vielmehr: We-dscheng] auf dem Bai-dschang-Berg. Niä-pan [We-dscheng] stellte ihm die Frage: Hatten die Heiligen, die uns vorangegangen sind, noch irgendeine Wahrheit, die sie den Menschen nicht gesagt hätten?« - Der ehrwürdige Herr dürfte das wohl selber wissen! - Senkrechte Wand, zehntausend Klafter! - Merkst du auch, wie dir die Zähne ausfallen?

»Nan-tjüan erwiderte: Die hatten sie allerdings.« - Nun hat er sich aber ins Gras fallen lassen! - Was soll man nur mit solchem Mengbalang [Tolpatsch] anfangen? - Was will er denn mit solch vorlautem Gerede? - Es gibt also doch so etwas?

»Der Bai-dschang-Meister fragte weiter: Und welches ist denn diese Wahrheit, welche sie den Menschen nicht gesagt hätten?« - Seht nur, wie er's macht! - Seht, wie er mit den Händen fuchtelt und mit den

Füßen strampelt! - Von dem einen Fehler fällt man in den andern. - Immerhin, mag er ihn zur Probe einmal fragen.

»Nan-tjüan gab zur Antwort: Es ist nicht Geist; es ist nicht Buddha; es ist gar nichts.« - Richtig, nun hat er seine Niederlage! - Richtig, nun ist er nicht schlecht leck und locker geworden.

»Da sagte der Bai-dschang-Meister: Du hast es gesagt!« - Nun zerrede es nicht mit ihm! - Lass ihn in Ruhe! Mag er allein sein Leben verfehlen! - Du solltest so nicht mit ihm reden!

»Nan-tjüan versetzte: Ich meine nur eben so. Wie denkt Ihr, Ehrwürdiger?« - So ist's recht! Jetzt nimmt es eine neue Wendung. - Lang auf lang; kurz auf kurz. - Wir werden es mit dem halten, der die besseren Gründe vorbringt.

»Der Bai-dschang-Meister erwiderte: Ich bin auch keiner von den großen Schriftgelehrten. Wie soll ich darüber Bescheid wissen, was die Alten gesagt haben, und was nicht?« - Sieh, wie er mit den Händen fuchtelt und mit den Füßen strampelt! - Sich selbst hält er verborgen und merkt nicht, dass man seinen Schatten sehen kann. - Er drückt sich knapp am Tod vorbei. - Es stecken Dornen in dem weichen Schlamm. - Was fällt ihm ein, uns derart an der Nase herumzuführen?

»Nan-tjüan sagte: Ich verstehe nicht.« - So muss er schon sagen. - Ein Glück, dass er ihn nicht versteht! - Verstünde er's, zerspränge ihm der Kopf in Stücke. - Ein Glück, dass diesem Chinesen nichts anderes einfällt, als eben dies.

»Da sagte der Bai-dschang-Meister: Ich habe es dir doch ganz gehörig gesagt!« - Reif auf Schnee! - Vorne ein Drachenkopf und hinten ein Schlangenschwänzchen: was soll mir das helfen!

Erläuterung zum Beispiel

An diesem Punkt [wo von der unausgesprochenen Wahrheit die Rede ist] kannst du dir die Redensarten auch ersparen, wie etwa, dass man sagt: es ist Geist, oder: es ist nicht Geist, kannst es dir ersparen, zu sagen: es ist etwas anderes als Geist, oder: es ist doch nichts anderes als Geist. Wenn dir gerade herunter vom Scheitel bis zur Sohle auch nicht das kleinste Brauenhärchen mehr am Leibe hängen bleibt, dann reicht es gerade noch ein klein wenig[1].

[Es folgt ein Abschnitt über den vermeintlichen Partner Nan-tjüan's, den Zen-Meister Niä-pan auf dem Bai-dschang-Berg, der hier entbehrlich ist.]

Die Frage, die der Abt vom Bai-dschang-Berg vorlegt, ist in der Tat sehr schwierig. »Hatten die Heiligen, die uns vorangegangen sind, noch irgendeine Wahrheit, welche sie den Menschen nicht gesagt hätten?« Wäre der Mönch vom Berge [d. h. ich, Yüan-wu] dabei gewesen, er hätte sich die Ohren zugestopft, wäre hinausgegangen und hätte sich von dort die Szene angesehen, wie der alte Mann in seiner Dummheit

dastand. Wäre ein wirklicher Könner dabeigewesen, so hätte er den andern mit seinem besseren Wissen aufs Haupt geschlagen. Aber Nan-tjüan übernimmt einfach die Betrachtungsweise des Fragers und antwortet diesem mit ja. Das ist auch so ein Mengbalang! [Diesen Ausdruck konnte Yüan-wu wohl in der Zwischenbemerkung gebrauchen, um seine Schüler probeweise aufs Eis zu führen. Aber hier ist er ebenso unangebracht wie die vorausgegangenen Sätze.]

Der Abt vom Bai-dschang fällt von seinem ersten Fehler in den zweiten, indem er nunmehr hinter Nan-tjüan her die Frage stellt: Und welches ist denn diese Wahrheit, welche die Alten den Menschen nicht gesagt hätten?« Und Nan-tjüan erwidert: »Es ist nicht Geist, es ist nicht Buddha, es ist gar nichts.« Dieser Chinese blickt so begehrlich zum Mond am Himmel hinauf, dass er den Edelstein, den er in der eigenen Hand hat, zu Boden fallen lässt. [?!]

Der Abt vom Bai-dschang stellt fest: »Du hast es gesagt!« Schade! Er pumpt ihn [mit seinem schmeichelhaften Lobe] bis zum Platzen auf. Hätte er doch einfach den Stock genommen und ihm den Rücken bearbeitet, dass er gemerkt hätte, wie das tut! [Auch hier scheinen Brocken aus Yüan-wu's üblicher Redeweise am falschen Ort angebracht zu sein.]

Trotz alledem, saget mir einmal: Was ist es nun, was Nan-tjüan gesagt hat? Halten wir uns an seine Auffassung, so ist es »nicht Geist, nicht Buddha, gar nichts«. Er hat also mit seinen Worten tatsächlich nichts gesagt. Ich muss euch alle einmal fragen: Weshalb sagt dann der Abt vom Bai-dschang-Berg doch: »Du hast es gesagt?« Auch hinter seinen Worten bleibt keine Spur zu sehen. Sie könnten geradeso gut lauten: Du hast nichts gesagt. Warum sagt der Abt vom Bai-dschang-Berg dann doch: Du hast es gesagt?

Nan-tjüan ist ein Mann von großer Kunst der Wendung. So redet er denn hinter jenem her und versetzt ihm dabei einen Hieb, indem er sagt: »Ich meine nur eben so. Wie aber denket Ihr, Ehrwürdiger?« Ein anderer nun hätte sich wohl nicht so leicht herausgeredet. Aber der Abt vom Bai-dschang ist nun einmal ein gewiegter Meister. Seine Antwort ist, man muss schon sagen, außerordentlich. Also, er sagt: »Ich bin auch keiner von den großen Schriftgelehrten. Wie soll ich darüber Bescheid wissen, was die Alten gesagt haben und was

nicht?« Darauf sagt Nan-tjüan sein »Ich verstehe nicht«. Sagt er das nun, obwohl er es in Wirklichkeit verstanden hat? Oder ist es nicht doch ein wahrhaftiges Nichtverstehen?

Der Abt vom Bai-dschang-Berg erwidert ihm: »Ich habe es dir doch

ganz gehörig gesagt! « Saget mir einmal: Wo steckt nun das, was er gesagt haben will? Handelte es sich um Burschen, die sich eine Schlammballenschlacht liefern, so könnten wir die beiden ruhig einander über und über besudeln lassen. Handelt es sich aber um ein Paar gewiegter Könner, dann sind sie wie zwei klare Spiegel auf dem Ständer. Nur liegt die Sache so, dass sie im ersten Abschnitt ihrer Unterredung einander beide als ernste Meister streng gegenüberstehen, während sie nachher sich beide frei dem andern gegenüber gehen lassen. Bist du ein rechter Kerl, der Augen hat, so wirst du bei genauer Prüfung alles klar und deutlich sehen und erfassen.

Saget mir einmal: Wie prüfet ihr die beiden? Seht zu, was Hsüä-dou im Gesang von ihnen sagt!

Gesang

Den Vätern, dem Buddha ging es von je

nicht um die anderen Leute.

Das Kuttenvolk reckt die Hälse und läuft

um die Wette, wie einst, so heute.

Im Spiegel, dem stillen, dem klaren ziehn

der Bilder wechselnde Scharen.

Doch beide, wiewohl nach Süden gewandt,

sehn nördlich den Stern, den polaren.

Dort hängt die Deichsel herab –

kein Ort, den man sucht, wo er sei.

Greifst du fest in die Nüstern hinein,

fährst du am Munde vorbei.

Zwischenbemerkungen zum Gesang

»Den Vätern, dem Buddha ging es von je nicht um die anderen Leute.« - Jeder hütet seine eigene Grenze. - Hat man seinen Paragraphen, so hält man sich auch daran. - Wer Schriftworte mit Häkchen anmerkt, um sie im Herzen aufzubewahren, fährt pfeilschnell zur Hölle.

»Das Kuttenvolk reckt die Hälse und läuft um die Wette, wie einst, so heute.« - Lauft euch die Strohsandalen ab ! Zerstoßet euren Wanderstab! Hängt den Beutel mit dem Reisnapf höher! [Das kann ernst und ironisch zugleich gemeint sein.]

»Im Spiegel, dem stillen, dem klaren ziehn der Bilder wechselnde Scharen.« - Wirf ihn zu Boden, dass er zerbricht! - Hast du ihn zerbrochen, so wollen wir uns wieder sprechen. [Yüan-wu erinnert an ein Gespräch, das ein Schüler des berühmten We-schan, der Meister Ling-yün, führte.

Diesen fragte ein Mönch: Wie steht es, wenn alles bis aufs kleinste Fleckchen rein weggewischt ist? Ling-yün erwiderte: Dann strömt immer noch der Irrtum ein, der sich an die Wahrheit als an etwas Dauerhaftes und Feststehendes halten möchte. Darauf der Mönch: Gibt es denn noch etwas Höheres? Ja, erwiderte Ling-yün. Und als der Mönch nun fragte, was das sei, sagte er zu ihm: Geh und brich den klaren Spiegel in Stücke! Dann komm, und wir wollen uns wieder sprechen.]

»Doch beide, wiewohl nach Süden gewandt, sehn nördlich den Stern, den polaren.« - Seht ihr mich alten Mönch etwa oben auf dem Dach des Buddhatempels durch das Klostertor reiten? - Oder wird in Silla [Korea] einer den Tempel betreten, um in China die Trommel zu schlagen? -

»Dort hängt die Deichsel herab - kein Ort, den man sucht, wo er sei.« - Wo trifft sie denn auf? - Wo ist sie überhaupt? - Seid ihr blind? ! - Schade! - Lässt man die Tasse fallen, geht aber auch die Unterredung in Stücke. [Auch ein ungezielter Wurf kann treffen. Auch was nicht für andere bestimmt ist, kommt doch den andern zugute.]

»Greifst du fest in die Nüstern hinein, fährst du am Munde vorbei.« - Woher hast du dann diese Weisheit? - Aber so ist es richtig! Und der Meister [Yüan-wu] führte einen Schlag in die Luft.

Erläuterung zum Gesang

Shâkyamuni, der Alte, hat, nachdem er unter den Menschen aufgetreten war, neunundvierzig Jahre lang »kein einziges Wort gesagt«. Von jenem Anfang an, da er die Welt im Lichtglanz schaute, bis zu seinem Ende am Ufer des Flusses Hiranyavati hat er in der ganzen Zwischenzeit »nicht ein einziges Wort gesprochen«. So steht es geschrieben. Saget mir einmal: Bedeutet das nun »gesagt«, oder bedeutet es »nicht gesagt«? All die Worte und Reden des Buddha, die noch heute im Meerpalast des Drachenkönigs das Schatzhaus der

heiligen Schriften füllen, wieso wären die etwa »nicht gesagt«?

Nun aber seht euch einmal die Worte des Meisters Schau-hsiu an:

Es ist nie ein Buddha aufgetreten,

Und er lehrte neunundvierzig Jahr'.

Auch kein Bodhidharma kam aus Westen,

Und im Schau-Wald geistert's wunderbar.

Ein anderer sagt: »Die sämtlichen Buddhas sind nie öffentlich aufgetreten. Es gibt auch keine einzige Lehre, die sie dem Menschen mitgeteilt hätten. Nur hatten sie die Fähigkeit, das menschliche Herz ganz zu durchschauen. Und indem sie je nach dem Zustand des inneren Organismus und der Art seiner Krankheit jeweils Rezepte verschrieben und Arzneien gaben, entstand mit der Zeit das ganze große Lehrsystem der drei Fahrzeuge und ihrer zwölf Abteilungen.«

Der wahre Sachverhalt [der diesen scheinbar widersprechenden Tatbeständen zugrunde liegt] ist der, dass die Väter und der Buddha von alter Zeit her bis zum heutigen Tag niemals um der Menschen [»der andern Leute«] willen gelehrt und geredet haben. Nur ist dieses »nicht um der Menschen willen« gerade der rechte Gegenstand, um darüber mit sich selbst genau zu Rate zu gehen.

[Zu dieser Stelle sagt der japanische Meister Haku-in: »Bodhidharma hat, obwohl er eine Fahrt von vielen tausend Li auf den Wogen des Meeres überstehen musste, Hui-ko, dem Zweiten Patriarchen (japanisch Eka), nicht eine einzige Lehre überliefert. Und das einfach deshalb, weil dieser selbst mit der ganzen Wahrheit genauso vollständig ausgestattet war wie Bodhidharma, und kein Quentchen weniger. Auch Buddha hat, wie wunderbar, das Wort gesprochen, dass alle Lebenden mit Buddhawissen und mit Buddhakräften vollkommen ausgestattet sind. Hinz und Kunz und alle haben hell das Licht der Wahrheit in sich strahlen. Nur fällt es ihnen schwer, aus ihrem Traume zu erwachen. Nur muss man sie aus ihrem Traum aufwecken.«]

Der Mönch vom Berge [d. h. ich, Yüan-wu] sagt es euch ja immer: Wenn du einen Spruch neben dich legst, der dir honigsüß eingeht, so dass du ihn voller Entzücken immer wieder betrachtest, dann wird gerade dieser dir zum Gift. Wenn dann wir in solchen Fällen euch den Rücken mit dem Stock bearbeiten und euch mit Scheltworten traktieren, um dieses Gift auszutreiben, so meinen wir es gerade damit gut und sorgen uns um das Wohl von euch andern.

»Das Kuttenvolk reckt die Hälse und läuft um die Wette, wie einst, so heute.« - Wohin sie immer kommen, stellen sie Fragen, ob es so ist oder nicht so, fragen nach Buddha und den Vätern, fragen nach dem Wege aufwärts, fragen nach dem Wege abwärts, und so treiben sie es immerzu. Aber freilich, bevor sie den Grund und Boden gefunden haben, können sie auch gar nicht anders.

»Im Spiegel, dem stillen, dem klaren ziehn der Bilder wechselnde Scharen.« Es bedarf nur dieses einen Verses, um den Sachverhalt klarzustellen. Bei den Alten heißt es: »Der dicht gewebten Erscheinungen Menge ist des Einen Dharma Abdruck.« Und wiederum heißt es: Das dichte Gewebe oder die ungezählte Menge der

Gestalten ist samt und sonders in diesem Spiegel drin zum Kreis gerundet. Von dem großen Meister Schen-hsiu [dem begabtesten Schüler des Fünften Patriarchen] stammt der Vers [welchem Hui-nëng, der nachmalige Sechste Patriarch, in einem zweiten Vers seine bessere Erkenntnis entgegensetzte, vgl. V, S. 112 f]:

Gleicht der Leib dem Baume der Erleuchtung,

So der Geist dem klaren Spiegelständer.

Wisch ihn fleißig immer wieder rein!

Lass kein Stäubchen Unrat darauf sein!

Dazu bemerkte der Fünfte Patriarch (Da-man Hung-jen): »Der sieht es

nur von außen her. « Sagt mir einmal: Wo steht dann Hsüä-dou mit diesem seinem Vers? Befindet er sich innerhalb des Tores oder draußen?

[Hier erinnert der moderne Erklärer Katô Totsudô an eine Bemerkung des Kommentars Shudenshô: »Dieser Spiegel steht heute wie in alter Zeit leuchtend da in ewiger Klarheit, was gäbe es hier noch über innen und außen hin und her zu reden?« Aber, fährt Katô fort, wo ist nun eigentlich dieser Spiegel? Und wer ist sein Besitzer? Darauf antwortet nun Yüan-wu:]

Ihr alle hier, ein jeder von euch, seid im Besitze dieses ganzen alten Spiegels. In ihm erscheinen euch die dicht gewebten und vieltausendfachen Bilder der Erscheinungswelt, die langen und die kurzen, die eckigen und runden, und jedes einzelne ist klar umrissen und erkennbar. [Da ist nicht mehr die Frage, sagt der Erklärer Katz Totsudô, wo dieser Spiegel sei und wer ihn wohl besitze. Wir alle haben ihn gemeinsam miteinander fix und fertig. Es ist der klare Spiegel unseres Wesensgrundes, der Spiegel der Buddhanatur. Der ist ohne Ich, ohne Eigenheit. Wohl spiegelt er bald Blumen, bald Vögel, bald Berge, bald Flüsse, wie es eben kommt, lang oder kurz, rund oder eckig. Siehst du aber von diesen Unterscheidungen ab und begreifst ihr eigentliches Wesen, so ist da weder lang noch kurz, weder rund noch eckig, nicht Süden und nicht Norden. Darum sagt Yüan-wu weiter:] Wenn du aber, um das alles zu verstehen, von solchen Unterscheidungen ausgehst, wie kurz und lang und ähnlichem, dann wirst du am Ende umsonst geforscht haben. Darum sagt Hsüä-dou zwar zuerst: »Im Spiegel, dem stillen, dem klaren ziehn der Bilder wechselnde Scharen.« Aber dann fährt er im Gegenteil fort:

»Doch beide, wiewohl nach Süden gewandt, sehn nördlich den Stern, den polaren.« Wenn man den Blick nach Süden gerichtet hält, wie soll man da wohl im Norden den Polarstern sehen? [Hierzu sagt der schon zitierte Kommentar Shudenshô: »All die zahllosen dichtgewebten Erscheinungen, die langen und die kurzen, die eckigen und runden, mitsamt den tausend Erinnerungen und zehntausend Gedanken, die du in diesem Augenblick hast, sind nichts anderes als Bilder im Spiegel des Geistes drin. Nun musst du lernen, auf den Grund und Boden alles dessen, was im Spiegel ist, zu blicken, und nicht mehr auf die Bilder, die darin erscheinen. «] Wenn ihr es in diesem Sinne

auffasst, dann, erst dann werdet ihr einen Blick dafür bekommen, wie die beiden, Nan-tjüan und der Abt vom Bai-dschang, zueinander stehen und was sie gegenseitig voneinander halten.

Mit diesen beiden Versen [nämlich dem dritten und vierten] behandelt Hsüä-dou also den Gegenschlag, den der Bai-dschang-Meister gegen Nan-tjüan führt, indem er sagt: »Ich bin auch keiner von den großen Schriftgelehrten. Wie soll ich darüber Bescheid wissen, was die Alten gesagt haben und was nicht? « Aber damit [indem er das Problem nämlich nur von der Seite des Absoluten, Übergegensätzlichen her behandelt] gerät Hsüä-dou bei seinem Gesang in totes Wasser und muss befürchten,

dass man ihn missverstehen könnte. So schlägt er nun wieder die umgekehrte Richtung ein und stellt uns aus freien Stücken ein neues Bild vor die Augen, indem er sagt:

»Dort hängt die Deichsel herab - kein Ort, den man sucht, wo er sei.« Eben jetzt lässt der Große Wagen seine Deichsel herunterhängen! Wohin willst du eigentlich noch fortlaufen, um sie lange zu suchen? Und kaum »greifst du fest in die Nüstern hinein, fährst du am Munde vorbei I« Greifst du aber nach dem Mund [und nimmst ihn bei den Worten, die er redet], so bist du an den Nüstern bereits vorbeigefahren.

Erklärungen zum Text

Die Personen des Gesprächs

Der Weg zur Betrachtung dieses Beispiels führt zunächst über einige Hindernisse, die zeigen, wie unsicher und schwankend bei aller Festigkeit im Geist die geschichtliche Überlieferung der Zen-Schulen in Bezug auf Einzeldaten allmählich geworden ist. Dasselbe Gespräch, welches hier erzählt wird, findet sich auch in dem »Bericht von der Weitergabe der Leuchte aus der Ära Djing-dö« (1004), aber so, dass im zweiten Teil die Reden vertauscht sind (was in unserer Fassung der eine sagt, sagt hier der andere). Doch braucht uns dies kaum zu beirren; die innere Logik des Hergangs spricht deutlich für diejenige Fassung, die Hsüä-dou ihr gegeben hat, während in jenem »Bericht von der Weitergabe der Leuchte« die Unachtsamkeit eines Abschreibers im Spiel gewesen sein dürfte.

Störender ist eine andere Unstimmigkeit, dass nämlich die beiden Männer, die Hsüä-dou als Gesprächspartner auftreten lässt, allzu verschiedenen Alters sind, als dass man glauben könnte, sie hätten diese Unterredung miteinander führen können. Zwar über die Person des Erstgenannten der beiden, den nachmaligen Meister Nan-tjüan oder Südquell, der hier auf dem Hundertklafter- oder Bai-dschang-Berg einen Besuch macht, besteht kein Zweifel. Wohl aber über den Abt, welchen er dort besucht. Dieser heißt in unserem Beispiel Nirvâna, chinesisch Niä-pan. Nun weiß man zwar von einem Meister dieses Namens; aber der gehört in die nächstjüngere Generation und konnte nicht schon um die Zeit, als Nan-tjüan noch im Wandern begriffen war, auf dem Bai-dschang-schan gewesen sein. Er war ein wenig beachteter Schüler des großen Bai-dschang-Meisters Huai-hai, den wir vom 26. Beispiel her kennen, während Nan-tjüan mit diesem letzteren zeitlich und schulmäßig auf derselben Linie steht, sofern sie beide zu den bedeutendsten Schülern des Großmeisters Ma, des Patriarchen in der achten Generation von Bodhidharma an, gehörten.

Hier kommt uns nun der »Bericht von der Weitergabe der Leuchte« zu Hilfe. Auch er nennt (im VI. Buch, fol. 10) als Gesprächspartner des

Nan-tjüan einen Abt auf dem Bai-dschang-schan, aber weder den berühmten Huai-hai, noch jenen Niä-pan aus der nächstfolgenden Generation, sondern vielmehr einen gewissen We-dscheng[2], welcher ebenfalls aus der Schule des Großmeisters Ma hervorgegangen ist, aber offenbar einem älteren Jahrgang angehört als Nan-tjüan, und wohl auch als der bekannte Bai-dschang Huai-hai. Wenn dieser letztere sein den besonderen Bedürfnissen der Zen-Übung angepasstes Kloster erst ungefähr zehn Jahre nach Ma's Tod gegründet hat, so dürfen wir annehmen, dass der hier genannte We-dscheng schon weit früher aus dem Kreis des Patriarchen

Ma ausgetreten und Abt eines bereits auf dem Bai-dschang-schan befindlichen älteren Klosters geworden ist. Wir lesen deshalb im Text des Beispiels statt Niä-pan jedesmal den Namen We-dscheng. Der Unterscheidung, der drei Meister auf dem Bai-dschang-Berg mag diese Übersicht hier dienen:

Ma-dsu Dau-i

der. Patriarch Ma

709-788

Nan-tjüan Pu-yüan / Bai-dschang Huai-hai / We-dscheng

748-834 / (der dritte Bai-dschang)

720-814

Niä-pan (Nirvâna)

auf dem Bai-dschang-schan

Nan-tjüan, der Schüler Ma's

Mit Nan-tjüan Pu-yüan**3** werden wir in den weiteren Beispielen noch mehrfach in Berührung kommen (vgl. Kap. 30, 31, 40, 63, 64, 69). Auch in der etwas später entstandenen Beispielsammlung Wu-men-guan (»Die Grenzsperre ohne Tor«) handeln nicht weniger als vier Abschnitte von ihm. Aus der Provinz Honan gebürtig, war er schon als Knabe in ein Kloster seiner Heimat, und mit dreißig Jahren auf dem durch Bodhidharma berühmten Sung-schan in den Mönchsstand eingetreten und hatte sich jahrelang in das Studium der Lehrschriften des Mahâyâna vertieft, um sich dann in der Provinz Kiangsi dem Großmeister Ma anzuschließen, welcher ihn bald in seinen engsten Schülerkreis, zu dem auch Bai-dschang Huai-hai gehörte, aufnahm. Ma hatte damals eine Hörerschaft von etwa achthundert Mönchen um

sich, und es soll bei den Diskussionen in diesem großen und geistig bewegten Kreis sehr lebhaft zugegangen sein. Nur Nan-tjüan, heißt es, habe in all dem Lärm fast stets ein nachdenklich ernstes Schweigen bewahrt, bis er mit einem Male zu einer ganz kurzen Bemerkung die Stimme erhoben habe, auf welche hin plötzlich aller Lärm verstummt sei. Nach seinem Abschied von Ma soll er sich jahrelang in völliger Stille verborgen gehalten haben, bis er sich endlich im Jahr 795 in der Gegend von Tschi-dschou am Yangtsekiang (Provinz Anhui) den noch unerschlossenen Südquellberg oder Nan-tjüan-schan zum Wohnsitz ausersah. Hier baute er sich in einem stillen Waldtal eine Klause, machte selbst den Boden urbar, verkehrte mit Hirten, Holzhauern, Bauern, und machte auf die Besucher, die sich allmählich bei ihm einstellten, weniger durch das, was er sagte, als durch sein tiefes Schweigen Eindruck. Im Alter von 78 Jahren ließ er

sich endlich von einem hochgestellten Verehrer bereden, weiter unten am Berg ein Zen-Kloster zu bauen, um Schüler in größerer Anzahl aufzunehmen, und hatte von da an für den Rest seines Lebens bedeutenden Zulauf.

Die Begegnung mit dem Meister We-dscheng auf dem Bai-dschang-Berg, welche im Beispiel von ihm berichtet wird, fällt offenbar in eine viel frühere Zeit, wahrscheinlich in die Wanderjahre nach dem Abschied von seinem Meister Ma. Das Gespräch selbst zeigt, wie stark ihn das, was er bei diesem letzteren gehört hatte, beschäftigte. Es wird darum dem Verständnis des folgenden Beispiels dienen, wenn wir uns zunächst die Lehrweise des Patriarchen Ma in einem ihrer Hauptpunkte vergegenwärtigen. Der Bericht von der Weitergabe der Leuchte aus der Ära Djing-dö erzählt darüber folgendes:

»Eines Tages redete Ma zu seinen Hörern und sprach: Ihr alle hier, glaubet einfach jeder einzelne: mein eigener Geist [das chinesische Wort dafür kann auch heißen: mein eigenes Herz], das ist Buddha. Dieser Geist, eben der ist Buddhageist. Der große Meister Bodhidharma ist vom Süden seiner indischen Heimat persönlich in dieses unser Reich der Mittleren Blüte hergekommen, um uns dieses Wahrheitsgesetz der höchsten Heilsbotschaft von dem einen Geist zu übermitteln und es dadurch möglich zu machen, dass ihr die Augen öffnen und Erleuchtung finden könnt. Dabei berief sich Bodhidharma auf Worte des Lankâvatâra-sûtra und drückte damit auf den Geistesgrund der ungezählten Lebenden das Siegel der Bestätigung. Ich fürchte allerdings, ihr werdet es im umgekehrten Sinn verstehen und darum es nicht glauben. Aber dieses Wahrheitsgesetz des Geistes, das trägt jeder einzelne in sich. Darum heißt es im Lankâvatâra-sûtra: »Buddhaworte haben ihren inneren Sinn im Geist; ihr Lehrsatz vom Gesetz der Wahrheit besagt, dass es einen solchen Lehrsatz nicht gibt« [man könnte die chinesische Fassung auch so übersetzen: Ihr Wahrheitstor, das sie erschließen, hat kein Tor]. Wiederum heißt es dort: »Denn wer nach dem Gesetz der Wahrheit sucht, für solchen gibt es nichts zu suchen«. Es gibt außerhalb des Geistes nicht noch sonstwo einen Buddha, und außerhalb des Buddha nicht noch sonstwo einen Geist.«

Ein Beispiel dafür, wie Ma-dsu im Einzelfalle denen, die ihn aufsuchten, begegnete, gibt folgender Bericht: »Einem Mönch, der

eines Tages zu ihm kam, sah Ma-dsu auf den ersten Blick den tiefen Ernst seines Strebens an. Gewohnheitsmäßig fragte er: Wo kommst du her? Was suchst du hier? Der Mönch antwortete: Ich komme von Yüä [der Küstenprovinz] her und suche das Gesetz des Buddha. Ma versetzte: Du lässt also den Schatz, den du im eigenen Hause aufgespeichert hast, gleichgültig liegen, gehst fort und läufst nun in der Welt nach anderem herum. Was willst du denn damit? Hier bei mir ist nichts zu holen. Was brauchst

du nach dem Buddhagesetz zu suchen? Der Mönch fragte: Was ist denn das für eine Schatzkammer, die ich im eigenen Haus haben soll? Ma erwiderte: Eben das, was jetzt hier an mich diese Frage stellt, das ist deine Schatzkammer. Die ist mit allem Nötigen vollständig ausgerüstet; es fehlt, ihr nichts; und du kannst über sie ganz frei verfügen. Was brauchst du dich noch draußen umzusehen? Dem Mönche ging bei diesen Worten mit einemmal ein Licht auf.«

Aber nicht jeden, der ihn aufsuchte, behandelte Ma ebenso wie diesen Mönch. »Einmal kam ein anderer zu ihm und fragte: Weshalb, Ehrwürdiger, lehrt Ihr, der Geist, nichts anderes, sei Buddha? Ihm erwiderte der Patriarch: Damit die kleinen Kinder aufhören zu schreien. Der Mönch fragte weiter: Wie dann, wenn sie aufgehört haben zu schreien? Der Meister sagte: Dann ist es etwas anderes als Geist und etwas anderes als Buddha. Darauf der Mönch: Was aber ist Eure Unterweisung, wenn einer kommt, auf den weder Eure erste noch die zweite Antwort passt? Der Meister antwortete: Dem werde ich sagen: Es ist gar nichts. Zuletzt fragte der Mönch: Wie aber, wenn Euch plötzlich irgend so ein gewöhnlicher Mensch daherkommt? Der Meister erwiderte: Dem werde ich zunächst einen Begriff vom Wesen des Großen Weges (Da-Dau) beibringen.«

Diese Beispiele sind für Wesen und Haltung des Zen von bezeichnender Bedeutung. Sie zeigen zweierlei. Erstens, dass auch das Zen fest auf dem Boden der buddhistischen Lehrüberlieferung steht, wie sie sich in Indien immer feiner und subtiler ausgebildet hat und von chinesischen Dogmatikern nach den Gesetzen ihrer eigenen Sprache und Schreibgewohnheit in knappe, einprägsame Formeln umgegossen worden ist. Zweitens aber sieht man aus der Art, wie der Patriarch mit diesen Formeln umgeht, dass ihm alles darauf ankam, sie eben gerade nicht als objektiv fixierte Formeln und starre Dogmen zu gebrauchen, zu denen er die Menschen zu bekehren hätte, sondern umgekehrt vom lebendigen Menschen auszugehen und ihm nach dem vielberufenen Rezept buddhistischer Verkündigung jeweils diejenige Arznei zu reichen, die für seine Krankheit gut wäre, und das in einer Dosis, die der Betreffende nach seinem augenblicklichen Seelenzustand ohne Schaden ertragen dürfte. Und dies aus dem einfachen Grund, weil es sich hier darum handelt, den Menschen von allem Begrenzten und Abgrenzbaren zu lösen, ihn über alle Unterschiede hinaufzuheben in die allumfassende Einheit des Geistes,

und weil dazu jede der gebrauchten Formeln je nach dem besonderen Fall entweder eine Hilfe sein kann, oder aber auch das Gegenteil, eine hemmende Fessel, eine Hand, die dem Blick gerade das verdeckt, was sie zeigen will. Dies ist der Grund, weshalb der Großmeister Ma den, der ihm reif und offen dafür erschien, in aller Einfalt und Deutlichkeit auf den Geistesgrund im eigenen Herzen hinwies, während er andere, die aus eben dieser Lehre sich ein Dogma machten, darüber theoretisch reflektierten oder sich mit ihrer Erkenntnis brüsteten, von der entgegengesetzten

Seite her anstieß und ihnen ihre Theorien oder ihren gebildeten Glauben an Geist und Buddha umwarf.

Es ging also im Schülerkreis des Patriarchen Ma ganz einfach um Frage: Wer bin ich in Wirklichkeit? Es ging hier um das Eigentliche, Echte. Darüber schärfte sich der Blick für die Gefahren, die vom Wort her drohen, welches, wenngleich vom Echten ausgegangen, sich jederzeit auch von ihm lösen kann. Und insofern die Überlieferung an Worten, an geprägten Sätzen tiefster Weisheit eine wahre Fülle bot, so wurde es in diesem Kreis zu einer Übung von besonderer Wichtigkeit, sich dem delikaten Verhältnis der Spannung zwischen geistiger Wirklichkeit und gesprochenem Wort eindringlich zu beschäftigen. In welches Labyrinth verschlungener Wege diese Auseinandersetzung führt, und wie sich dieses Labyrinth doch immer in dem großen Einen auflöst, mag durch das Beispiel deutlich werden.

Ein Hinweis von Yüan-wu geht ihm nicht voraus. Wahrscheinlich ist er verlorengegangen. Und die Erläuterung zum Beispiel ist an manchen Stellen so unbefriedigend, dass die meisten Erklärer annehmen, sie stamme nicht von Yüan-wu, sondern sei ein späteres Erzeugnis. Um so echter ist dafür der bilderreiche Gesang des Hsüä-dou, und auch, was Yüan-wu dazu erläuternd sagt, leistet zum Verständnis gute Dienste.

Zum Verständnis des Beispiels

Die japanischen Erklärer heben einmütig hervor, dass ihnen diese Zwiesprache zwischen Nan-tjüan und dem Bai-dschang-Meister We-dscheng ganz besonders wichtig, aber ebenso auch schwierig zu verstehen und zu erklären sei. Bekennen dies schon die erfahrenen Meister, was wollen dann wir? Wenn wir nun doch auch an diesen »öffentlichen Aushang« herangehen, so müssen wir zum mindesten auf alle Einbildung verzichten, als könne uns Witz und Verstand hier weiterhelfen, müssen vielmehr versuchen, uns an den Stellen weiterzutasten, auf welche bei offenem Hinhören etwas Tieferes in uns

anspricht.

Eine solche Stelle ist Yüan-wu's Bemerkung zum Anfang des Gespräches: »Senkrechte Wand, zehntausend Klafter!« Oberflächlich gesehen, und damit meinen wir in diesem Fall: rein verstandesmäßig gesehen, handelt es sich um einen dialektischen Disput von allerdings äußerster Feinheit, der aber schließlich in nichts besserem endet, als in eitler Wortspielerei, in dem Witz, dass man mit Sagen eine Sache gerade auch nicht sagen und mit Nichtsagen eine Sache im Gegenteil am allerbesten sagen kann. Und wenn man dieses Rädchen nun weiter dreht, und der eine sagt, was das Nichtsagen besagen will, und der andere ebendasselbe nicht sagen will, um es so erst recht zu sagen, dann weiß schließlich keiner mehr, wo ihm der Kopf steht. Die Gefahr, in diesem Rankengewirr hängen zu bleiben, ist wahrlich nicht gering, und wie immer haben es auch die Erklärer gar nicht eilig damit, dem Schüler herauszuhelfen. Sie geben nur Andeutungen;

ob und wie er sich diese zunutze macht, bleibt ihm überlassen. Heraus aber hilft ihm gar nichts, als die Sache selbst. Und auf diese weist Yüan-wu mit der genannten Bemerkung. Wenn hier der Meister We-dscheng auf dem Bai-dschang-Berg seinen jüngeren Besucher ausforscht mit der verfänglichen Frage nach einer bisher nicht ausgesprochenen, also verschwiegenen, geheimen Wahrheit innerhalb der buddhistischen Erkenntnis, so rührt er damit an eine Wirklichkeit hoch über allem menschlichen Verstehen, für unser Denken, das von unterscheidenden Begriffen ausgeht, völlig unerreichbar. »Merkst du auch, wie dir die Zähne ausfallen?« sagt Yüan-wu weiter, selbst ergriffen und erzitternd vor dem Ungeheuren, das der Fragende beschwört. Mögen wir über viele anderen Bemerkungen weglesen: über diese beiden dürfen wir es nicht; in ihnen steckt ein Schlüssel.

Es wird nun auch von vornherein schon deutlich sein, dass das Gespräch von Anfang an nicht um »gesagt« und »nicht gesagt« sich dreht, dass dies nur Wellen an der Oberfläche sind. Es ist reizvoll und lehrreich, dieses Wellenspiel zu verfolgen, zumal an Hand der Bemerkungen, mit welchen Yüan-wu es dramatisiert. Aber seinen Sinn erhält es immer nur von dem Andern, Ungeheuren her. Und wenn nun Nan-tjüan die Frage We-dscheng's nach jener verhüllten letzten Wahrheit ohne Umschweife bejaht, so ist damit bereits auch klar, dass sich hier keine Gegner gegenüberstehen, sondern zwei im tiefsten Einverstandene, für die nun allerdings die weitere Auseinandersetzung nichts ist als ein Scherz, dies aber in dem höheren Sinn, dass von dem Höchsten her, das keine Gegensätze kennt, die Welt, in der die Gegensätze mit so bitterem Ernst und so verbissen aufeinanderprallen, tatsächlich eines komischen Aspektes nicht ermangelt. Vollends klar wird die Einmütigkeit der beiden, wie nun Nan-tjüan die ungesagte Wahrheit, nach welcher We-dscheng ihn gefragt hat, formuliert. Natürlich hat er sich damit hoffnungslos kompromittiert. We-dscheng quittiert ihm dies denn auch sofort, und Yüan-wu fährt dazu sein stärkstes Geschütz auf. Aber was ist der Inhalt der »dogmatischen Formel«, die sich Nan-tjüan leistet? »Es ist nicht Geist; es ist nicht Buddha; es ist gar nichts« - Was soll man da noch sagen? Hat er mit dieser Aussage denn nun etwas gesagt? Bleibt er damit nicht genau in derselben Höhe, in welcher We-dscheng’s Frage sich bewegt?

Das Gefecht nimmt nun eine neue Wendung. Nan-tjüan, der Gefragte, geht selbst zum Angriff über. Wenn der Ältere behauptet, Nan-tjüan habe mit seinen Worten etwas gesagt, was nie gesagt werden durfte, so möchte nun auch dieser gerne wissen, wie jener über diesen für beide gleich zentralen Punkt denkt. Er hat das Recht dazu, so gut wie jener, der ihn mit der ersten Frage überfallen hat. Im Grunde freilich ist nichts mehr zu sagen; und beide verstehen einander ganz genau. Darum drückt sich auch We-dscheng mit einer Ausrede. Und die versteht auch Nan-tjüan recht wohl. Aber wenn We-dscheng vorher ihn festgenagelt hat, so muss er anstandshalber nun auch diesen festnageln. Er will nicht recht

verstanden haben; der Bai-dschang-Meister soll sich deutlicher erklären. Aber dieser tut ihm seinen Willen nicht. Was willst du? Was verstehst du nicht? Habe ich dir nicht schon alles in die Ohren geschrien? Man kann es sich kaum anders vorstellen, als dass sich die beiden am Ende des Gefechtes hell ins Gesicht lachten. Ob er nun sagen wollte: Ich habe dir ja schon vorhin quittiert, dass du das ausgesprochen hast, wonach ich fragte, oder ob er meint: meine ganze Haltung könnte dir doch zeigen, dass ich meinerseits mich hüte, eine Formel, wie du sie gebrauchst, auch nur in den Mund zu nehmen - mit andern Worten: ob wir seine letzte Erwiderung als Zustimmung oder als Verweis an Nan-tjüan deuten sollen, das mag jeder für sich entscheiden. Denn im Grunde ist es belanglos, weil beides auf dieselbe Paradoxie hinausläuft: Das Sagen auf Nichtsagen, und das Nichtsagen aufs Sagen, damit aber auf die beiden gemeinsame Sphäre, für welche Hsüä-dou in seinem Gesang das wunderschöne Bild vom Sternenhimmel hat.

Wir haben, trotz ihrer anerkannten Mängel, Yüan-wu's Erläuterung zum Beispiel wenigstens insoweit übersetzt, als ihre Sätze einen erkennbaren Sinn geben, damit der Leser imstande ist, sich selbst daraus, was ihm von Wert sein kann, zu holen, und das Unverdauliche zu überspringen.

Zum Verständnis des Gesangs

Versuchen wir, in einfacher Prosa wiederzugeben, was Hsüä-dou, der Dichter, sagen will! Es gibt von Haus aus überhaupt nichts zu verkündigen und zu sagen. Der Buddha und die Patriarchen hatten es ganz und gar mit sich selbst zu tun (nicht natürlich im subjektiven Sinn, sondern mit dem objektiven Urgrund ihres Wesens, der über alles Individuelle unendlich übergreift). Das nahm ihre ganze Kraft, ihre ganze Liebe in Anspruch. Da gab es nichts zu reden, da galt es nur, sich still und eingekehrt zu halten.

Nun aber begab es sich, dass diese Abgeschiedenen auch auf andere

Menschen eine unwiderstehliche Anziehungskraft ausübten. Eine Bewegung entstand, ein Suchen, ein Fragen, ein Verlangen nach Führung, Weisung und Deutung. Und auch diese Verlangenden trugen ein Menschenantlitz, waren berufen zu demselben Höchsten, was jene Stillen erfüllte; es ging nicht an, sich ihnen zu entziehen. Es galt nun, aus der Höhe wieder in die Niederung hilfsbereit herabzusteigen, zu lehren, zu raten, zu ordnen. Und so entstand jenes zwielichtige Zwischengebilde, genannt Religion, das die unfassbare Wahrheit fassbar machen will durch Worte und Institutionen und damit ebenso imstande ist, zu ihr emporzuführen, wie sie zu verfälschen. Dort die Vollendeten, die Väter, der Buddha, hier das Kuttenvolk, die Menge der Religiösen; dort die Stille ewiger Einheit, hier der Streit um Formen und Worte - hart stellen die beiden ersten Verse den Zwiespalt heraus, der alle Religion auf Erden zur Tragödie macht.

Und doch ist alles in bester Ordnung, sobald man es nur richtig ansieht. Wir sind dem Wirbel der Vielheit nicht hoffnungslos ausgeliefert. Wir tragen auf dem Grunde unseres Wesens den klaren, untrüglichen Spiegel der Wahrheit, nicht der eingebildeten, nicht der eingeredeten, sondern der reinen, ewigen Wahrheit. Der ganze Wirbel unterschiedlicher, gegensätzlicher, vielfach streitender Bilder, der geht über diesen Spiegel weg, wie ein Film über die Leinwand. Aber der Spiegel selbst bleibt davon unberührt, es bleibt kein Bild auf ihm zurück.

Was dieser dritte Vers den Spiegel nennt, dem entspricht im vierten der Polarstern. Was dort die Vielheit der Bilder ist, das bedeutet hier die Aussicht nach Süden. Die beiden, die im Beispiel miteinander reden, sehen zwar nach Süden, auf eine irdische Szene voller Widersprüche und Gegensätze. Hier kann man darüber streiten, was der Buddha gelehrt hat und was nicht, ob er überhaupt etwas gelehrt hat oder gar nichts, ob sein Geheimnis sich aussprechen lässt oder ewig verborgen bleibt. Und darum kann hier der eine diesen Standpunkt vertreten, der andere jenen. Aber während sie, nach Süden gewandt, bald den einen Punkt betrachten, bald den andern, geht ihr Geistesblick unverwandt rückwärts in die Höhe, wo im Norden der große und der kleine Wagen am Firmament stehen und im Mittelpunkt der Himmelshemisphäre der Polarstern leuchtet, von allem ringsum unbewegt.

Und doch besteht zwischen dieser unerreichbaren, allem Wechsel entzogenen Höhe und der irdischen Welt eine geheime Verbindung. Dafür zum Zeichen hängen vom arktischen Großen Wagen die drei Deichselsterne herab. Im Text heißen sie »der Stiel«, und zwar des viereckigen Scheffel , wie die Chinesen den Wagen nennen. Das sieht oft geradeso aus, als könnte man daran das ganze Sterngebilde bis zum Polarstern fassen. Und das ist immer am Himmel zu sehen, immer dem Blick erreichbar, nicht wie irdische Orte, zu denen man sich kreuz und quer durchfragen muss.

Aber in Wirklichkeit handelt es sich ja nicht um den Himmel. Es handelt sich für mich und dich nur um das eigene, allereigenste Wesen, wie es sich bildhaft im Gesicht ausdrückt, und im Gesichte wiederum an dem Ort, durch den der Lebensatem ein und ausgeht. In die Nüstern greifen heißt nichts anderes, als nach dem Polarstern

greifen, nach dem Eigentlichen, Echten. Wer darnach greift, der »fährt am Munde vorbei«. Der fragt nicht mehr nach Worten, und kämen sie aus dem Munde des Buddha oder der Väter. Der Meister vom Bai-dschang-Berg und Nan-tjüan führen zwar ein kleines Streitgespräch. Aber das ist nur Spiegelfechterei, die ihnen dazu dient, sich ihrer Übereinstimmung in dem, was über allen Worten liegt, um so gewisser zu werden. Was Hsüä-dou in den sechs kurzen Versen mit ihren so verschiedenartigen Bildern zu sagen weiß, ist in der Tat nicht wenig und fließt doch alles in ein Einziges zusammen.

Neunundzwanzigstes Beispiel

Tai-sui's feurige Lohe

Hinweis

Schwimmt der Fisch, so trübt sich das Wasser. Fliegt der Vogel, so fallen die Federn. Wir unterscheiden klar, ob einer in der Sache zu Hause ist oder nur ein Gast; wir sehen genau, was weiß ist und was schwarz. Das ist gerade wie im klaren Spiegel auf dem Ständer, wie im hellen Edelstein auf der flachen Hand. Es erscheinen Chinesen, es kommen Tataren: die Stimme verrät sie, die Miene offenbart's.

Sagt einmal: Wie ist das möglich? Seht euch dieses Beispiel an!

Das Beispiel

Wir legen vor:

Ein Mönch fragte Tai-sui: »Wenn das Äonenfeuer loht, gehn alle tausend Welten unter.« Nun möchte ich nur wissen: geht dann das da unter oder nicht?

Tai-sui sagte: Es geht unter.

Der Mönch fragte weiter: Dann folgt es also mit?

Und Tai-sui sagte: Es folgt mit.

Zwischenbemerkungen zum Beispiel

»Ein Mönch fragte Tai-sui: Wenn das Äonenfeuer loht, gehn alle tausend Welten unter. Nun möchte ich nur wissen: geht dann das da unter oder nicht?« - Was ist denn »das da« für ein Ding? - Nach diesem einen Wörtchen tasten die bedeutendsten Kuttenmönche der Welt und bekommen es nicht zu fassen. - Er kratzt sich im voraus und wartet, bis es juckt.

»Tai-sui sagte: Es geht unter. « - Einen Hammerkopf ohne Öhr schleudert er vor ihn hin. - Da versinken einem die Nüstern! - Aber wir haben ihn durchschaut, noch ehe er den Mund aufgetan hatte.

»Der Mönch fragte weiter: Dann folgt es also mit?« - Auch die gescheitesten Leute lassen sich durch den bloßen Wortlaut eines Diktums total umdrehen. - Nun hat er es richtig missverstanden!

»Und Tai-sui sagte: Es folgt mit.« - Wog sein erster Pfeil noch leicht, so trifft der zweite tief. - Aber das ist eben für nicht wenige ein unlösbares Rätsel. - Je höher das Wasser, um so höher das Flussboot. Je tiefer der

Lehmschlamm, um so größer der Buddha [das Buddhabild, das man daraus formen kann]. - [Anmerkung des Schreibers:] Und Yüan-wu führte einen Schlag in die Luft.

Erläuterung zum Beispiel

Der Ehrwürdige Tai-sui Fa-dschen war ein Schüler des Zen-Meisters Da-an vom Tschang-tjing-Kloster in Fu-dschou. Seine Heimat war Yän-ting im östlichen Si-tschuan. Er hatte über sechzig Meister besucht. Einst hielt er sich im Kreise We-schan's auf und besorgte hier das tägliche Feuermachen. Eines Tages fragte ihn We-schan: Nun bist du schon mehrere Jahre hier; wie kommt es, dass du es noch immer nicht verstehst, herzukommen und einmal eine Frage zu stellen? Tai-sui sagte: Was muss ich denn fragen, um es zu erlangen? We-schan erwiderte: Nun, wenn du darauf nicht selber kommst, so frage doch einmal: Was ist es mit Buddha? Da hielt Tai-sui dem We-schan mit der Hand den Mund zu. Darauf sagte We-schan: Wenn du später einmal den Stubenreiniger da suchst, wirst du ihn kaum mehr finden.

Später kehrte Tai-sui nach Si-tschuan zurück und betrieb zunächst drei Jahre lang ein Teehaus zur Bewirtung der Vorbeiwandernden. Erst später trat er als Meister auf, indem er sich auf dem Tai-sui-Berg niederließ und ein Kloster eröffnete.

Einmal also fragte ihn ein Mönch: Wenn das Äonenfeuer loht, gehn alle tausend Welten unter. Nun möchte ich nur wissen: geht dann das da unter oder nicht? Dieser Mönch geht bei seiner Frage einfach vom Wortlaut der Lehrschriften aus. Dort ist die Rede von den vier Kalpas der Entstehung, des Bestandes, des Unterganges und der leeren Öde. Und wenn der Äon der drei Katastrophen aufsteigt, heißt es da, so reicht der Untergang hinauf bis in drei Himmel der Versenkung.[1] Diesem Mönche fehlt von vornherein der Sinn für die Gegend, in welcher ein Gespräch seinen Ruhepunkt findet. »Das da« - was ist denn das? Dafür machen viele sich eine Erklärung zurecht, die im Verstandesdenken befangen bleibt, indem sie sagen: Das da, das sei

die allen lebenden Wesen eingeborene ursprüngliche Natur. Von dieser sage Tai-sui, sie gehe zugrunde, und auf die Frage des Mönchs, ob sie dann also mitfolge, bestätige er eben, sie folge mit. Gerade für dies haben die meisten Menschen im Unterscheiden befangene Erklärungen bereit, und deshalb tasten sie auch vergeblich darnach herum. Sagt man, es folge mit, wo ist es dann? Sagt man, es folge nicht mit, wie ist das dann zu verstehen? Beachtet doch, was einer gesagt hat: Wenn du erwartest, eingehend und gründlich behandelt zu werden, so komme beim Fragen nicht mit Fragen daher!

Später einmal stellte ein anderer Mönch dem Ehrwürdigen Schau-hsiu**2** vom Drachenfurtkloster dieselbe Frage: »Wenn das Äonenfeuer loht, gehn alle tausend Welten unter. Nun möchte ich nur wissen: Geht dann das da unter oder nicht?« Der Ehrwürdige erwiderte: Es geht nicht unter. Der Mönch fragte weiter: Warum geht es nicht unter? Schau-hsiu antwortete: Weil es dasselbe ist, wie die tausend Welten. - Beide Antworten, sowohl die: es geht unter, als auch die andere: es geht nicht unter, haben ein und dieselbe Wirkung: sie versperren den Leuten hoffnungslos alle Wege [verstandesmäßigen Denkens].

Obwohl nun jener Mönch die Worte Tai-sui's freilich nicht verstanden hatte, so hat er sich doch immerhin die Sache zu Herzen genommen und ist mit seiner Frage schnurstracks nach dem Bezirk Schu-dschou in der Provinz Anhui gewandert, um auf dem Würfelberg den Meister Tou-dsi**3** aufzusuchen. Dieser fragte ihn: Wo bist du neuerdings gewesen? Der Mönch antwortete. In West-Schu bei dem Meister Tai-sui. Was für einen. Ausspruch hat er für dich gehabt, forschte Tou-dsi weiter. So erzählte ihm der Mönch das zuvor berichtete Gespräch. Da zündete Tou-dsi Weihrauch an, verneigte sich anbetend und sagte: In West-Schu ist der alte Buddha aufgetreten. Kehre nur schnell um und geh zu ihm zurück! So kehrte der Mönch wieder um und kam zum Da-sui-Kloster. Der Meister Tai-sui aber war inzwischen bereits in die Verwandlung eingegangen, und der Mönch bot einen beschämenden Anblick ratloser Verwirrung.

Nachher unter der sogenannten »späteren Tang-Dynastie« [einem kurzlebigen Teilstaat von 923-936] hat der Dichtermönch Djing-hsün vor der Pagode über den Gebeinen Tai-sui's eine Nacht verweilt und auf ihn folgendes Gedicht verfasst:

Er macht' es klar: Nichts ist, was sich vom Ganzen sondert.

Wer sagt, das Siegel sei bei Hui-nëng fern im Süd?

Ein einzig Sätzchen sprach er: es folgt mit, und siehe,

An tausend Bergen lief ein Kuttenmönch sich müd.

Ein Heimchen, frierend, zirpt im Laub am Grund der Staffel.

Dem Licht im Schrein entbiet ich mitternächtlichen Gruß.

Nun schweigt mein Sang. Und draußen vor dem öden Fenster

Hat mich Bedauern übermannt: es säumt mein Fuß.

Auf diese beiden Strophen spielt Hsüä-dou in seinem Gesange an. Jetzt dürft ihr weder verstehen, was es heißt: »es geht zugrund«, noch dürft ihr verstehen, was es heißt: »es geht nicht zugrund«. Wie wollt ihr es also zu guter Letzt verstehen? Schnell blickt her und sehet !

Gesang

In Äonenfeuers Lohe - eine Lehrsatzfrage!

Mönchlein zwischen Doppelsperre meistert nicht die Lage.

Ist auch zum Erbarmen, dieses Urteil: Es folgt mit!

Einsam zieht er fort, kehrt wieder: tausend Meilen Plage.

Zwischenbemerkungen zum Gesang

»In Äonenfeuers Lohe - eine Lehrsatzfrage!« - Was sagt er [Hsüä-dou] da? - Das ist schon verkehrt! - Auf solche Diskussionen lassen sich doch die berühmtesten Kuttenmönche der Welt ein!

»Mönchlein zwischen Doppelsperre meistert nicht die Lage.« - Aber solche Leute aus ihren Verhaftungen heraushauen zu wollen, hilft ja doch nichts. - Die sind tausendfach rundum gewickelt, vom Kopf bis um die Füße.

»Ist auch zum Erbarmen, dieses Urteil: Es folgt mit! « - Dafür erspart es aber tausend und zehntausend Worte [es ist das lösende Wort; der Mönch ist gar nicht zu bedauern Wie sollte es schwer sein, dem die Füße abzuhauen [ihm den flachen Boden, auf dem er zu stehen vermeint, unter den Füßen wegzuziehen]?

»Einsam zieht er fort, kehrt wieder: tausend Meilen Plage.« - In die Wirrnis seines Karma hoffnungslos verstrickt! - Merkt nicht einmal, dass er fehlgeht! - Da kommt natürlich nichts weiter heraus, als dass er sich die Sandalen abläuft.

Erläuterung zum Gesang

Hsüä-dou stimmt seinen Gesang genau auf die geistige Bewegung, die zwischen den beiden Beteiligten vorgeht, ab und behandelt sie dann ganz frei nach seiner Art.

Während der Mönch selbst mitten in der Lohe des Äonenfeuers brennt, wirft er noch eine Frage auf, die entweder mit Ja oder mit Nein beantwortet werden soll! Er ist von vornherein besessen von dem Gegensatz der Thesen »es geht zugrunde« und »es geht nicht zugrund«. Das sind die beiden Schranken, die Doppelsperre, die ihm nach beiden Richtungen den Weg verlegt, dass er nicht weiter kann. Wäre er einer, der es erlangt hat, würde er dieser Lage ganz gut Herr, ob er [der Meister] ihm nun antwortete: es geht zugrunde, oder: es geht nicht zugrund.

Der letzte Vers spielt darauf an, dass der Mönch mit seiner Frage zu Tou-dsi auf den Würfelberg ging und von da wieder zurück zu Tai-sui. Da kann man allerdings sagen: »Tausend Meilen Plage.«

Erklärungen zum Text

Yüan-wu's Hinweis

Yüan-wu will auf einen Meister vorbereiten, der im Innersten so fest gegründet ist, dass er das, was einem, der ihn aufsucht, mangelt, auf den ersten Blick genau erkennt. Vor seinem spiegelklaren Auge lässt sich nichts verbergen. Auch wenn der Frager tut, als sei er in der Sache schon zu Hause, so bleibt doch ein Schatten, der dem Meister nicht entgeht. Das gibt diesem die erstaunliche Sicherheit, den andern haarscharf an dem Punkt zu treffen, wo es bei ihm fehlt, mit einem kurzen Wort sein ganzes Denken aus den Angeln zu heben und ihm so die Tür aufzuschließen, durch die etwas bis dahin Ungeahntes Eingang finden kann.

Der Meister Tai-sui

Als ein Beispiel dafür tritt nunmehr der Meister Tai-sui[4] auf, der von den großen Mittelpunkten geistigen Lebens weit entfernt im bergumschlossenen Lande Schu, das heute Si-tschuan heißt, sein Kloster hat. Dort war er in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts nordöstlich von der Hauptstadt Tschengtu in dem Städtchen Yän-ting als Sohn vornehmer Eltern aufgewachsen, war, dem Gemeinen schon als Knabe abgewandt, bald in ein Kloster eingetreten und hatte dann als junger Mönch sich auf die weite Pilgerfahrt ins große Reich gemacht, um möglichst alle Lehrer von Ruf und Bedeutung kennenzulernen. »Auf dieser ganzen langen Fahrt von einem Sitz des Zen zum anderen hatte ich nur den einen Wunsch, jedem Meister einmal in die Augen zu sehen. Wenn ich dann darin etwas erblickte, was so aussah, als habe er ein bisschen etwas in sich, so bat ich, einen Sommer oder Winter über bleiben zu dürfen. Fand ich dagegen

darin etwas von niedriger Gemütsart, so blieb ich nur zwei Tage lang. Zähle ich's zusammen, so sind es über sechzig große Lehrer des Gesetzes, zu deren Füßen ich gesessen habe. Das große Auge habe ich bei einem oder zweien gefunden. Wie sollte bei den andern echte, wirkliche Erkenntnis sein?«

Den Meister, welcher ihm zur vollen Klarheit half, fand Tai-sui auf dem We-schan in der Provinz Hunan, und zwar in Da-an, dem zweiten Abt des dortigen Klosters, das der uns längst bekannte We-schan Ling-yu einst gegründet hatte. Wie dieser, kam auch er aus der Schule des berühmten Meisters Bai-dschang Huai-hai, nur dass er einem jüngeren Jahrgang angehörte, hatte schon bei der Erschließung des We-schan-Gebirges und beim Aufbau des Klosters mitgeholfen und mit dem älteren We-schan in wohl zwanzigjähriger Gemeinschaft gelebt, bis dieser starb und ihm die Leitung überließ. (Dies mochte ungefähr ums Jahr 853 gewesen

sein.) Beiden Männern ist die große Ruhe eigen, die wir vom älteren We-schan her schon kennen, die völlig anspruchslose nüchterne Natürlichkeit, die, anstatt das Geistige hervorzukehren, es lieber unter derber Einfachheit verdeckt. So hat der Name dieses zweiten We-schan-Abtes Da-an**5**, d. h. Große Ruhe, seinen guten Sinn. Und wenn sein Vorgänger sich selbst für einen Wasserbüffel ausgab und die Anspielung der Nonne Liu damit beantwortete, dass er sich auf den Boden sinken ließ. So zeigen Worte, die von Da-an überliefert sind, dass er wohl aus demselben Holz geschnitzt war. Nachdem er den We-schan verlassen hatte, um für die letzten zwei Jahrzehnte seines Lebens das Tschang-tjing-Kloster in Fu-dschou, der Hauptstadt Fukiens, zu leiten, konnte er seinen Schülern das vorwitzige Wichtigtun mit Zen und Ähnlichem etwa durch Worte wie die folgenden austreiben: »Ich war dreißig Jahre auf dem We-schan, habe We-schan-Reis gegessen und We-schan-Mist gemacht, kein We-schan-Zen studiert und nur gelernt, wie man mit einem Wasserbüffel fertig wird ... « So sprach er aber bloß, um dann den Hörern nur um so schlichter und eindringlicher ins Herz zu reden von dem Unbegreiflichen, das jeder, ohne es zu ahnen, in sich trägt. Nach seinem letzten Wirkungskreis heißt er in der Tradition Tschang-tjing.

Bei diesem Da-an also fand Tai-sui den Schlüssel, der ihm das eigene Innerste erschloss. Dann setzte er die lange Wanderung fort, bis er zurück in seine heimatlichen Berge kam. Ein Kloster in dem Städtchen Peng, nördlich der Hauptstadt Tschengtu, diente ihm drei Jahre lang zum Rückhalt, um einen Teeausschank für die Besucher zu betreiben. Von dort aus fand er etwas höher im Gebirge, wo sich die Gipfel übereinander türmen, eine alte Klause, um die ein klarer Bergbach rauschte, und gleich dabei einen alten Baumriesen, dessen Stamm sich unten zu einer geräumigen Höhle öffnete. Sie wählte er sich zum Aufenthalt, gab ihm den Namen Tai-sui-schan, und bald sprach man im Land umher vom »Klausner im Baum«, die Besucher mehrten sich, und schließlich hatte er eine ständige Hörerschaft von rund dreihundert Schülern. Es war die Zeit, in der das Tang-Reich seiner Auflösung entgegentrieb, bis es im Jahr 906 in anfangs elf Teilstaaten zerfiel und auch der bisherige Gouverneur von Si-tschuan sich selbständig machte. Dieser bemühte sich sehr darum, den allgemein verehrten Meister aus den Bergen in die Nähe seiner Hofhaltung herunterzubewegen. Doch wich der allen Einladungen mit dem Hinweis auf sein Alter aus und zog es vor, auf dem Tai-sui-schan zu

sterben. Wann dies geschah, ist uns nicht überliefert. Doch gibt dafür das Ende der Geschichte einen gewissen Anhaltspunkt. Wenn Yüan-wu in seiner Erläuterung erzählt, dass der Mönch, von dem das Beispiel handelt, nach dem Gespräch mit Tai-sui fortgegangen sei nach Anhui, um dort den Meister Tou-dsi aufzusuchen, dass dieser ihn sofort wieder zu Tai-sui zurückgeschickt habe, dass Tai-sui aber bei der Rückkehr des Mönches schon nicht mehr am Leben gewesen sei, und wenn andererseits Tou-dsi selber, wie man weiß, im Jahr 914 gestorben ist, so ist Tai-sui jedenfalls

nicht später als 914 gestorben. Aus Yüan-wu's Erläuterung ist auch zu entnehmen, dass später über den Gebeinen Tai-sui's eine Pagode stand, in deren Andachtsraum ein Licht brannte, vor dem noch lange Zeit die Pilger des im Beispiel berichteten Gesprächs gedachten.

Zum Verständnis des Beispiels

Zum Verständnis dieses kurzen Dialoges ist eigentlich, zumal nach den erstaunlich hellen Lichtern, die Yüan-wu darauf wirft, kaum noch etwas zu sagen. Nur weil wir mit Theorie belastet sind und Dinge wissen wollen, die zur Sache gar nicht notwendig gehören, sei noch einiges bemerkt!

Der Mönch, der hier vor Tai-sui tritt, leitet seine Frage damit ein, dass er einen Vers aus einem Sutra zitiert, in welchem von dem Untergang der Welt die Rede ist. Die Vergänglichkeit aller Dinge war schon für den Buddha der erste starke Eindruck, der ihn erschüttert hat. Das trieb ihn in die Besinnung über das menschliche Wesen, über seine innersten Triebkräfte, und führte ihn zu der Erkenntnis, welcher er einmal mit den Worten Ausdruck gab: »Alles, ihr Jünger, steht in Flammen, entzündet durch das Feuer der Begier, durch das Feuer des Hasses, durch das Feuer der Verblendung. Es brennt durch Geburt, Alter und Tod, durch Kummer, Jammer und Schmerz, durch Gram und Verzweiflung.« Seinen entscheidenden Schritt aus der Häuslichkeit in die Heimatlosigkeit verglich er mit der Flucht aus einem brennenden Hause. Auf diesem Wege kam er schließlich zu dem allgemeinen Satz, der das Wesen dieser Welt im ganzen kennzeichnet: »Alles, was geworden ist, vergeht.«

Es ist daher nur natürlich, wenn sich das buddhistische Denken, Sinnieren und Phantasieren mit diesem Werden und Vergehen all die Jahrhunderte hindurch beschäftigt hat. Und bei der starken Neigung indischen Denkens, im Großen wie im Kleinen teils schweifend und teils tüftelnd ins Alleräußerste und Letzte vorzustoßen, konnte es nicht ausbleiben, dass die mythisch-apokalyptischen Vorstellungen vom

Schicksal dieser Welt sich im Lauf der Zeit in immer größeren und bunter ausgemalten Bildern niederschlugen.

Das Wort, auf welches sich der Mönch beruft, stammt aus dem chinesischen »Sutra der vollkommenen Erkenntnis zum Schutz des Landes unter einem gütigen König«. Es braucht uns in diesem Zusammenhang nicht zu stören, ist aber doch erwähnenswert, dass diese Schrift, obwohl sie sich als Übersetzung eines indischen Originalwerks ausgibt, schon im 6. Jahrhundert angezweifelt wurde, nachdem chinesische Pilger sich in den buddhistischen Klöstern Indiens vergeblich nach einem entsprechenden Original umgefragt hatten. Wahrscheinlich ist sie in der Zeit der großen Sutrenübersetzungen, also im 4. oder 5. Jahrhundert, von chinesischen

Priestern aus anderen Sutren zusammengetragen worden in der Absicht, den Kaiser und seine Regierung für die Buddhalehre zu gewinnen. Dass sie trotz jener Zweifel gleichwohl auch später in Umlauf war und gelesen wurde, beweist das Beispiel dieses Mönchs. Und was die Stelle betrifft, auf welche dieser sich beruft, so wiederholt sie nur die Lehre von dem ewigen Kreislauf, wie sie auch in anderen Lehrschriften vorgetragen wird.

In diesem ungeheuren Kreislauf lösen sich vier Kalpas, d. h. Weltzeiten oder Äonen von ungeheuer langer Dauer in unaufhaltsamem Wechsel ab. Auf einen Kalpa völliger Leere folgt zunächst der Äon der Entstehung, in welchem sich die Welt in ungeheurer Mannigfaltigkeit entfaltet, so dass man bald von zehn, bald von tausend und dreitausend Welten spricht. in ihrer Mitte steht der Weltenberg Sumeru, um den das Weltenmeer sich legt, darüber türmen sich die Himmel mit den Göttern. Nachdem das alles sich gebildet hat, beginnt der Kalpa dauernden Bestandes. Ihm folgt als dritte Weltzeit die des Untergangs, und deutlich legt auf sie der Mythus besonderen Nachdruck; sie ist es ja, in der wir alle uns befinden. In ihr kommt es zu drei gewaltigen Katastrophen: erst entbrennt das allverzehrende Äonenfeuer, dann schwemmt die Sintflut das Verbrannte fort, und schließlich hebt das Wehen des Äonenwindes an, um auch die letzten Reste wegzufegen. Es beginnt der vierte Äon, der der leeren Öde, aus welcher einmal wieder eine neue Welt hervorgeht.

Für die Dauer eines solchen Kalpa hat man Zahlen, die nur zu berechnen gewöhnlichen Menschen die Zeit fehlt. Hat man sie aber, so hat man mit Ihr auch den Exponenten, mit dem sie auf der Stelle zu potenzieren ist: Xx. Anschaulich stellt man sie auch durch, Gleichnisse dar, wie etwa folgendes:. Aus dem Weltmeer ragt ein würfelförmiger Felsblock, der misst je vier Meilen in die Länge, Breite und Höhe. Alle hundert Jahre kommt ein Engelwesen geflogen und streift den Block mit seinem Flügel. Wenn er den Block völlig abgestreift hat, so dass nichts mehr von ihm zu sehen ist, dann ist vielleicht ein Kalpa abgelaufen.

Im fünften Kapitel des genannten Sutra heißt es nun:

Wenn das Äonenfeuer loht, gehn alle tausend Welten unter.

Zermahlen wird der Berg Sumeru, zunichte der große Ozean.

Brahma, Shakra, Meeresdrachen, alle Wesen mit Gefühl,

Alles endet in Vernichtung: wieviel mehr erst dieser Leib!

Diese apokalyptische Vision ist ganz dazu angetan, Eindruck auf den Mönch zu machen. Sie entwirft das erschütternde Erlebnis der Nichtigkeit, wie es den Buddha einst von innen her erfüllte, sozusagen auf die Leinwand, dass es jeder sehen kann. Aber gerade damit fördert und verstärkt sie auch den Selbstbetrug, in dem der Mönch genau wie alle anderen befangen ist, die Täuschung, als handle es sich bei dem Äonenfeuer um irgend etwas außer uns, und gar in ferner Zukunft, als stünden wir nicht selbst im Brande mitten drin. In diesem Selbstbetrug befangen,

sieht dieser Mönch auch »das da«, wie er es in Nachahmung des Sprachgebrauchs der Zen-Leute halb gläubig nennt, doch immer noch als etwas Gegenständliches an, etwas, was sich von andern Dingen, darum auch vom eigenen Leib und Leben unterscheiden ließe. Hier sitzt der Fehler seiner ganzen Fragestellung, und darauf zielt auch Yüan-wu gleich mit seinem ersten Einwurf hin: »Was ist denn »das da« für ein Ding?« Der Meister Tai-sui aber weiß, was er tut, wenn er aus lauter Mitleid und Erbarmen dem Mönch die trügerische Habschaft, um die ihm bange ist, mit der harten Antwort »es geht unter« aus der Hand schlägt. Ihn kümmert nicht der Mythus vom Äonenfeuer; ihm geht es nur darum, den Mönch aus der Befangenheit zu lösen, die ihn in dem Dilemma festhält: geht es unter oder nicht?

In der Erläuterung erzählt Yüan-wu einen anderen Fall, in dem ein späterer Meister auf dieselbe Frage genau das Gegenteil antwortete: Es geht nicht unter; und zwar, wie er dann zur Begründung sagte: weil es dasselbe ist, wie die zehntausend Welten. Und diese sollen doch gerade untergehen! Da steht jedem der Verstand still.

Aber eben dieses ist die Absicht. Es gilt auch hier, hinter die Gegensätze zu sehen, zurückzugehen auf den Grund, auf dem Samsâra und Nirvâna Eines sind. Ist doch das Äonenfeuer selbst nichts anderes als eben die Realisierung dieser Einheit. Denn in ihm erlischt der ganze ungeheure Spuk, und nicht nur der der Sinnenwelt, sondern ebenso die seelische Funktion des Unterscheidens. Jeder noch so hauchfeine Begriff eines irgendwie vom Ganzen abgesonderten Geistigen wird von diesem Feuer erfasst, also bestimmt auch jenes »das da«, wie es der Mönch sich vorstellt. Den Glauben seiner Zeit an eine vom Schicksal des Leibes unberührte unsterbliche Seele hat schon der Buddha mit aller Deutlichkeit bekämpft (genauso, wie nach der anderen Seite hin den Nihilismus, der dem Tun des Menschen jeden Sinn und sittliche Bedeutung absprach). Jedoch war diese herbe Nüchternheit im Lauf der Zeit auch innerhalb des Buddhismus weithin der Gewohnheit gewichen, dem Volk mit der Unsterblichkeit der Seele einen Trost zu bieten. Als deshalb der Meister Tou-dsi in der Provinz Anhui, zu dem der Mönch nach dem Gespräch mit Tai-sui weitergewandert war (eine Strecke von 1200 Kilometern allein in der Luftlinie!), von dessen hartem Ausspruch hörte, erkannte er sofort die ungewöhnliche Bedeutung dieses Meisters, bestätigte dem Mönche nicht nur dessen Antwort,

sondern bezeigte Tai-sui als wiedererstandenem alten Buddha seine Verehrung und schickte den Mönch zu ihm zurück. Der Sinn von alledem liegt also wiederum in einem jenseits aller Fragen, die von Gegensätzen ausgehen. Fixierung auf ein Dogma wird verweigert, sei es ein Ja oder ein Nein. Alles ist auf ständige Bewegung abgesehen: Eins soll das andere immer weiter in die Höhe steigern. Je mehr das Wasser steigt, um so höher schwimmt das Boot; je mächtiger die Lehmmasse, um so größeren Buddha kann man daraus formen.

Dreißigstes Beispiel

Dschau-dschou's große Rettichköpfe

Das Beispiel

Wir legen vor:

EIN Mönch fragte Dschau-dschou: Mir ist gesagt worden, der Ehrwürdige habe den Meister Nan-tjüan noch persönlich gesehen. Ist das wirklich wahr?

Dschau-dschou erwiderte: Im Kreis Dschen gedeihen die großen Rettichköpfe.

Zwischenbemerkungen zum Beispiel

»Ein Mönch fragte Dschau-dschou: Mir ist gesagt worden, der Ehrwürdige habe den Meister Nan-tjüan noch persönlich gesehen. Ist das wirklich wahr? « - Tausendmal davon gehört ist nichts gegen einmal gesehen! - Recht so, darauf kommt es an. - Er zieht die Brauen hoch, so dass sie wie ein [chinesischer] Achter schräg abwärts auseinanderlaufen.

»Dschau-dschou erwiderte: Im Kreis Dschen gedeihen die großen Rettichköpfe.« - Er stemmt den Himmel in die Höhe und stützt die Erde

auf! - Er schlägt Nägel in Stücke und zersägt Eisen. - Sein Pfeil fliegt über Silla hinaus. - Mit einem Kerl, dessen Kinnlade man von hinten sehen kann, soll man nicht verkehren.

Erläuterung des Beispiels

Dieser Mönch gehört auch zu denen, welche es im Stellen von Fragen durch lange Übung weit gebracht haben. In seiner Frage sind schon richtig Augen drin. Aber was hilft es ihm angesichts der Meisterschaft eines Dschau-dschou! Der antwortet ihm einfach: Im Kreis Dschen gedeihen die großen Rettichköpfe. Da kann man nur sagen: Eine Rede ohne jeden Geschmack; ein Wort, das den Menschen den Mund verschließt. Dieser alte Chinese erinnert stark an einen Taschenspieler, der am hellen Tag den Leuten unbemerkt in den Busen greift. Er braucht nur den Mund aufzutun, und schon hat er dir die Augäpfel ausgewechselt. Wäre nun einer ein Kerl von besonderen Kräften des Geistes, so würde er auf der Stelle, noch mitten im Sprühen der Funken, im Zucken des Blitzes, kaum dass er die Erwiderung vernimmt, sie schon auch von sich abschütteln und zum Gegenschlag ausholen. Wartet er aber erst einmal, bis ihm ein Gedanke kommt, und stellt er kurz sein Triebwerk ab, so hat er Leib und Leben unfehlbar verloren.

Der Einsiedler Tscheng**1**, der ohne Anschluss an ein Kloster in der Provinz Kiangsi lebte, sagt zur Beurteilung dieses Gespräches, das heiße westlich gefragt und östlich geantwortet, will sagen, Dschau-dschou gebe überhaupt keine Antwort, er vermeide es einfach, dem Frager in die Schlinge zu gehen. Wie sollte es bei solcher Auffassung möglich sein, zu einem Verständnis des Gespräches zu gelangen?

Eine ähnliche Meinung äußert auch Fa-yüan, den man den »Rechtsgelehrten« nannte**2**. In seinem großen Sammelwerk von den »Neun Zonen der buddhistischen Zen-Lehre« sagt er nämlich, die Antwort Dschau-dschou's sei nur mit einem flüchtigen Seitenblick auf jenen Mönch gesprochen. Bei solcher Auffassung jedoch wird man den Dschau-dschou, wie er wirklich war, auch nicht im Traume zu Gesicht bekommen. Ja, es fällt dabei auf diesen geradezu ein schlechtes Licht.

Weiter sagen manche Leute, dass der Bezirk Dschen seit jeher Rettiche von besonderer Größe hervorbringt, das wisse jedermann in China; ebenso sei allgemein bekannt, dass Dschau-dschou einst bei Nan-tjüan in die Schule gegangen sei. Wenn trotzdem der Mönch den Meister frage, ob das wirklich wahr sei, so antworte ihm Dschau-dschou eben auch mit einer allgemein bekannten Tatsache: »Im Kreise Dschen gedeihen die großen Rettiche.« Wahrlich, eine treffliche Erklärung! Hat mit der Sache nichts zu tun.

Wenn keine dieser Erklärungen zum Verständnis führt, wie wollen wir es schließlich doch verstehen? Dieser Meister hat nun eben seinen eigenen Weg, die unteren Himmelsräume zu durchstechen.

Seht einmal her! Ein Mönch fragte den Meister von den »neun Gipfeln«**3**: Mir ist gesagt worden, der Ehrwürdige habe den Meister Yän-schou**4** persönlich gesehen; ist das wirklich wahr? Djiu-feng erwiderte: Ist der Weizen vorn am Berg schon reif zur Ernte oder nicht? Das ist ein gutes Gegenstück zu Dschau-dschou's Antwort an den Mönch in unserem Beispiel. Beide Antworten sind Hammerköpfe ohne Öhr. [Katô Totsudô bemerkt zu diesem Zwiegespräch, man könne zunächst sowohl aus der Frage des Mönchs wie aus der Antwort Djiu-feng's eine Anzüglichkeit heraushören, so als habe der Mönch gewisse Zweifel, ob Djiu-feng seinem Meister Yän-schou in der Erkenntnis wirklich ebenbürtig sei, und so als wolle Djiu-feng

umgekehrt den Frager zurechtweisen, er möge sich, anstatt um anderer Leute innere Erkenntnis, zunächst um seine eigene kümmern. Mit solcher Deutung aber werde man dem wahren Sinn der Worte Djiu-feng's nie gerecht. Dies meint auch Yüan-wu mit dem Ausdruck »Hammerköpfe ohne Öhr«.]

Der alte Chinese von Dschau-dschou, das ist einer von den Abgeschiedenen, die sich aus gar nichts etwas machen. Bist du leichtsinnig genug, ihm eine Frage vorzulegen, so hat er dir im nächsten Augenblick die Augen ausgewechselt. Kennt einer das, was dieser Mann im Innern in sich hat, dann wird er dessen Worte erst einmal ganz fein zerkauen, bevor er sie hinunterschluckt. Kennt er, was jener in sich hat, dagegen

nicht, so wird es ihm ergehen wie dem Unvorsichtigen, der eine Jujube blindlings verschlingt. [Die in Südasien heimische Jujube ist die Steinfrucht eines Kreuzdornstrauches, die im Munde zunächst gar keinen, bei längerem Kauen aber einen sehr feinen Geschmack gibt.]

Gesang

Im Kreis Dschen gedeihn die großen Rettichköpfe. –

Darnach richtet euch, ihr Mönche dieser Zeit!

Ihr wisst ja nur von alter Norm für unser Heute,

Blind für der Schneegans Weiß, des Raben schwarzes Kleid.

Gib acht, ein Dieb, ein Dieb!

Nahm Kuttenbruder an den Nüstern ins Geleit.

Zwischenbemerkungen zum Gesang

»Im Kreis Dschen gedeihn die großen Rettichköpfe.« - Das weiß man doch schon längst in aller Welt! - Nur davon keine Worte machen! - Aber wenn Hsüä-dou sie ein zweites Mal vorlegt, sind sie ein zweites Mal neu.

»Darnach richtet euch, ihr Mönche dieser Zeit!« - Wenn sie es nun aber doch nicht täten? [Dann tun sie gerade recht daran. Denn sich nach Dschau-dschou's Ausspruch von den Rettichköpfen im Kreis Dschen zu richten, ist ja nur dadurch möglich, dass man nach keinem

Vorbild eines andern fragt, sei er ein Nan-tjüan oder Dschau-dschou selber, sondern dass Rettich eben Rettich ist und Rübe Rübe, dass die Schneegans weiß bleibt und der Rabe schwarz.] - Wer wird auch mit solch müßigem Gerede etwas anzufangen wissen!

»Ihr wisst ja nur von alter Norm für unser Heute,« - Halb offen, halb verschlossen. - Menschen dieser Art gibt es wie Hanf- und Hirsekörner.

Die haben es schon früher nicht verstanden und verstehen es auch heute nicht.

»Blind für der Schneegans Weiß, des Raben schwarzes Kleid.« - Das ganze innere Getriebe dieser Welt verrät sich hier. - Langes ist nun einmal lang, Kurzes ist nun einmal kurz. - Hochgeschätzt und teuer sei uns, wer's begriffen hat! - Aber so scharf unterscheiden ist doch gar nicht nötig!

»Gib acht, ein Dieb, ein Dieb!« - Oho! - Du [Hsüä-dou] bist doch selbst nichts anderes! - Trägst ja selbst den hölzernen Kragen mit dem Urteilsspruch des Richters am Hals mit dir herum.

»Nahm Kuttenbrüder an den Nüstern ins Geleit.« - Er durchbohrt dir die Nasenwand [wie einem Stier und zieht den Strick hindurch, dass du jedem kleinsten Ruck nachgeben musst]! - Er reißt dich rundherum!

Erläuterung zum Gesang

»Im Kreis Dschen gedeihn die großen Rettichköpfe.« Nimmst du das nun her und nimmst es dir zur letzten höchsten Richtschnur, so bist du schon auf falschem Weg. Allerdings können die Alten, wenn sie einen an der Hand nehmen, um ihm auf die Höhe des Berges hinaufzuhelfen, Szenen, über welche die Zuschauer lachen, nicht vermeiden. Gerade das allgemeine Wissen davon, dass diese Worte eine letzte, höchste Richtschnur bezeichnen, kann sie daran hindern, den Punkt zu bemerken, in welchem diese letzte, höchste Richtschnur besteht.

Darum sagt Hsüä-dou: »Darnach richtet euch, ihr Mönche dieser Zeit! Ihr wisst ja nur von alter Norm für unser Heute, blind für der Schneegans Weiß, des Raben schwarzes Kleid.« Obwohl sie wissen, dass nicht nur die Alten, sondern ebenso auch Menschen von heute Antworten dieser Art geben, haben sie doch den Unterschied von Schwarz und Weiß noch nie richtig bemerkt. Darum will Hsüä-dou hier

sagen: Ihr müsstet eben gleich im Augenblick, in welchem Dschau-dschou's Funken sprühen und seine Blitze zucken, zwischen Schneegansweiß und Rabenschwarz den Unterschied bemerken. So erst würdet ihr verstehen, wie es gemeint ist. - Mit diesen Versen endet der Gesang auf den öffentlichen Aushang.

Aber Hsüä-dou lässt seinen Gedanken noch weiter den Lauf und wendet sich dem frischbewegten Leben zu. Er wendet sich nunmehr an dich und ruft: »Gib acht, ein Dieb, ein Dieb! Nahm Kuttenbrüder an den Nüstern ins Geleit. « - Diebe - das sind ebenso die Buddhas der drei Welten alle. Diebe - das sind auch die Patriarchen und die Meister von Geschlecht zu Geschlecht. Gar wohl verstehen sie sich auf die Diebeskunst, anderen im Handumdrehen die Augen auszuwechseln, ohne ihnen doch ein Haar zu krümmen. Nur einen Dschau-dschou lassen sie in Ruhe.

Sagt mir einmal: Woran liegt es denn, dass Dschau-dschou sich so gut auf dieses Diebshandwerk versteht? »Im Kreis Dschen gedeihn die großen Rettichköpfe.«

Erklärungen zum Text

Dschau-dschou's Begegnung mit Nan-tjüan

Zum drittenmal in unserer Sammlung tritt hier der greise Meister Dschau-dschou auf (vgl. die Kapitel 2 und 9). Ein Mönch kommt her und fragt ihn, ob es wahr sei, dass er den längst verstorbenen großen Meister Nan-tjüan noch persönlich gekannt habe. Um zu verstehen, was in dieser Frage alles liegt, müssen wir uns zunächst einmal die Zeitabstände vergegenwärtigen, welche dem Mönch dabei vorschweben.

Die große Zeit des chinesischen Zen war zwar schon durch den Sechsten Patriarchen, Hui-nëng, vorbereitet worden. Kraftvoll eingeleitet aber hat sie erst der Großmeister Ma durch die stattliche Anzahl bedeutender Männer, die aus seiner Schule hervorgegangen sind. Auch in der Sammlung Bi-yän-lu sind es nicht weniger als elf, die in den Beispielen auftreten, die größte Zahl von Schülern eines einzigen Meisters, die in unserem Buche vorkommt. Unter diesen ragen wiederum zwei besonders hervor: Bai-dschang, der Meister auf dem Reckenberg (vgl. Kap. 26) und, fünfundzwanzig Jahre jünger, der resolute Nan-tjüan oder Südquell, dem wir im nächsten Stück begegnen werden. Bei diesem ist der spätere Meister Dschau-dschou allerdings in die Schule gegangen, und zwar schon mit 18 Jahren um 795, und ist volle 40 Jahre lang bei ihm geblieben, bis 834 Nan-tjüan starb. Aber noch vergingen 23 Jahre, bis der treue Schüler endlich sich 857 in der Landstadt Dschau-dschou achtzigjährig niederließ. Längst war inzwischen eine neue Generation von Meistern herangewachsen. Unter Bai-dschang's Schülern hatten Huang-bo und We-schan nach bedeutender Wirksamkeit bereits das Zeitliche gesegnet, schon war 854 Huang-bo’s großer Schüler Lin-dji in der Kreisstadt Dschen-dschou (heute Dscheng-ding) aufgetreten. War dieser für die junge Generation ein Vater, so musste Nan-tjüan schon zu den Urgroßvätern zählen. Doch ist nicht einmal überliefert, zu welcher Zeit der junge Mönch bei Dschau-dschou eintrat. Dieser aber lehrte nach 858 noch beinahe vierzig Jahre, bis er 896 119jährig starb. So kann man sich wohl denken, dass der Greis für das

heranwachsende Geschlecht mehr und mehr zur mythischen Figur geworden ist und dass man ihm mit der Erwartung nahte, in ihm der ersten großen Zeit der Zen-Bewegung gewissermaßen leiblich zu begegnen.

In der Tat hat Dschau-dschou während seiner Jugend bei Ma's Schüler Nan-tjüan Entscheidendes erlebt (vgl. auch Kap. 2). Früh verwaist, hat er mit achtzehn Jahren seine heimatliche Provinz Schantung verlassen und ist südwärts nach Anhui gewandert, wo er in Tschi-dschou am Yangtsekiang mit jenem dreißig Jahre älteren Mönch zusammentraf, der eben im Begriff war, sich am Südquell- oder Nan-tjüan-schan eine Klause zu erbauen und eine Bruderschaft um sich zu sammeln. Dieser Nan-tjüan, so wird überliefert, fragte ihn, woher er komme. »Vom Kloster mit dem Glückverheißenden Bildnis«, erwiderte der Jüngling. Ei, fragte Nan-tjüan

weiter, was ist das für ein glückverheißendes Bildnis, das du dort gesehen hast? »Nichts besonders Glückverheißendes; nur ein liegender Tathâgata« (ein Bild vom Eingehen des Buddha Shâkyamuni aus dem irdischen Leben ins Nirvâna). Nan-tjüan hatte Freude an der frank und freien Art, wie dieser Jüngling redete und fragte weiter: Hast du denn irgendeinen Hausherrn, dem du zugehörst, oder wanderst du nur so von Ort zu Ort? »Ich bin ein junger Mönch, noch in der Probezeit, und habe einen Hausherrn, dem ich zugehöre.« Auf Nan-tjüan's Frage aber, wer denn dieser Hausherr sei, verneigte der Novize sich bedeutungsvoll, sprach dem Meister seine guten Wünsche aus und huldigte so diesem als dem Hausherrn, dessen Führung er sich künftig überlassen möchte. Nan-tjüan erkannte, wie es heißt, in ihm »ein Werkzeug«, nahm ihn in seine besondere Obhut und ließ ihn von da an regelmäßig zu sich ins Zimmer kommen.

Eines Tages stellte der Novize die für ihn entscheidende Frage: Was ist es um den WEG? Nan-tjüan sagte: Dein alltägliches Gemüt, das ist der WEG. Der Schüler forschte weiter: Kann man nach so etwas denn streben? Oder soll man das gar nicht? Nan-tjüan versetzte: Wenn du vorsätzlich danach strebst, so widerstrebst du ihm. Der Novize fragte: Wie kann ich aber ohne vorsätzliche Überlegung wissen, ob dieses oder jenes WEG ist oder nicht? Da sagte Nan-tjüan: Der WEG, der ist von Wissen und Nichtwissen unabhängig. Wissen ist nur Selbsttäuschung, Nichtwissen ist nur Mangel an Kenntnisnahme. Wo man den WEG, an dem nichts zu bezweifeln ist, wirklich erreicht hat, da ist man leer und ledig, wie in der offenen Weite des ungeheuren leeren Raums, und fragt nicht mehr nach Ja und Nein. Diese Worte schlugen bei dem Schüler ein; ihr Sinn war ihm mit einem Male klar, und er ging fort, um auf dem Sung-schan, dem einstigen Aufenthalt des Patriarchen Bodhidharma, sein Mönchsgelübde abzulegen. Dann kehrte er zu Nan-tjüan zurück und lebte nun erst recht mit ihm jahrzehntelang in inniger Gemeinschaft.

Wieviel darüber Jahre hingegangen sind, bis der Mönch im Beispiel den alten Meister in Dschau-dschou besuchte, wird uns nicht gesagt, aber mindestens sind es dreiundzwanzig; es können aber ebenso auch dreiundvierzig oder dreiundfünfzig sein. Auf jeden Fall ist für den jungen Gast der greise Dschau-dschou der einzige lebende Zeuge einer längst vergangenen Zeit. Und diese Zeit sieht er in einen Glorienschein gehüllt, die Glorie jener großen Meister aus der Schule

Ma's. Auf sie geht sein Verlangen, seine Sehnsucht; mit ihr verglichen, dünkt die Gegenwart ihm leer und schal. Nun hat er das unwahrscheinliche Glück, noch einem Meister zu begegnen, der diese Zeit der ersten großen Geistesfülle selbst erlebt hat. Man stelle sich die Spannung vor, in der er vor ihn tritt. Er wagt es gar nicht, so direkt zu fragen. Er tut, als wolle er nur wissen, ob es wahr sei, dass Dschau-dschou noch den großen Nan-tjüan gekannt habe und verrät gerade damit seine stille Schwärmerei.

Den alten Dschau-dschou aber kennen wir bereits in seiner nüchternen,

hausbackenen Ruhe, einer Ruhe freilich, die aus letzter Tiefe kommt. Kaum auf einen Meister passt so, wie auf ihn, das oft berufene Bild des klaren Spiegels auf dem Ständer, der in sich selber leer und ohne Bilder doch alle Bilder klar in Farbe und Konturen aufnimmt. Er könnte allerdings dem sehnsüchtigen Bewunderer der alten Zeit gar viel erzählen, und das gerade von dem großen Nan-tjüan. Ist er doch selbst des Nan-tjüan Sohn im Geiste, selbst ein zweiter Nan-tjüan, nur in verwandelter Gestalt. Bedenkt man es recht, so rührt die Frage jenes jungen Mannes an dieses alten Meisters eigenes Innerstes. Sie reicht, genau besehen, auch über das Persönliche, Individuelle weit hinaus. »Sind nun die Elemente nicht aus dem Komplex zu trennen, was ist dann an dem ganzen Wicht original zu nennen?« Oder, auf das Zen übertragen: Wie reimt sich die so unbedingt behauptete Selbständigkeit und Ursprünglichkeit des angeborenen Wesens mit der ebenso unbedingt geforderten geistigen Gemeinschaft, mit der Übermittlung von Geist zu Geist? Es war, wenn man es überlegt, auch für den Meister keine leichte Frage; sie war voller Dornen und bedurfte großer Vorsicht, wenigstens bei Menschen unserer Art, die immer noch in Überlegungen befangen sind. Der alte Dschau-dschou aber hatte diese Künste längst schon hinter sich gelassen. Ihm war von vornherein das Ganze völlig klar, da brauchte es im einzelnen kein langes Suchen, ob der Weg nach links wohl besser sei als der nach rechts. Er hatte seine Antwort für den jungen Mann sofort bereit. Und sie war so, dass dieser sich daran halten konnte.

Die Rettiche von Dschau-dschou

Die Landschaft Dschau-dschou, unter deren Namen der greise Meister berühmt geworden ist, gehörte in der Tang-Zeit zu Dschen-dschou, d. h. zu dem Verwaltungskreise Dschen, dessen gleichnamige Kreisstadt heute Dscheng-ding (in manchen Atlanten Cheng-ting-fu) heißt, etwa 250 km südwestlich von Peking gelegen ist und heute eine nicht unbedeutende Station an der großen Bahnlinie von Peking nach Wu-han (Han-kou) und Kanton bildet. In diesem Dschen-dschou hatte sich 854 der um eine Generation jüngere große Meister Lin-dji

niedergelassen, vier Jahre, bevor Dschau-dschou in der gleichnamigen Landstadt auftrat, ist aber schon 867 gestorben, während Dschau-dschou dann noch dreißig Jahre weiterlebte. Dieser Kreis bildet also einen Teil der großen nordchinesischen Tiefebene am Rand des westlichen Gebirgswalls, der die Provinz Hope von Schansi trennt, und wurde noch bis zum Jahr 1194 von dem mächtigen und für das Umland gefährlichen Stromlauf des Huang-ho berührt, so dass der ganze Ackerboden aus fruchtbarstem Schwemmland bestand. Die mächtigen Rettichköpfe, die er noch heute hervorbringt, waren schon damals als Spezialprodukt des Kreises Dschen-dschou allgemein gerühmt.

Es zeigt den alten Chinesen Dschau-dschou, wie er leibt und lebt, dass

er, um diesen Mönch aus seiner hochgespannten Wißbegier zu lösen, nicht weiter und nicht höher greift als zu den riesigen Rettichköpfen, die jetzt vielleicht gerade aus dem Ackerland gezogen, im Bach gewaschen und zu Markt getragen werden. Was alles aber darin liegt, das hat gewiss niemand so rasch und gut verstanden wie eben dieser Mönch. Es ausdeuten zu wollen, wäre ungeschickt, denn es ist unerschöpflich. Auch Yüan-wu hütet sich davor. Deutlich ist nur seine Warnung, in der Erklärung nicht zu nieder und zu nah zu greifen, und zwar einfach deshalb, weil es Dschau-dschou ist, der hier auf Rettiche hinweist. Am nächsten kommt dem Geist des Alten wie gewöhnlich Hsüä-dou mit seinen Versen. Er hebt den Punkt heraus, den Dschau-dschou an dem Frager reffen wollte, die Befangenheit in der Bewunderung der Alten, weil sie den Suchenden von seinem Eigensten nur ablenkt.

Einunddreißigstes Beispiel

Ma-yü umkreist den Zen-Sitz mit dem Klingstab

Hinweis

Setzt man das Bewusstsein in Bewegung, so erscheinen Formen. Nimmt man sie wahr, so bildet sich Eis. Hütet man sich aber etwa vor Bewegung und vor Wahrnehmung, entgeht man doch nicht der Gefahr, ins Fuchsloch zu geraten.

Ist der Blick jedoch einmal ganz durchgedrungen, hat der Glaube seinen Gegenstand erreicht, so dass auch nicht ein Fädchen mehr das Auge hindert, dann geht es einem wie dem Drachen, der sein Element im Wasser findet, wie dem Tiger, wenn er seinen Hang erklettert. Lässt du los, so strahlt dir schon ein Ziegelscherben Licht aus; hältst du fest, siehst du selbst lauteres Gold verblassen.

Die öffentlichen Aushänge der Alten sind von Umschweifen noch nicht frei. Saget mir einmal: In welcher Richtung liegt denn das, wovon sie handeln? Versuchen wir's mit einem Beispiel! Sehet her!

Das Beispiel

Wir legen vor:

Ma-yüÜ, den Klingstab in der Hand, kam zu Dschang-djing. Er umkreiste dessen Zen-Sitz in drei Gängen, schüttelte den Klingstab, dass die Ringe klirrten, stieß ihn auf den Boden, reckte sich in seiner ganzen Länge und stand vor ihm da.

Dschang-djing sagte: Ja, ja, so ist's recht.

(Hsüä-dou hat hier zu bemerken: Falsch!)

Ma-yü kam dann auch zu Nan-tjüan. Er umkreiste dessen Zen-Sitz in drei Gängen, schüttelte den Klingstab, dass die Ringe klirrten, stieß ihn auf den Boden, reckte sich in seiner ganzen Länge und stand vor ihm da.

Nan-tjüan sagte: Nein, so ist es nichts.

(Hsüä-dou hat hier zu bemerken: Falsch!)

Ma-yü sagte daraufhin: Dschang-djing hat zu nur gesagt, so sei es recht. Warum sagt der Ehrwürdige nein dazu? Nan-tjüan erwiderte: Dschang-djing, der hat recht; nur du hast unrecht. Das sind Drehungen der Windeskräfte, die zuletzt in nichts vergehen.

Zwischenbemerkungen zum Beispiel

»Ma-yü, den Klingstab in der Hand, kam zu Dschang-djing. Er umkreiste dessen Zen-Sitz in drei Gängen, schüttelte den Klingstab, dass die Ringe klirrten, stieß ihn auf den Boden, reckte sich in seiner ganzen Länge und stand vor ihm da.« - Ganz im Stil der Tsau-Schlucht, wie aus der Gußform herausgesprungen. [In der Tsau-Schlucht, Tsau-tji, war der Sitz des Sechsten Patriarchen Hui-nëng. Dort hat sich drei Generationen früher, wie Yüan-wu in der Erläuterung berichtet, schon ganz Ähnliches begeben.] - Das jagt geradezu dem Himmel Schrecken ein und bringt die Erde zum Erbeben.

»Dschang-djing sagte: Ja, ja, so ist's recht.« - Er wäscht einen Erdklumpen im Schmutzwasser. - Er lügt uns andern allen etwas vor. - Was meint er denn mit seiner Antwort? - Ein Eselspflock!

»Hsüä-dou hat hier zu bemerken: Falsch.« - Solch ein Urteil [wie Dschang-djing's Ja] darf man nicht durchlassen. - Es fehlt aber noch etwas.

»Ma-yü kam dann auch zu Nan-tjüan. Er umkreiste dessen Zen-Sitz in drei Gängen, schüttelte den Klingstab, dass die Ringe klirrten, stieß ihn auf den Boden, reckte sich in seiner ganzen Länge und stand vor ihm da.« - Er wäscht noch immer seinen Erdklumpen in Schmutzwasser. - Er spielt dasselbe Spiel ein zweites Mal! [D. h. besinnt euch, ob es genau dasselbe ist, wie beim erstenmal!] - Die Krabbe kommt, soviel sie Sprünge macht, aus ihrem Scheffel nicht heraus.

»Nan-tjüan sagte: Nein, so ist es nichts.« - Warum lässt er [Ma-yü] das sich nicht gesagt sein? - Er [Nan-tjüan] schlägt ihn tot und zuckt nicht mit der Wimper. - Was meint er denn mit seiner Antwort?

»Hsüä-dou hat hier zu bemerken: Falsch!« - Solch ein Urteil [wie Nan-tjüan's Nein] darf man nicht durchlassen. -

»Ma-yü sagte daraufhin: Dschang-djing hat zu mir gesagt, so sei es recht. Warum sagt der Ehrwürdige nein dazu?« - Wo ist denn da der Hausherr? - Dieser Chinese nimmt die Leute von jeher bei der Zunge.

- Es ist bei ihm alles leck und locker geworden.

»Nan-tjüan erwiderte: Dschang-djing, der hat recht; nur du hast unrecht.« - Ausgezeichnet! Wer einen andern totschlägt, muss auch Blut sehen. Wer einem andern helfen will, der muss auch durchgreifen. - Er verleitet aber doch viele zu Missverständnissen.

»Das sind Drehungen der Windeskräfte**1**, die zuletzt in nichts vergehen. « - Wie nicht anders zu erwarten, ist er ihm ins Netz gegangen. - Aber [wenn der Leib sich auflöst] was wird dann aus ihm selbst? [Rückerinnerung an Tai-sui's feurige Lohe, Kap. 29!]

Erläuterung des Beispiels

Wenn die Alten auf der Wanderschaft von einer Klosterwaldung zu der andern zogen, so war ihr Sinn schnurstracks auf dies und auf nichts anderes

gerichtet. Sie wollten nur, wohin sie kamen, sich den würdigen Meister auf dem Sessel mit der krummen Lehne oder auf dem Lehrstuhl scharf ansehen, ob er Augen habe oder keine. Stimmten sie beim ersten Wort mit ihm zusammen, blieben sie. Wenn es beim ersten Wort nicht stimmte, gingen sie ihres Wegs.

Seht her, wie dieser Ma-yü hier zu Dschang-djing kommt! Er macht um dessen Sitz dreimal die Runde, schüttelt seinen Klingstab, stößt ihn auf den Boden, reckt sich in seiner ganzen Länge und steht vor ihm da. Dschang-djing sagt: ja, ja, so ist es recht! Ein Säbel, um zu töten, ein Degen zum Lebendigmachen, das muss der Meister, der in dem, was eines Mannes Eigentliches ist, Bescheid weiß, sein. Hsüä-dou aber sagt nun dazu: Falsch! Das läuft [logisch betrachtet] auf ein zweiseitiges Verhältnis [auf die Alternative richtig oder falsch] hinaus. Wenn du es aber in diesem Sinne eines zweiseitigen Verhältnisses verstehst, dann bist du nicht imstande, das, was Hsüä-dou meint, zu sehen. Ma-yü, heißt es, »reckte sich in seiner ganzen Länge und stand vor Dschang-djing da.« Sagt mir doch einmal: Was hatte er dabei im Sinn? Und was hat Hsüä-dou im Sinn, wenn er im Gegensatz [zu Dschang-djing] sagt: Falsch? Wo steckt denn da der Fehler? Und wenn Dschang-djing ja sagt, was ist daran richtig? [Ein anderer Text hat umgekehrt den Wortlaut: Was ist daran falsch? Wir möchten, wie auch andere Erklärer, diesem letzteren Text den Vorzug geben.] Hsüä-dou gleicht hier einem Mann, der [weder Ankläger noch Richter] einfach dasitzt und den ganzen Urteilsspruch abliest [wozu er seine eigenen Glossen macht. Mit andern Worten: Hsüä-dou ist bei den Begegnungen Ma-yü's nicht selbst beteiligt; er betrachtet sie von einem höheren Standort].

Mit dem Sprüchlein: »Ja, ja, so ist's recht« in seiner Tasche geht Ma-yü nun weiter, um sich Nan-tjüan vorzustellen. Und abermals umkreist er dreimal dessen Sitz, schüttelt seinen Klingstab, stößt ihn auf den Boden, reckt sich in die Höhe und steht vor ihm da. Nan-tjüan sagt ihm: Nein, so ist es nichts. Ein Säbel, um zu töten, ein Degen zum Lebendigmachen, das muss der Meister, der in dem, was eines Menschen Eigentliches ist, Bescheid weiß, sein.

Hsüä-dou aber sagt nun dazu: Falsch! Dschang-djing hatte gesagt: Ja, ja, so ist es recht. Nan-tjüan sagte: Nein, so ist es nichts. Ist nun dieses Urteil Hsüä-dou's hier dasselbe wie zuvor, oder etwas anderes?

Beim vorigen Mal lautete der Bescheid: Ja, ja, recht so ! Wieso war das falsch? Diesmal lautet der Bescheid: Nein, so ist es nichts! Wieso ist nun das auch wieder falsch? Streicht er [Ma-yü] sich den Gewinn aus Dschang-djing's Sprüchlein ein [d. h. nimmt er das einfach für bare Münze], so wird er nicht damit fertig, sein Heil zu schaffen. Streicht er sich aber

den Gewinn aus Nan-tjüan's Sprüchlein ein, so kann er für die Patriarchen und die Buddhas Meister werden. Aber so wahr das auch ist, so muss doch auf jeden Fall ein Kuttenbruder ganz von sich aus es bejahen können, dann erst wird es ihm zuteil. Kehre dich grundsätzlich davon ab, Reden aus dem Munde anderer Leute anzunehmen.

Wenn schon die Frage [die Ma-yü mit seinem bedeutungsvollen Auftreten stellt] in beiden Fällen von derselben Art ist, warum antwortet ihm dann doch der eine mit Ja, der andere mit Nein? Ein erfahrener, geübter Zen-Mann, der zur großen Freiheit durchgedrungen ist, der muss freilich auch sein eigenes Leben ganz für sich besonders haben [er bleibt von dem Widerstreit, in den Ma-yü geraten ist, unberührt]. Wenn sich einer dagegen die inneren und äußeren Umstände dieser beiden Begegnungen nicht aus dem Sinn schlagen kann, so wird er unvermeidlich im Gegensatz jener zwei Behauptungen festsitzen.

Wer die Meister alter und neuer Zeit mit hellem Blick beurteilen will, so dass er damit jedermann im Reich zum Schweigen bringen kann, der muss die beiden »Falsch!« von Hsüä-dou recht verstehen lernen, dann erst wird er es erreichen. Auch nachher, wenn wir zu dem Gesang des Hsüä-dou kommen, wird sich zeigen, dass er wiederum nur diese beiden »Falsch!« behandelt. Denn ihm ist nur darum zu tun, den lebendig springenden Punkt in der Geschichte aufzuweisen. Was ein Kerl mit Blut unter der Haut ist, der wird schon von selbst nicht in den Fehler fallen, die Erklärung dieser Vorgänge im Wortlaut der geführten Reden zu suchen und sich über Eselspflöcke seine Theorien zu machen.

Es gibt Leute, welche sagen, Hsüä-dou spreche seine beiden Urteile »Falsch!« in Vertretung [bzw. zur Verteidigung] Ma-yü's. Was hätte das mit der Sache zu tun! Sie merken durchaus nicht, dass diese Alten mit ihren Zwischenbemerkungen gerade den Zweck verfolgen, [derartigen Erklärungen] den nötigen Sperrbalken vorzuschieben und [verstandesmäßigen Überlegungen dieser Art] den Zugang abzuschneiden. Wie der eine [mit der Antwort »Ja, ja, recht so«] recht hat, so hat auch der andere recht [mit seinem: »Nein, so ist es nichts«]. Letzten Endes handelt es sich überhaupt nicht um diese beiden Urteile. [Dschang-djing, will Yüan-wu sagen, ist stark im »Loslassen«, im Freigeben, und tut recht daran. Nan-tjüan umgekehrt »hält fest« und bindet, und tut auch daran recht. Falsch wird beider

Urteil nur für den, der, wie Ma-yü, erst am einen, dann am andern Urteil hängen bleibt, sich aus beiden »Eselspflöcke« macht. In den Worten solcher Meister enthält jedes Ja zugleich sein Nein, jedes Nein zugleich sein Ja. Sie führen das Schwert, das tötet und lebendig macht.]

Dsi-tjing, der Sutrenbibliothekar [ein älterer Freund Yüan-wu's] sagt: Dass der eine Ma-yü's Rundgang um den Zen-Sitz gutheißt und der andere nicht, ist beides falsch. [Keines der beiden Urteile spricht die ganze Wahrheit aus; Hsüä-dou hat also recht mit seinen beiden »falsch!«.] Aber der Kernpunkt [den Hsüä-dou eigentlich im Auge hat] liegt auch darin nicht.

Seht einmal her! Yung-djia kam nach der Tsau-Schlucht, um den Sechsten Patriarchen zu besuchen. Er umkreiste dessen Zen-Sitz in drei Gängen, schüttelte den Klingstab, dass die Ringe klirrten, stieß ihn auf den Boden, reckte sich in seiner ganzen Länge und stand vor ihm da. Der Patriarch redete ihn an: Da, ein Shramana mit den dreitausend Zeichen strenger Würde, mit den achtzigtausend peinlich feinen Regeln! Großer Tugendheld! Woher kommt Ihr denn, dass Ihr solch mächtige Selbstherrlichkeit entwickelt? - Weshalb sagt denn der Sechste Patriarch, Yung-djia entwickle eine mächtige Selbstherrlichkeit? Warum sagt er weder ja, so sei es recht, noch auch nein, so sei es nichts? Ja und Nein, richtig und verkehrt sind eben alles Eselspflöcke. Nur Hsüä-dou bringt es fertig, zweimal »falsch« zu sagen; und damit ist er immerhin [dem Wahren] ein klein wenig gerecht geworden.

Nun wirft Ma-yü ein: Dschang-djing hat zu mir gesagt, so sei es recht. Warum sagt der Ehrwürdige nein dazu, Dieser alte Chinese schont nicht, wie er sollte, seine Augenbrauen [die, nach der vom achten Beispiel her bekannten Redensart, von unnötigem Gerede ausfallen.] Er ist nicht wenig leck und locker.

Nan-tjüan erwidert ihm: Dschang-djing hat recht; nur du hast unrecht. Von diesem Nan-tjüan kam man sagen: Hasen erschaut, Falken los!

Dsi-tjing, der Sutrenbibliothekar, bemerkt dazu: Nan-tjüan lässt es gänzlich an Zurückhaltung fehlen. Anstatt sich mit seinem Urteil »nein, so ist es nichts« zufriedenzugeben, holt er ihm seinen Fehler noch hervor und sagt: Das sind Drehungen der Windeskräfte, die zuletzt in nichts vergehen.

Im Pratyekabuddha-Sûtra [welches übrigens schon kurz nach Yüan-wu's Zeit als eine chinesische Fälschung, welcher kein indisches Original zugrunde liegt, erkannt worden ist] heißt es: »Dieser unser Leib setzt sich aus den »Vier Großen« [den vier Elementen] zusammen. Was wir Haare, Nägel, Zähne, Haut, Fleisch, Knochen, Hirn, Mark und Schmutzfarbenes nennen, ist letzten Endes alles Erde. Speichel, Tränen, Eiter, Blut ist alles auf Wasser, Wärme auf Feuer, Bewegung und Drehung aber auf Wind zurückzuführen. Trennen sich die Vier Großen voneinander, wo ist dann dieser fälschlich vorgetäuschte Leib?« Wenn also dieser Ma-yü mit dem Klingstab um

den Zen-Sitz herumgeht, so sind das eben Drehungen der Windeskräfte, die zuletzt in nichts vergehen.

Sagt mir einmal: Wo ist da letzten Endes noch so etwas wie Erschließung des auf uns gekommenen Erbgutes von Herz und Geist? [Entzieht nicht Nan-tjüan mit solch materialistischer Behauptung der Weitergabe des Zen von Geist zu Geist den Boden?] An dieser Stelle muss einer schon ein Kerl sein, der Eisenerz zu schmelzen fähig ist; dann erst wird er es begreifen. [Wahrscheinlich denkt Yüan-wu dabei an den Inhalt des 29. Beispiels, das von Da-sui's feuriger Lohe handelt.]

Seht euch einmal den hochgelehrten Dschang Dscho an, wie er zu Hsi-tang kam, ihn zu befragen!

Dschang Dscho fragte Hsi-tang: Was ist es um die große Erde mit Bergen und Gewässern? Ist sie oder ist sie nicht? Und alle Buddhas der drei Welten, sind sie oder sind sie nicht? Hsi-tang erwiderte: Sie sind. Dschang Dscho, der Hochgelehrte, sagte: Falsch! Hsi-tang fragte zurück. Welchen Meister hat mein Senior denn bisher aufgesucht? Dschang Dscho berichtete: Ich war bei dem ehrwürdigen Djing-schan. Der hatte auf alle Fragen, welche ich ihm stellen mochte, stets die eine Antwort: Gibt es nicht. Hsi-tang fragte weiter: Wieviel Angehörige hat denn der Herr Senior? Dschang Dscho erwiderte: Eine schlichte Frau [wörtlich: eine Frau vom Hinterwalde] und zwei einfältige Dickköpfe. Hsi-tang fragte weiter: Und wieviel Angehörige hat Djing-schan? Dschang Dscho versetzte: Djing-schan ist ein Buddha nach der Art der Alten; Ehrwürdiger, es wäre doch wohl besser, ihn nicht zu beschimpfen. Da sagte Hsi-tang: Wartet doch, mein Senior, erst die Zeit ab, bis Ihr Djing-schan ähnlich seid; und dann sagt ruhig in allen Fällen: Gibt es nicht. Dschang Dscho neigte nur sein Haupt und damit war die Unterredung aus. So ist jeder tüchtige Lehrer unseres Glaubens von dem Drang beseelt, den Menschen ihren Leim zu lösen, ihre Fesseln abzunehmen, Nägel auszuziehen, Pflöcke auszureißen. Sie können nicht nur auf der einen Seite Wache stehen; sie schwenken um nach links und drehen sich nach rechts, sie schwenken um nach rechts und drehen sich nach links.

Seht doch einfach einmal an, wie Yang-schan einst zu Dschung-i kam, um ihm für die Abnahme seines Bhikshu-Gelübdes und die Aufnahme in den Mönchsstand zu danken!

Dschung-i, auf dem Zen-Stuhl sitzend, sah Yang-schan kommen, klatschte in die Hände und rief: Eia, eia ! Alsbald trat Yang-schan auf Dschung-i's linke, dann auf seine rechte Seite, dann auch in die Mitte. Nun erst sprach er die Dankesformel, erfüllte das vorgeschriebene Zeremoniell, trat zurück und blieb im Hintergrund stehen. Dschung-i fragte ihn: Woher hast du diesen Samâdhi [diese in der Versenkung erworbene Geste]? Yang-schan erwiderte: Das habe ich mir vom Siegelabdruck in der Tsau-Schlucht abgezogen und mitgenommen. Dschung-i fragte weiter: Und wer ist dann derjenige, dem der Meister in der Tsau-Schlucht [Hui-nĕng, der Sechste Patriarch] mit eben diesem besonderen Samâdhi einst die helfende Hand geboten hat? Yang-schan erwiderte: Damit bot er die Hand jenem »Erwachten einer Übernachtung« [nämlich Yung-djia]. Dann richtete umgekehrt Yang-

schan an Dschung-i die Frage: Und woher habt Ihr, Ehrwürdiger, diesen Samâdhi? Ich, erwiderte Dschung-i [ganz bescheiden] habe ihn von meinem Meister, dem Patriarchen Ma. - Wie sollte einer, der so redet [wie der junge Yang-schan], nicht ein Kerl sein, der, wenn er eine Ecke des Vierecks gesehen hat, nicht auch die drei andern sich klar gemacht haben will und, wenn er die Hauptsache begriffen hat, nicht auch noch den Nebensachen nachläuft?

Lung-ya sagte bei der Unterweisung seiner Hörer: Merkt euch folgendes! Wer den Meister aufsucht, um bei ihm zu lernen, der muss dahin

kommen, dass er durch die Patriarchen und den Buddha durch ist; dann erst wird er es erlangen. Der Ehrwürdige Liang-djiä vom Grottenberg [Dung-schan] hat gesagt: »Erst derjenige, der Wort und Lehre der Patriarchen und des Buddha mit den Augen eines geschworenen Feindes ansieht, hat die richtige Art, zu lernen und zu üben [d. h. es darf ihm keine Ruhe lassen, bis er diese Männer überwunden und ihnen ihren ganzen reichen Besitz entrissen hat]. Wer es nicht dahin bringt, durch sie hindurchzudringen, der wird von ihnen irregeführt.« Nun war da ein Mönch, der fragte: Sollten denn die Patriarchen und der Buddha wirklich andere Menschen irreführen wollen? Lung-ya erwiderte: Sage du mir, ob wohl Strom und See [der gewaltige Yangtse-Strom und der Dung-ting-See, dessen Becken jeden Sommer vom Hochwasser der Ströme in zehnfacher Ausdehnung des Bodensees überflutet ist] den Willen haben, Wanderern den Weg zu sperren! Dann fuhr er fort: Strom und See haben freilich nicht die Absicht, den Menschen Hindernisse in den Weg zu legen. Aber da die Zeitgenossen über sie nun einmal nicht wegkönnen, so betrachten sie Strom und See eben als Hindernisse. Man kann also nicht sagen, Strom und See hinderten die Menschen nicht. Auch die Patriarchen und der Buddha haben natürlich nicht den Willen, Menschen irrezuführen. Aber da die Zeitgenossen nun einmal nicht imstande sind, durch sie hindurchzudringen, so betrachten sie dieselben eben doch als Irreführer oder Betrüger. Man kann also auch nicht sagen, die Patriarchen und der Buddha führen die Menschen nicht irre. Wenn es dagegen einem gelingt, durch die Patriarchen und den Buddha durchzudringen, dann ist dieser Mensch damit über die Patriarchen und den Buddha hinausgelangt. Dazu muss er aber auch den Sinn und Willen der Patriarchen und des Buddha in sich selbst verkörpert haben. Dann erst wird er jenen auf das, was droben ist, gerichteten Alten gleich sein. Wem es nicht gelingt, hindurchzudringen, dem wird bei aller Beschäftigung mit Buddha, bei allem Lernen von den Patriarchen bis in Ewigkeit nicht die Stunde des Erreichens schlagen. Der Mönch aber fragte wieder: Wie kann man es vermeiden, von Buddha und den Patriarchen irregeführt zu werden? Lung-ya erwiderte: Das musst du hier auf dieser Stelle selbst begreifen. An diesem Punkt hilft dir nichts anderes als das. Nur so kannst du es erlangen.

Warum dies alles? Weil, wer andern helfen will, sie dazu bringen muss, hindurchzudringen. Weil, wer einen Menschen töten will,

imstande sein muss, Blut zu sehen. Von diesem Schlag sind Nan-tjüan und Hsüä-dou. Darum nimmt denn auch der letztere den Faden auf und spinnt ihn im Gesange aus.

Gesang

Dieses ist falsch, und falsch ist auch das.

Davon lass mir die Hände, lass!

Bis des Meeres Schwall sich legt,

Bis der Ströme Flut verebbt.

Altes Werkstück, hoch von Sinn,

Ringe: Tore zwölf,

Tore hin, wo alles leer,

wüste, still und stumm.

Keine Wüstenei!

Ärzte, tut euch nach Arznei

für Gesundheit um!

Zwischenbemerkungen zum Gesang

»Dieses ist falsch, und falsch ist auch das.« - Schone er seine Augenbrauen! [Überflüssiges Gerede, die schon im Beispiel eingefügten Bemerkungen hier zu wiederholen!] - Er handelt auf höheren Befehl. - »Über dem Himmel und unter dem Himmel ich allein erhaben.«

»Davon lass mir die Hände, lass!« - Zwei Hammerköpfe ohne Öhr! - Sie hebt auch der Bodhisattva des Erbarmens**2** mit all seinen tausend

Händen nicht auf. - Falls du, Herr Meister, etwa nach den Hammerköpfen greifen solltest, gebe ich dir dreißig Hiebe zu kosten.

»Bis des Meeres Schwall sich legt,« - Dann wagt kein Meer mehr, sich zu rühren. - Dann weht von Haus zu Haus in Ost und West, in Süd und Nord der eine gleiche Hauch der Stille. - Aber neuerdings regnet es wieder viel und die Gewässer schwellen an. [Die alteingesessenen Gefühlsansichten werden wieder laut. Man muss beständig auf der Hut sein.]

»Bis der Ströme Flut verebbt.« - Die reine splitternackte Blöße, rötlich und frisch besprengt! - Dann hast du mit einem Mal im Hause Ruh und Frieden. - Dann ist das Gelbe Meer geläutert, des Gelben Stromes Wasser klar.

»Altes Werkstück, hoch von Sinn, Ringe: Tore zwölf.« - Was ist denn das? [Überraschende Wendung! Aber im Grunde redet der Dichter nur weiter von der Stille des Nirvâna.] - Der Stock da hat doch keine Augen! [Was soll da »hoch von Sinn«?] - Dass mir nur keiner seinen Haushaltsplan auf diesen Stock setzt!

»Tore hin, wo alles leer, wüste, still und stumm.« - Da gibt es nicht ein einziges Ding mehr! - Da bist du um dein ganzes Alltagsleben betrogen. - Spähst du hindurch, so wirst du blind.

»Keine Wüstenei!« - Hab mir's doch gedacht! - Gut, dass er noch den

Rang zur Wendung findet. - Aber ihr seid inzwischen wohl schon blind geworden? - Dann setzt es aber Hiebe!

»Ärzte, tut euch nach Arznei für Gesundheit um!« - Aber wer einmal gestorben ist, kommt doch nicht wieder zum Leben! - Was hat es denn für einen Zweck, zwölf Stunden lang verschlafen hin zu dösen? [Gestalten, welche dieser Schilderung entsprechen, kann man in buddhistischen Ländern allerdings gelegentlich begegnen.] - Was fischt ihr da am Himmel hin und her und sucht die Erde ab? [Ein Bild der Verstiegenheit im Leeren.]

Erläuterung des Gesangs

Dieser Gesang hier erinnert an den öffentlichen Aushang von der Begegnung Dö-schan's mit We-schan [im 4. Beispiel]; dem ist er ähnlich. Erst versieht Hsüä-dou das Beispiel selbst mit zwei entscheidenden Bemerkungen, und nachher reiht er dieselben im Gesang an einem Strange auf.

»Dieses ist falsch, und falsch ist auch das. Davon lass mir die Hände, lass!« Er will sagen: Wenn ich dieses [nämlich die Antwort Dschang-djing's, mit der er Ma-yü lobte] als falsch beurteile und dann jenes [nämlich Nan-tjüan‘s Antwort, mit der er Ma-yü tadelte] ebenfalls falsch nenne, so verwahre ich mich streng dagegen, dass mir einer diese beiden Urteile antastet. Wer sie antastet, handelt mir zuwider. Diese beiden Urteile müssen unter allen Umständen stehen bleiben, wie sie sind.

Dann geschieht es auf der Stelle, dass »des Meeres Schwall sich legt und der Ströme Flut verebbt«. Unheimlich, dieser reine Wind, diese Mondeshelle! Wenn du dich unter diese beiden Urteile »falsch« ehrlich stellst und sie verstehen lernst, gibt es für dich auch nicht die kleinste Sache mehr. Dann sind die Berge eben Berge, dann ist Wasser Wasser; dann ist lang von selber lang und kurz von selber kurz [und darin liegt nach chinesischem Sprachgebrauche auch, dass ein

Vorzug Vorzug ist und Nachteil Nachteil]. Dann gibt es in fünf Tagen einmal Wind und in zehn Tagen einmal Regen. Das meint Hsüä-dou mit den Worten: »Bis des Meeres Schwall sich legt, bis der Ströme Flut verebbt.«

In der zweiten Strophe des Gesangs kommt er darauf, wie Ma-yü seinen Klingstab in der Hand hält, und sagt: »Altes Werkstück, hoch von Sinn, Ringe: Tore zwölf,« ... Wenn einer jene beiden Urteile »falsch!« richtig begriffen hat, dann wird er über diesem Wanderstab ein Licht leuchten sehen. Das »alte Werkstück« als solches hat er dann nicht weiter nötig. Einer der Alten [nämlich Fën-yang Schan-dschau, japanisch Fun-yô Zen-shô, drei Generationen nach Lin-dji und fünf vor Yüan-wu, vgl. S. 14 f.] hat gesagt: Wer den Sinn des Wanderstabs erfasst hat, der hat das

Studium und die Übung seines Lebens absolviert. Und ein anderer [nämlich Yung-djia, japanisch Yô-ka, in seinem »Gesang vom Erleben der Wahrheit«, S. 39, 200] sagt:

Die Almosenschale, die Drachen gebannt,

der Stab, der Tiger versöhnt,

Der beiden Bügel metallene Ringe

mit hellem, kräftigem Klang:

»Sie sind nicht Zeichen und Schaustück nur,

nicht sinnlos, ohne Gestalt:

Von des Tathâgata eigenem Stab,

dem edlen, rühren sie her.«

Das also ist die Gattung, zu der diese Sachen gehören. Wenn einer bis dahin gelangt ist, dann mag er alle Dinge siebenmal umstoßen und achtmal auf den Kopf stellen, er ist zu jeder Zeit sein eigener Herr. Ihn führen alle »Tore hin, wo alles leer, wüste, still und stumm«. So viele es auch der Tore und der Wege sind, sie führen alle in das Leere, wo alles wüste ist und still und stumm.

Doch an dieser Stelle besinnt sich Hsüä-dou plötzlich darauf, dass er leck und locker geworden ist [dass er sich über die verborgene Richtung überwärts etwas zu freigebig ausgelassen hat und die Hörer Gefahr laufen, dort in der Höhe hängen zu bleiben] und tut dir den Gefallen, das wieder zu zerschlagen. So sehr er auch mit seinen Worten recht gehabt hat, so liegt darin doch auch wieder, dass dieses Leere, Wüste »keine Wüstenei« ist. Auch ein Meister, auch ein Seelenarzt, der sich auf seine Kunst versteht, muss doch selbst dann, wenn er sich frei von Krankheit weiß, erst einmal nach einer [für ihn passenden] Arznei suchen Und ein wenig davon einnehmen. Dann erst wird er es erlangen.

Erklärungen zum Text

Yüan-wu's Hinweis

»Setzt man das Bewusstsein in Bewegung, so erscheinen Formen. Nimmt man sie wahr, so bildet sich Eis.« - Dies ist ein Satz aus einer kleinen Sammlung hinterlassener Schriften des frühreifen Mönches Dschau (384 bis 414), der zuerst von Lau-dsi und Dschuang-dsi begeistert, schon mit sechzehn Jahren durch das Studium des Vimalakîrti-sûtra zum Buddhismus kam, sich 401 an den indischen Gelehrten und großen Sutrenübersetzer Kumârajîva aus Kutscha anschloss, um unter seiner Leitung Sutren zu studieren und ihren Gedankengehalt in eigenen Abhandlungen zu verarbeiten. In späteren Jahrhunderten wurden seine Schriften unter dem Titel Dschau-Lun besonders von den Zen-Meistern geschätzt und viel zitiert. Die angeführten Worte zielen auf den Ruhepunkt, welcher vor aller Bewegung des Geistes liegt, den Punkt, an dem noch keine Unterscheidung, kein Ja und Nein aufgetreten ist. Bei der ersten Bewegung aber ist bereits der ganze Streit der Gegensätze da. Es bilden sich Begriffe und verfestigen sich, wie wenn Wasser zu Eis gefriert. Es entsteht die Vorstellung von unverrückbaren Grenzen, und der umfassende Blick auf die Größe und Fülle der Wahrheit geht darüber verloren. Erstes Ziel der Befreiung muss es sein, jenen Ruhepunkt wieder zu gewinnen, jenen Urgrund des Geistes, der eigenen inneren Natur, welchen die Zen-Meister von der Tradition her die Buddhanatur, in ihrer besonderen Sprache das »eigentliche Teil« des Menschen nennen. Alle Übung, alle Meditation, alles Streben des Zen ist darauf gerichtet, die Ströme der Gedanken und Gefühle schon am Ursprung, am Punkt der ersten Bewegung, anzuhalten und so die Schau der Wahrheit zu gewinnen, die jenseits aller Gegensätze liegt.

Aber auf dem Weg zu diesem Ziel droht wieder eine andere Gefahr, und das vorzüglich solchen, die sich bereits am Ziele angekommen glauben, es aber noch nicht sind. Dafür folgt nun ein Beispiel, und es zeigt sich dabei, wie verschlungen und verwirrend gerade dort die Wege sind, wo einer meinen könnte, den andern weit voraus zu sein, und doch nicht völlig durchgedrungen ist. Darum legt schon der

Hinweis solchen Nachdruck auf das Durchgedrungensein, und dieses wiederholt sich in Yüan-wu's Erläuterung.

Zum Verständnis des Beispiels

Den Hergang, der berichtet wird, hat Yüan-wu schon in der Erläuterung zum 20. Beispiel erzählt: Ma-yü[3] tritt, vom Gefühl der Buddhamajestät gehoben, in feierlichster Haltung erst vor Dschang-djing, dann vor Nan-tjüan, wird von dem ersteren gelobt, vom letzteren zurechtgewiesen und

ist nun durch den Widerspruch der beiden Urteile verwirrt. Alle drei sind Schüler eines und desselben Meisters, des Patriarchen Ma, und da Ma-yü bei den beiden andern Anerkennung für die Echtheit seiner Haltung sucht, so sagen die Erklärer allgemein, er gehöre einem späteren Jahrgang an, jene beiden seien seine Vorgänger und Älteren. Das ist jedoch nur in dem Sinn zu verstehen, dass Ma-yü später als jene zur vollen inneren Reife gelangt ist. Was sein Alter betrifft, so steht er sehr wahrscheinlich zwischen beiden.

Genaueres über seine Herkunft und sein Alter ist nicht überliefert. Doch wird im 69. Beispiel unserer Sammlung berichtet, wie Ma-yü mit Nan-tjüan und einem Dritten auf der Wanderung ist, um in Nan-yang den alten Landesmeister Dschung aufzusuchen, denselben, der im 18. Beispiel den Kaiser um eine »nahtlose Pagode« bittet. Wenn dieser Bericht tatsächlich stimmt, dann muss diese Reise schon vor oder gerade noch in dem Jahr 775 stattgefunden haben, in dem der Landesmeister Dschung gestorben ist. Nan-tjüan, 749 geboren, war damals höchstens sechsundzwanzig Jahre alt. Dschang-djing dagegen kam erst 785, also zehn Jahre später, zu dem Patriarchen, Ma. Dann erst dürfte sich auch Ma-yü's Verhältnis zu diesem angesponnen haben. Der Besuch aber, den Ma-yü nach dem Bericht des Bericht des Beispiels bei Dschang-djing machte, setzt voraus, dass Dschang-djing schon nicht mehr bei Ma in Nan-tschang war, sondern sich allein an anderem Ort befand. Und ebenso muss Nan-tjüan auch allein für sich gewesen sein.

Von Nan-tjüan, dessen Lebensweg uns vom 28. Beispiel her zum Teil bekannt ist, wissen wir bereits, dass er sich nach dem Tod des Patriarchen Ma im Jahr 788 auf lange Jahre in die Einsamkeit zurückgezogen hat. Genau dasselbe aber tat auch Dschang-djing[4]. Dieser war 756 unweit der Hafenstadt Tjüan-dschou in der Provinz Fukien geboren, führte als Mönch den Namen Huai-hui, d. h. »im Busen leuchtend«, hatte 785 bei dem Großmeister Ma in kurzer Frist den entscheidenden Anstoß für sein weiteres Leben erhalten und sich dann, dem öffentlichen Wirken abgeneigt, in einer abgelegenen Gegend stiller Übung und Betrachtung hingegeben. Dort also dürfte Ma-yü bei ihm gewesen sein. Sein Aufenthalt war in den Zen-Gemeinden immerhin bekannt, und die vielen Besuche, welche er erhielt, trieben ihn nach einigen Jahren in eine noch weiter abgelegene Berg- und Waldlandschaft. Bald aber fanden viele auch dorthin den

Weg, sein Ruf als Heiliger und Weiser drang zuletzt sogar bis an den Hof, und im Jahr 808 berief ihn Kaiser Hsiän-dsung nach der Hauptstadt Tschang-an (dem heutigen Si-an-fu) und wies ihm hier ein zwar bescheidenes Kloster namens Dschang-djing als Wirkungsstätte an. Doch hatte er von da an bis zu seinem Tode sieben Jahre lang von höchsten Würdenträgern, von gelehrten und berühmten Männern solchen Zulauf, dass er in hohem Ansehen stand. Noch in späteren Jahrhunderten zeugte davon die Pagode, die ihm der Kaiser eine Stunde weit im Osten der Residenzstadt am Ufer des Ba (eines Nebenflusses des We)

errichten ließ. (Dschang-djing ist nicht mit dem schon oft genannten Tschang-tjing zu verwechseln, der als Schüler Hsüä-feng’s vier Generationen jünger ist.)

Ma-yü trug als Mönch den Namen Bau-tschö, wörtlich: »Kleinodien durchdringen«. Wie man das nun deuten mag, so zeigt es die Entschlossenheit, sich von den »drei Kleinodien« des Buddhatums, dem Buddha, seinem Gesetz und seiner Mönchgemeinschaft, durchdringen zu lassen und selbst durch ihren Sinn hindurchzudringen. In späteren Jahren, wann, ist unbekannt, fand sich eine Wirksamkeit für ihn als Meister in dem sog. Hanftal- oder Ma-yü-Kloster der Stadt Pu-dschou, welche, zur Provinz Schansi gehörig, innerhalb der großen Biegung des Huangho-Laufs von südlicher in östliche Richtung gelegen ist. Seitdem also führt er in der Tradition des Zen den Namen Ma-yü. (Normalerweise müsste man dafür Ma-gu sagen, und dem entspräche im japanischen die Form Ma-koku. Statt dessen nennen aber die Japaner, die seit dem 12. Jahrhundert bei den Chinesen in die Schule gingen, diesen Meister stets Ma-yoku. Dem entspricht in der heutigen Lautgestalt des Chinesischen die Form Ma-yü. Da die Genauigkeit, mit welcher die Japaner die ihrem Sprachgehör bemerkbaren und ihrer Sprechgewohnheit angemessenen Unterschiede festzuhalten pflegen, gut belegt und unbestreitbar ist, so werden wir mit der Entscheidung für die Form Ma-yü kaum fehlgehen.)

Auch von der Meistertätigkeit Ma-yü's ist nicht gerade viel auf uns gekommen. Die wenigen Anekdoten, welche überliefert sind, beweisen immerhin, dass er, wie auch andere Schüler des Patriarchen Ma, das Reden möglichst mied und statt dessen gerne zu sinnfälligen Gesten seine Zuflucht nahm, die an Drastik nichts zu wünschen übrigließen. Als einst ein Mönch mit Fragen nach dem Sinn des »Kommens Bodhidharmas aus dem Westen« und seine Stellung zu den Sutrenschriften in ihn drang, da sei er einfach aufgestanden, habe den Stab auf den Boden gestoßen, das eine Knie hochgezogen und auf der Ferse eine schwungvolle Wendung um sich selbst gemacht. Das passt zu den zwei Szenen, in welchen er sich hier im Beispiel präsentiert, nicht übel.

Da in diesem Beispiel auch der Klingstab eine Rolle spielt und im Gesang des Hsüä-dou ausdrücklich besungen wird, so sei hierüber

noch ein Wort gesagt. Der Stab des Bettelmönchs hat im Buddhismus seit den frühesten Zeiten seine ganz besondere Würde. Die Sutren berichten, dass der Buddha seinen Mönchen anbefahl, auf ihren Gängen einen Stab zu tragen, an dessen metallenem Aufsatz große Ringe hingen, die beim Schütteln einen hellen, kräftigen Klang gaben. Sie sollten vor dem Wandernden Gewürm und giftige Schlangen aus dem Weg treiben, Rinder und Hunde in gemessener Entfernung halten, den Müden und Gebrechlichen zur Stütze dienen, vor allem aber jedem Hausbewohner durch dreimaliges

Schütteln schon von ferne das Nahen eines Mönches melden. Dann konnte, wer sich innerlich getrieben fühlte, etwas Reis für die Bettelschale des Mönchs bereit halten, und dieser war des unwürdigen Klopfens an der Tür enthoben. Klingstab und Mönch gehören also unzertrennlich zusammen, und so ist es nur natürlich, dass sich um diesen ständigen Begleiter mit der Zeit ein ganzer Mythus wob, Auf der japanischen Insel Shikoku gibt es eine durch alten Brauch festgelegte große Wallfahrt zu achtundachtzig Tempeln, die mindestens einmal im Leben zu begehen Tausenden von frommen Buddhisten ein Herzensanliegen ist. Sie führt den bezeichnenden Namen »Wallfahrt zu zweien«, denn der Pilger wandert mit seinem Klingstab, und mit diesem begleitet ihn der Buddha selbst. Darum schützt ihn der Mönch sorgfältig vor jedem Missbrauch, er hütet sich, damit zu deuten oder in den Sand zu schreiben, nimmt vor allem den metallenen Aufsatz an der Spitze nach der Rückkehr ab und verwahrt ihn in besonderer Hülle. Auch die Ringe, die zunächst zum Klingen da sind, haben ihre eigene Symbolik, wie das von der Kreisfigur im allgemeinen gilt. Der Blick durch solchen Ring erweckt die Vorstellung des absoluten Leeren, das alle Vielheit der Erscheinungen umschließt. Darum vergleicht man diese Ringe auch mit Toren, durch die der Weg ins Leere führt, und deutet diese Tore auf die sechs verschiedenen Arten oder Inhalte der heilsamen Erkenntnis. In älterer Zeit hatte der Klingstab sechs Ringe, je drei an den zwei Armen oder Bügeln, die von zwei Seiten des metallenen Aufsatzes leierförmig aufwärts strebten. Die Tang-Zeit brachte die Verfeinerung, dass man nun auch Stabaufsätze mit vier Armen machte und daran ein ganzes Dutzend Ringe aufhing. Es gab nun zwölf verschiedene Tore oder Übungen, die alle doch nur immer in das eine Leere führten. Darauf nimmt Hsüä-dou im Gesang Bezug. Als echtem Zen-Meister sind ihm die Einzelheiten dieser Bilder nicht besonders wichtig; als Dichter nimmt er sich die Freiheit, auf sie anzuspielen.

Überhaupt wird der Lesende bemerkt haben, dass in diesem Beispiel das entscheidende Wort nicht von den Teilnehmern an den Gesprächen kommt, weder von Dschang-djing, noch von Nan-tjüan, sondern von Hsüä-dou, dem Herausgeber der Sammlung selbst. Wie schon im 1., dann im 4. Beispiel begleitet er das Wort der »Alten« mit seinen eigenen Bemerkungen. Und im Gesang kann er nicht stark genug betonen, wie wichtig ihm dies ist. Ihm liegt die Sorge auf der Seele nicht nur für die Kranken, die, ans Sein und Haben angekettet,

erst einmal durch eines der zwölf Tore treten müssen, um gesund zu werden, sondern ebenso für die Gesunden, die die Loslösung gefunden haben, nun aber sich aus dieser, aus der Leerheit, abermals ein Ruhepolster machen und darin erstarren. Dies zu verdeutlichen, führt Yüan-wu in seiner Erläuterung des Beispiels eine Reihe weiterer Meister vor, über die noch einiges zu sagen ist.

Dsi-tjing, der Sutrenbibliothekar

Diesen seinen älteren Freund und Landsmann aus Schu ruft Yüan-wu hier als Zeugen für Hsüä-dou auf, welcher sowohl Dschang-djing's Ja als auch das Nein Nan-tjüan's zu Ma-yü's Auftritt ablehnt. Dabei weist Dsi-tjing jedoch noch weiter in die Tiefe oder, wenn man so will, in die Höhe, nämlich dorthin, wo der Gegensatz von Ja und Nein verstummt. Für diesen eigentlichen Kern- und Wendepunkt gibt Yüan-wu nun das klassische Beispiel mit der Szene, auf welche er schon mit der Zwischenbemerkung »ganz im Stil der Tsau-Schlucht« angespielt hat.

Yung-djia vor dem Sechsten Patriarchen

Dieser Yung-djia**5** heißt nach seiner Heimat gleichen Namens, einer Hafenstadt im südlichen Tschekiang, heute Wen-dschou genannt. Als Mönch mit Namen Hsüan-djiau, d. h. Zutiefst Erwacht, war er schon in jungen Jahren durch das Studium des Nirvâna- und des Vimalakîrti-sûtra zur befreienden Erkenntnis gelangt und hatte sich dann strenger Übung im Anhalten rationaler Denkprozesse hingegeben, wie sie die Tiän-tai-Schule vorschreibt, um seine Wahrheitsschau zu festigen. Maßgebend dafür war für ihn die wichtige Schrift des großen Tiän-tai-Meisters Dschi-i vom »Anhalten und Schauen«, Dschi-guan (1951 in französischer Übersetzung durch den Mönch Yüan Dso und G. Constant Lounsbery unter dem Titel »Dhyâna pour les débutants« erschienen). In dem Bedürfnis aber, die Echtheit seiner Erfahrung von einem anerkannten Zen-Meister bestätigt zu sehen, wanderte Yung-djia schließlich bis nach Kwangtung, um in Tsau-tji, der Schlucht des Tsau-Bachs, den Sechsten Patriarchen Hui-nëng aufzusuchen. Sein Auftreten vor diesem lässt auf den ersten Blick erkennen, dass es dem etwa achtzig Jahre jüngeren Ma-yü bei seiner Vorstellung vor Dschang-djing und vor Nan-tjüan als Muster vorgeschwebt hat. Der Unterschied der Szenen liegt nur darin, dass Hui-nëng weder ja noch nein sagt, weder lobt noch tadelt. Er stellt nur fest, was da für einer vor

ihn hintritt. Dann, so ging es weiter, prüfte er den jungen Feuergeist durch Fragen. Das Ergebnis war, dass er über die Antworten des »Zutiefst Erwachten« in steigende Verwunderung geriet und ihn zuletzt der innigsten Übereinstimmung versicherte. In grenzenlosem Glück hat Yung-djia dann jenen Triumphgesang vom WEG-Erlebnis oder vom Erlebnisbeweis der Wahrheit gedichtet, der noch heute viel gelesen wird. In Tsau-tji aber hielt es ihn nicht länger. Schon am nächsten Morgen machte er sich vollen Herzens wieder auf den Heimweg. In Hui-nëng's Bruderschaft hieß er seitdem »der Erwachte

einer Übernachtung«, und dieser Beiname ist ihm, wie sich bei der Begegnung des jungen Yang-schan mit dem alten Dschung-i nachher zeigt, seitdem geblieben.

Nan-tjüan's »Drehungen der Windeskräfte«

Nan-tjüan entlässt Ma-yü mit der ernüchternden Bemerkung: Das sind Drehungen der Windeskräfte, die zuletzt in nichts vergehen. Zum Verständnis dieses Ausdrucks führt Yüan-wu eine Stelle aus dem sogenannten Pratyekabuddha-Sûtra an, einer zwar sehr späten, erst in China zusammengestellten Lehrschrift, welche aber nur die uralte Lehre von den »Vier Großen« (Catvâri Mahâ-bhûtâni) darlegt, d. h. von den vier Grundelementen, aus denen sich der Menschenleib zusammensetzt. Sie werden schon im Majjhima-Nikâya des buddhistischen Pâli-Kanons ausführlich behandelt (vgl. dort das 28. Kapitel: Gleichnis von der Elefantenfußspur, 2. Teil). Und sei es nun das Element der Erde, des Wassers, des Feuers oder der Luft, stets endet die Betrachtung dieser Bestandteile der eigenen Person in der Erkenntnis: Das gehört nicht mir; das bin ich nicht; da ist nichts, was ich mein Ich nennen könnte. Eines Tages wird sich dieses alles in nichts auflösen. Was bleibt dann noch, wovon man sagen könnte: Ich, oder: Mein, oder: bin? Nein, wahrlich nichts, rein nichts.

Nan-tjüan rührt mit diesem Hinweis an den Kern- und eigentlichen Wendepunkt, ohne den es keine wirkliche Befreiung gibt, an dem man aber auch gar leicht zu Schaden kommt, von welchem man daher am besten schweigt: das Nichts, die absolute Leerheit. Er lässt es gänzlich an Zurückhaltung fehlen, bemerkt deshalb Yüan-wu's älterer Freund und Landsmann Dsi-tjing. Und Yüan-wu selbst fragt ohne Scheu: Wenn Ma-yü's Überzeugtheit nichts als Wind ist, gibt es dann für unser Zen noch einen festen Boden, hat dann unser ganzes Tun und Treiben überhaupt noch Sinn? Es ist dieselbe Zweifelsfrage, die den Mönch des 22. Beispiels im Hinblick auf das »Äonenfeuer«quälte und zu Da-sui trieb.

Aber so wenig wie Da-sui lässt sich Yüan-wu hier auf den Versuch ein, den schweren Anstoß etwa durch die Kunst logischer Dialektik zu beseitigen. Statt dessen lässt er uns mitanhören, wie der Meister Hsi-tang den Gelehrten Dschang Dscho von seinen Theorien heilte.

Hsi-tang und Dschang Dscho

Auch Hsi-tang**6** ist, wie Dschang-djing, Nan-tjüan und Ma-yü ein Schüler des Patriarchen Ma, und zwar neben Bai-dschang und Nan-tjüan einer der bedeutendsten, obwohl er in den Beispielen unserer Sammlung nur einmal vorkommt, nämlich im 73. Kapitel. Im Jahr 735 im Süden der Provinz Kiangsi geboren und schon früh der Buddhalehre zugewandt, hatte er nach langem Studium allem Dogmatismus abgesagt und dann bei dem Großmeister Ma das plötzliche Erwachen zum Licht der Wahrheit

erlebt. Ma entsandte ihn einmal nach der Reichshauptstadt Tschang-an, damit er dort den uns vom 18. Beispiel her wohlbekannten Landesmeister Hui-dschung oder Dschung, einen direkten Schüler des Sechsten Patriarchen, aufsuche. Dieser fragte ihn: Was lehrt denn Ma? Statt einer Antwort tat Hsi-tang ein paar Schritte erst nach Osten, dann nach Westen, blieb hierauf vor Hui-dschung stehen und durchbohrte ihn mit seinem Blick. Hui-dschung fragte: Ist das alles? Hsi-tang tat nur wieder ein paar Schritte, diesmal erst nach Westen, dann nach Osten. Gut, sagte Hui-dschung, das ist also Ma's Buddhagesetz. Was aber ist das deine? Hsi-tang erwiderte nur: Das habe ich bereits gezeigt. Im Jahre 780 wurde er selbst als Meister und Abt des Hua-yän-, d. h. Avatamsaka-Klosters nach Tschang-an berufen. Später wirkte er wieder in seiner Heimat Kiangsi, wo er im Jahr 814 starb. Als Mönch führte er den Namen Dschi-tsang, d. h. der Sutrenkenner.

Über den »hochgelehrten« Dschang Dscho ist aus der Mitteilung nur zu, entnehmen, dass er auf Grund seiner Leistungen im Großen Staatsexamen einst in die erste Klasse, die der sogenannten blühenden Talente eingereiht worden war und dann wahrscheinlich auf der üblichen Laufbahn für hohe Beamte teils bei der Zentralregierung, teils in Ämtern der Provinzen tätig war, zugleich sich aber sehr eifrig mit dem Studium des Buddhismus befasst hat, zu welchem Zweck er sich unter die Leitung eines Meisters namens Djing-schan Dau-tjin (japanisch Keizan Dôken, gest. 792) begab. Dieser gehörte einer Zen-Linie an, welche nicht über Hui-nëng, den Sechsten Patriarchen, läuft, sondern von dieser Hauptlinie schon vorher abgezweigt ist, nämlich über Fa-yung, den Meister vom Niu-tou- oder Ochsenkopfberg, weshalb diese Linie als Ochsenkopf-Schule bezeichnet wird. Sie gilt bei den Nachfolgern des Sechsten Patriarchen nicht als voll und ist nach acht Generationen ausgestorben. Der Meister Djing-schan stammte aus der Gegend von Su-dschou in Kiangsu, wirkte lange im Djing-schan-Kloster bei Hang-dschou, wurde aber 768 von dem Kaiser Dai-dsung nach seiner Hauptstadt Tschang-an berufen und genoß dessen Verehrung. Wahrscheinlich hat auch der »hochgelehrte« Dschang Dscho den Unterricht des Meisters Djing-schan ebendort, in Tschang-an genossen und kam zu Hsi-tang zu der Zeit, als auch dieser Abt des Avatamsaka-Klosters in Tschang-an war.

Als der Ältere fühlt der gelehrte Dschang sich Hsi-tang von vornherein

überlegen. Und als geübter Dialektiker hat er auch sofort den Hebel zur Hand, mit dessen Hilfe man den Buddhismus auf Grund seiner eigenen Thesen aus den Angeln heben kann, nämlich den Satz von der Leerheit, vom Nichtsein aller Dharmas oder Seinselemente. Wenn die Welt der Dinge nichtig ist, fällt damit auch die Wirklichkeit des Buddha selbst und seiner Lehre. Auf der Ebene des Gegensatzes zwischen Ja und Nein ist

gegen diese Folgerung nichts einzuwenden. Und auf ihr bewegt sich Dschang Dscho im Bewusstsein denkerischer Überlegenheit.

Zu Hsi-tang's köstlicher Erwiderung ist sprachlich zu bemerken, dass sie im Chinesischen noch straffer klingt, als es im Deutschen möglich ist. Denn auch wo es um die Frage haben oder nicht haben geht, heißt es chinesisch: sein oder nicht sein. Man denke sich's lateinisch: Mundus est aut non est; Buddha est aut non est; (magistro) uxor est aut non est; liberi sunt aut non sunt. Das Gespräch kann zeigen, wie fern dem Zen die reine Theorie auf ontologischem Gebiete liegt, wie für diese Meister alles aus dem praktischen Verhalten sich ergibt. Natürlich ist auch Djing-schan's »gibt es nicht« für Hsi-tang nur des Wissens erste Stufe; aber auch sie darf keine Theorie, sondern muss erlebt sein. Dann ist man frei von Ja und Nein, hat je nach Zeit und Stunde, je nach dem Stand des Partners beide zur Verfügung. Hat man die Mitte fest und sicher, kann man nach rechts und links beliebig schreiten; nur werden sich die beiden Richtungen stets die Waage halten. Dafür gibt Yüan-wu nun ein weiteres Beispiel.

Yang-schan bei Dschung-i

Der spätere Meister Yang-schan[7] ist in der Zen-Geschichte bekannt als der bedeutendste Schüler des uns längst vertrauten Meisters Ling-yu vom We-schan in Hunan und hat in späteren Jahren, nachdem er sich bereits fünfundsiebzigjährig auf dem Yang-schan bei Yüan-dschou im Westen der Provinz Kiangsi niedergelassen hatte, noch etwa zehn Jahre lang eine bedeutende Wirksamkeit ausgeübt, so dass er in der Folgezeit mit We-schan zusammen als Haupt einer besonderen Schule, der We-Yang-Schule, genannt wurde. Davon wird beim 33. Beispiel noch die Rede sein. Er stammte aus der großen Hafenstadt des Südens, Kanton, trat schon sechzehnjährig in ein Kloster als Novize ein, lebte später etwa fünfzehn Jahre lang mit Ling-yu auf dem We-schan zusammen, hatte aber auch Beziehungen zu Dan-yüan, dem Schüler Hui-dschung’s (S. 248), von welchem er die Gewohnheit übernahm, für die symbolische Darstellung der höchsten

Wahrheit eine Kreisfigur zu zeichnen oder mit der Hand in der Luft zu beschreiben. Seine Lebenswege im einzelnen sind nicht deutlich überliefert.

Hier nun lernen wir ihn als noch unfertigen Novizen kennen. Nur hat er sich in die vorhin beschriebene Haltung Hui-nëng's in der Tsau-Schlucht, wie er den geistbewegten Yung-djia, den »Erwachten einer Übernachtung«, wortlos ohne Lob und Tadel aufnahm, in beharrlicher Versenkung, im Samâdhi, so vertieft, dass ihm daraus als Frucht die Eingebung von einem tieferen Gewissheitsgrunde, als die Gegensätze Ja und Nein ihn bieten können, wurde.

Im Vollbewusstsein dieser neu gewonnenen Erkenntnis tritt er vor den alten Meister Dschung-i (auch einen Schüler des Großmeisters Ma, wie es Ma-yü gewesen ist) und zeigt ihm wortlos durch die Schritte erst nach

links und rechts, dann in die Mitte, welch besonderen Samâdhi's er sich rühmen darf. In feiner Weise, ohne den geringsten Vorwurf, entlockt ihm Dschung-i das Bekenntnis, mit dem er seinen Stolz verrät: sein besonderer Samâdhi nämlich kam ihm nicht von einem Meister dieser heutigen Generation von Spätgeborenen; er stammt vom Sechsten Patriarchen selbst! Damit kann der alte Dschung-i freilich sich nicht messen. Er hat alle seine Weisheit nur von einem Enkelschüler dieses Patriarchen, von dem Meister Ma. Ohne dass es eines weiteren Worts bedürfte, steht vor ihm entlarvt, wie Yüan-wu sagt, ein junger »Kerl, der wenn er die Hauptsache begriffen hat, gleich auch Nebensachen nachläuft«.

Worin liegt der Fehler bei dem jungen Yang-schan? Einfach darin, dass ihm der Sechste Patriarch eine Größe ist, an der er selbst sich hochrankt und sich damit als etwas Besonderes dünkt. Darum schließt Yüan-wu seine Erläuterung zu den zwei Auftritten Ma-yü's vor Dschang-djing und vor Nan-tjüan mit der Mahnung, »durchzudringen«, nämlich zu der Sache selbst, zum Eigentlichen, Einzigen. Das muss durch alle Namen durch, durch alle Größen und Autoritäten, bis auch sie vor diesem Einen, Großen nichts mehr gelten.

In diesem Sinn führt Yüan-wu nun zum Schlusse Lung-ya an, denselben, den das 20. Beispiel als etwas verbohrten jungen Mönch geschildert hat. Hier redet er als reifer Meister. Damals schon war er vom Eigentlichen, von der Sache selbst, so stark erfüllt, dass er für Fragen aus der Zeit, für das geschichtliche Geschehen nichts mehr übrig hatte. Diese Grundhaltung ist ihm geblieben; nur ist jetzt auch für die Zeit und die Personen der Geschichte sein Blick offener geworden. Er weiß jetzt um den Sinn, den sie haben: sie sind dazu da, um durch sie durchzudringen. So hat sein eigener Meister Dung-schan es gelehrt, und das mit Worten, die erschreckend klingen, aber nur, weil hinter ihnen das Erschrecken vor der Sache selbst, dem Höchsten, steht. Und nur um dieses geht es. In diesem letzten Abschnitt der Erläuterung Yüan-wu's kommt das echte Zen mit einer Klarheit und Entschiedenheit zu Wort, dass dazu weiter nichts zu sagen ist.

Zweiunddreißigstes Beispiel

Lin-dji und der Sinn des Buddhagesetzes

Hinweis

Nach jeder Richtung hin haut er, in der Versenkung sitzend, ab, und plötzlich gehen ihm tausendfach die Augen auf. Mit einem Wort sperrt er die Ströme der Gedanken; zehntausendfache Regung schlummert ein, ist abgetan.

Sind denn aber auch noch welche da, bereit, mit ihm zu sterben und mit ihm zu leben? Die große Wahrheit hängt vor aller Augen offen aus. Nur faltet man den Aushang nicht so leicht zusammen. Dafür versucht es mit den Kletterranken eines Alten! Sehet her!

Das Beispiel

Wir legen vor:

Der Vorsitzer Ding fragte Lin-dji: Was ist letzten Endes der ganze Sinn des Buddhagesetzes?

Lin-dji trat von seinem Zen-Sitz herunter, packte ihn am Kragen, versetzte ihm eins mit der Handfläche und stieß ihn von sich.

Ding stand da, als warte er auf etwas.

Der Mönch, der neben ihm saß, sagte: Vorsitzer Ding, warum macht Ihr nicht Eure Verbeugung und dankt?

Ding verbeugte sich und dankte.

Und nun, mit einem Mal, begriff er alles.

Zwischenbemerkungen zum Beispiel

»Der Vorsitzer Ding fragte Lin-dji: Was ist letzten Endes der ganze Sinn des Buddhagesetzes?« - Ziemlich viele stehen vor dieser Frage ratlos. - Ach, wie unentschlossen! Was macht er denn? - Es gibt aber noch etwas, worauf es ankommt!

»Lin-dji trat von seinem Zen-Sitz herunter, packte ihn am Kragen, versetzte ihm eins mit der Handfläche und stieß ihn von sich.« - Hab' ich dich heute einmal erwischt! - Er meint es gut mit ihm wie eine Großmutter. - Aus seinem Netz springt keiner mehr heraus, und sei er der berühmteste Mönch im Lande.

»Ding stand da, als warte er auf etwas.« - Er ist schon in die Teufelsgrube hineingefallen. - Er hat sein Ziel verfehlt. - Er ist der Gefahr noch nicht entgangen, seine Nasenlöcher [sein Gesicht, seine Persönlichkeit, seine Würde] zu verlieren.

»Der Mönch, der neben ihm saß, sagte: Vorsitzer Ding, warum macht Ihr nicht Eure Verbeugung und dankt?« - Nebenan sitzt ein anderer im Kühlen und durchschaut die Lage. - Die Hilfe kommt von anderswo und nicht aus eigener Kraft. - Wenn im Nachbarhaus nach Osten jemand stirbt, so helfen die vom Haus im Westen bei der Trauer mit.

»Ding verbeugte sich und dankte.« - Er erfüllt die Anstandspflicht und macht so sein Versäumnis wieder gut.

»Und nun, mit einem Mal, begriff er alles.« - Wie man im Dunkel auf ein Licht stößt, wie ein Armer einen Schatz entdeckt. - Er fällt aus einem Fehler in den andern. - Sagt mir einmal: Was hat der Vorsitzer Ding denn gesehen, dass er sich so verbeugte? [Eine absichtlich verwirrende Frage.]

Erläuterung des Beispiels

Seht hier seine Art! Schnurstracks greift er aus, schnurstracks zieht er ein; schnurstracks geht er los, schnurstracks kommt er wieder. Das ist in Lin-dji's richtiger Schule Brauch und Übung. Wer davon einmal ganz durchdrungen ist, der kann den Himmel umdrehen und zur Erde machen, dem steht alles wie von selbst zu Gebot.

Ein Kerl von dieser Art ist der Vorsitzer Ding. Auf Lin-dji's Backenstreich verbeugt er sich zum Dank, richtet sich wieder auf und erkennt, worauf es ankommt.

Er ist ein Nordchinese, äußerst einfach und geradezu. Nun, da er es erreicht hat, fällt es ihm nachher nicht ein, öffentlich als Meister aufzutreten. Aber die Entschiedenheit, mit der er seitdem Lin-dji's Zen-

Geist voll und ganz betätigte, musste immerhin zum Vorschein kommen. [Der chinesische Ausdruck spielt hier auf das Sprichwort an: Ein Pfriemen in der Reisetasche bleibt nicht unbemerkt.]

Eines Tages unterwegs begegnete er den drei [nachmaligen Meistern] Yän-tou, Hsüä-feng und Tjin-schan. Yän-tou fragte ihn: Wo kommt Ihr her? Ding erwiderte: Vom Lin-dji-Kloster. Yän-tou fragte weiter: Geht es dem Ehrwürdigen dort gut? Ding erwiderte: Er hat bereits dem Wechsel der Generation stattgegeben. Yän-tou sagte: Und wir drei haben uns gerade auf den Weg gemacht, ihm unsere Verehrung darzubringen! Wir haben schlechte Vorbedingungen zum Glück mit auf die Welt gebracht; nun widerfährt es uns auch noch, dass er schon in die Stille eingegangen ist. Nun möchten wir nur wissen, was der Ehrwürdige, als er noch lebte, für Aussprüche getan hat. Seid doch so gut, Herr Vorsitzer, uns ein Beispiel oder zwei derselben vorzulegen!

So legte Ding denn ihnen vor: Eines Tages sagte Lin-dji bei der Unterweisung seiner Bruderschaft: Ihr habt auf eurem roten Klumpen Fleisch

da innen [auf dem Herzen] einen echten Menschen ohne Rang und Stellung; der geht beständig bei euch allen durch das Tor des Angesichtes aus und ein. Solltest du ihn etwa bei dir selbst noch nicht festgestellt haben, sieh ihn dir an, sieh ihn dir an! Nun war da ein Mönch, der trat vor und fragte: Was bedeutet das, ein echter Mensch ohne Rang und Stellung? Darauf packte Lin-dji ihn am Kragen fest und sagte: Sage du es, rede! Der Mönch zerbrach sich den Kopf Da stieß ihn Lin-dji weg und sagte: Ein echter Mensch ohne Rang und Stellung, und welch ein Mistkratzer! Damit zog er sich in sein Zimmer zurück.

Yän-tou ließ, ohne es zu merken, die Zunge zum Mund heraushängen. Tjin-schan bemerkte: Warum hat er nicht zu ihm gesagt: Du bist aber kein echter Mensch ohne Rang und Stellung! Alsbald sah er sich von Ding angepackt, der ihn anrief. Ein echter Mensch ohne Rang und Stellung und kein echter Mensch ohne Rang und Stellung - Wie weit sind die voneinander? Schnell sag's! Schnell sag's! Tjin-schan brachte kein Wort heraus und wurde alsbald gelb und grün im Gesicht. Yän-tou und Hsüä-feng traten herzu, verneigten sich ehrerbietig und sagten: Dieser Novize weiß noch nicht, was recht ist und was unrecht, sonst hätte er sich dem Herrn Vorsitzer nicht widersetzt. Habt Erbarmen mit ihm und gebt ihn für diesmal frei. Ding erwiderte: Wäre es nicht wegen dieser zwei betagten Chinesen, ich hätte den Bettnässer da noch erwürgt.

Ein andermal war Ding auf dem Rückweg von einer Totenfeier in Dscheng-ding und ruhte sich auf einer Brücke über dem Fluss ein wenig aus, als ihm drei Magister begegneten [gelehrte Mönche, scholastischer Richtung, wahrscheinlich von der Tiän-tai-Schule, die das Zen des Sechsten Patriarchen als unwissenschaftlich verachteten]. Einer von den dreien sprach ihn an und fragte: Wie tief sind eigentlich die Tiefen im Tschan-fluss? Man müsste sie einmal loten. [Tschan ist die chinesische Aussprache für Zen.] Ding packte ihn und machte Miene, ihn von der Brücke in den Fluss zu werfen. Da kamen ihm die beiden andern Magister zu Hilfe und riefen: Lasst ihn, lasst ihn! Wir bedauern, dass er Euch herausgefordert hat, Herr Vorsitzer. Habt mit ihm für diesmal noch Erbarmen! Ding sagte: Wäre es nicht euch zwei Magistern zu Gefallen, ich hätte es ihm überlassen, den Tiefen auf den Grund zu gehen. - Seht es euch an, wie er die Dinge anfasst. Das ist auf und nieder die Verfahrensweise Lin-dji's. Und nun seht euch noch an, was Hsüä-dou im Gesang dazu zu sagen

hat!

Gesang

Grenzdurchbrechers Vollmacht ging völlig in ihn ein.

Könnte so er immer nur sanft und milde sein?

Hebt der Riesengeist die Hand, schafft er's mühelos.

Und durchbrochen ist des Bergs tiefes Schichtgestein.

Zwischenbemerkungen zum Gesang

»Grenzdurchbrechers Vollmacht ging völlig in ihn ein.« [»Grenzdurchbrecher« ist der Ehrentitel, welchen der Kaiser Hsüan-dsung auf Antrag seines Kanzlers Pe Hsiu dem 850 verstorbenen Meister Huang-bo posthum verliehen hat, vgl. das 11. Beispiel, S. 181. Der Vers besagt, dass auf Lin-dji der Geist und die Lebendigkeit seines Meisters Huang-bo vollständig übergegangen waren.] - Der Gelbe Strom führt schon von seinem Ursprung her getrübtes Wasser. - Der Sohn führt das Gewerbe seines Vaters fort.

»Könnte so er immer nur sanft und milde sein?« - Wie ist er denn sonst? - Es gibt nun einmal auch diese Art Menschen. - Wird einer, der nicht Hand und Fuß hat, auch dessen [solcher Vollmacht] fähig sein? Oder etwa nicht?

»Hebt der Riesengeist die Hand, schafft er's mühelos.« [Gemeint ist der Flussgott des Huang-ho an dem berühmten Drachentor, wo der Strom kurz, ehe er, von Norden kommend, nach Osten umbiegt, einen Gebirgswall durchbricht und dabei dessen Gesteinsschichten eindrucksvoll bloßlegt. Hier sei nach der Sage einst ein großer See gewesen, den der Berg eindämmte, bis diesen ein riesenhafter Geist entzweibrach und damit dem Wasser einen Weg zum fernen Meer freigab.] - Da erschrickt man ja zu Tode! - Er bietet billige Ware! - Die schlagen wir mit einer Handbewegung aus. - Da braucht man nicht noch nach dem Preis zu fragen. [Yüan-wu tut so, als sei ihm der Vergleich, den Hsüä-dou anstellt allzu großsprecherisch; natürlich nur, um die Zustimmung dazu noch zu verstärken: mit nichts lasse sich Lin-dji's Verfahren gegenüber dem Vorsitzer Ding besser vergleichen, als mit dem mächtigen Ruck, durch den der Flussgott dem gestauten Wasser einen Weg bahnte.]

»Und durchbrochen ist des Bergs tiefes Schichtgestein.« - Die ganze Welt, der Himmel und die große Erde, alles liegt mit einem Schlag zutage. [Der Stromgott hat die Welt gewissermaßen aufgebrochen. So sieht nun der Vorsitzer Ding, durch Lin-dji aufgebrochen, erstmals die Welt in neuem Licht; sie strahlt in jedem Einzelding dieselbe große Wahrheit aus. Doch wer sich daran nun berauschen wollte, der muss sofort das Gegenteil vernehmen. Denn in demselben Augenblick, in

dem die ganze Welt im Buddhalicht erstrahlt, ist sie auch ihrer trügerischen Wesenhaftigkeit entkleidet. »Alles liegt offen zutage«, hat Yüan-wu soeben gesagt, und schließt daran sofort sein letztes Wort:] - Und stürzt hinunter in den Abgrund der Vernichtung.

Erläuterung des Gesangs

Hsüä-dou dichtet: »Grenzdurchbrechers Vollmacht ging völlig in ihn ein. Könnte so er immer nur sanft und milde sein?« Huang-bo's großen Geist und großes Wirken hat einzig und allein nur Lin-dji geerbt und

die Spur seines Weges weitergeführt. Nachdem er dieses Vermächtnis einmal übernommen hatte, gab es für ihn kein langes Überlegen mehr. Wer zagt und zögert, fällt in die Elemente des Schattendunkels.

Im Shûrangama-Sûtra sagt der Buddha: »Ich brauche nur die Finger aufeinanderzulegen, so erstrahlt das Licht des Meereszeichens. Wenn du dagegen auch nur einen Augenblick im Herzen die Gedanken aufrührst, so steigt zuvorderst gleich der Unrat [dinglicher Vorstellungen] mit seiner ganzen Mühsal auf«

»Hebt der Riesengeist die Hand, schafft er's mühelos; und durchbrochen ist des Bergs tiefes Schichtgestein.« Der riesenhafte göttliche Geist [des Gelben Stroms] hat ungeheure Gotteskräfte. Er reißt den Berg Tai-hua [der einst das »Drachentor« verschlossen hielt] auseinander und lässt das Wasser durch die Öffnung in den Huang-ho strömen. So hatten sich in dem Vorsitzer Ding die zweifelnden Gedanken und Gefühle zu Bergen gehäuft, zu Gipfeln getürmt. Unter Lin-dji's Zugriff brachen sie auf einmal auseinander und lösten sich, wie Eis zerschmilzt.

Erklärungen zum Text

Yüan-wu's Hinweis

Man spürt es diesen knappen Worten an, dass sie auf einen ganz besonderen Meister vorbereiten wollen, einen Großen, welcher das Geheimnis tief erfasst hat und mit Macht betätigt, durch den Tod der eigenen Gedanken und Gefühle in das Leben einer andern, höheren Erkenntnis durchzudringen. So heißt es von dem Bodhisattva Avalokiteshvara, dass er mit der Einsicht in die Leerheit und Bedingtheit der fünf Gruppen von Elementen, aus denen sich unser erfahrungsmäßiges Dasein zusammensetzt (der Buddha nennt sie die fünf Skandhas), alsbald auch schon mit tausend Augen ausgestattet war, um diese ganze bunte Welt in ihrem wahren Wesen zu erschauen.

Lin-dji, Huang-bo's großer Schüler

Der Meister, auf den diese Worte zielen, ist kein anderer als der Stifter jener Schule, zu welcher Yüan-wu selbst gehört, der große Lehrer, in dessen Fußstapfen der Verfasser dieses Hinweises zehn Generationen später getreten ist: Lin-dji, japanisch Rin-zai, von welchem sich die heute noch in Japan bestehende Rinzai-Sekte herleitet. Wir sind ihm bereits zweimal begegnet. Die Erläuterung zum elften Beispiel, welches sich mit Huang-bo's Geist und Wirkungsart befasst, schildert diesen Meister, wie er mit dem jungen Lin-dji umsprang, um ihm die Augen für das, was ihm nottat, aufzuschließen. Hier werden wir im Blick auf Lin-dji diesen Bericht teils wiederholen, teils ergänzen müssen. Und im zwanzigsten Beispiel ist Lin-dji der eine jener beiden Meister, vor welchen der noch junge Lung-ya steif und fest darauf beharrt, dass von einem Sinn des »Kommens

Bodhidharmas aus dem Westen« keine Rede sein könne, obwohl oder vielleicht gerade weil Lin-dji ihm diesen Sinn mit seinem Sitzpolster zu fühlen gibt. Aber nur in dem vorliegenden Beispiel bildet Lin-dji allein den Mittelpunkt, hier nun allerdings in seiner ganzen Größe und Gewalt. Und dieses eine ist zugleich das letzte Mal in unserer Sammlung. Das fällt auf, wenn man bedenkt, in welch hohem Ansehen gerade dieser Meister steht, nicht allein bei Yüan-wu, sondern, wie der Gesang erkennen lässt, auch beim Urheber unserer Beispielsammlung, Hsüä-dou. Vielleicht darf man annehmen, dass zu den Zeiten dieser Meister die Aufzeichnungen der Schüler über Lin-dji's Leben und Lehre bereits im Umlauf waren und in der Unterweisung der Bruderschaften ohnedies fleißig behandelt wurden, so dass sich Hsüä-dou in seiner Beispielsammlung mit diesen wenigen Hinweisen auf den großen Meister begnügen konnte.

Lin-dji ist wie Dschau-dschou echter Nordchinese. Seine Heimat Dung-ming im Bezirk von Da-ming-fu liegt im südlichsten Zipfel der Provinz Hope, zu der Peking gehört, unweit des Gelben Stromes, der allerdings

im 9. Jahrhundert sein Bett gut 50 km weiter nördlich hatte. Schon als Knabe hochbegabt, als Jüngling nach den Idealen des Konfuzius ein vorbildlich guter Sohn, wandte er sich früh der Lehre Buddhas zu, nahm als Mönch den Namen I-hsüan (Sinnes Tiefe, japanisch Gigen) an, studierte unter vielen Lehrern Sutren, Lehrtraktate und, mit besonderem Fleiß, die strenge Regel. Plötzlich merkte er, dass ihm dies alles nicht genüge, dass er lebendiger Berührung mit dem Geist, aus dem dies alles abgeleitet war, bedürfe, hörte von dem großen Meister Huang-bo, der abseits aller formulierten Lehre das Siegel des Geistes weitergebe, suchte ihn in Kiangsi auf, zog durch seinen Ernst und durch die Klarheit seines Strebens die Augen des Vorsitzers, des späteren Meisters Mu-dschou, auf sich, kämpfte lange schwer mit sich, bis er im dritten Jahre seines Aufenthalts auf Mu-dschou's Rat dem Meister in der Hoffnung, damit den entscheidenden Wendepunkt zu finden, die Frage nach dem letzten Sinn des Buddhagesetzes vorlegte, nur um auf der Stelle mit Schlägen fortgeschickt zu werden. Dem Vorsitzer gestand er offen, er verstehe einfach nicht, was Huang-bo damit meine. Mu-dschou tröstete, das sei nicht so schwer zu nehmen; versuche er es nur ein zweites Mal! Aber wieder wurde er geschlagen. Nun ging es ums Letzte, und er wagte noch ein drittes Mal die Frage. Eine Redensart im Zen besagt: Wer »mit erhitztem Dolch« zum Meister kommt, bleibt für den Geist verschlossen. Und als auch jetzt Huang-bo nur Schläge für ihn hatte, da regte sich in ihm zwar wohl ein neuer Wille zu sich selbst, doch war er durch Gefühle der Enttäuschung und verletzten Stolzes getrübt. Er gab diesen Meister auf, und nur Mu-dschou's Rat war es zu danken, dass er nicht ohne Abschied fortlief. Inzwischen hatte Mu-dschou Huang-bo verständigt, und dieser nahm dem Scheidenden das Versprechen ab, auf jeden Fall zunächst einmal die nahe Sandbank Gau-an aufzusuchen, wo auch ein Enkelschüler Ma's, der Huang-bo's Art verstehen konnte, saß.

Er nannte sich Da-yü, den Großen Einfaltspinsel, und gab schon damit zu verstehen, dass er mit dem Verstand, der alles auf dem Weg der Logik zu ergründen vorgibt, auf gespanntem Fuße lebte. Ihm klagte der Enttäuschte seinen Kummer und fragte etwas schmollend, wo denn eigentlich bei ihm der Fehler liege. »Merkst du nicht, wie gut es Huang-bo mit dir meint?« Er will ja, soll das heißen, gar nichts anderes als dich, dein wahres Selbst, das du mit deiner Frage nach dem Wesen des Buddhismus nur verdeckst und mit Schmollen nur noch

mehr verschüttest. Doch dies in Worten auszudrücken, war für I-hsüan (Lin-dji) nicht mehr nötig. Ihm brach das lang verhaltene eigentliche Wesen ganz von selbst mit Übermacht hervor, und er begriff, dass Huang-bo's Schläge nichts bedeuteten, keinen Vorwurf, keine Strafe, keine Lehre, keinen irgendwie in Worte einfangbaren Sinn, sondern nur zu nehmen waren, wie sie auf den Rippen brannten. So genommen war dann freilich, wie er selbst zu Da-yü sagte, an Huang-bo's Buddhalehre nicht viel dran. Es waren eben Schläge, Rippenstöße. Die aber hatten's in sich; die weckten ihn zu

neuem Leben auf. I-hsüan konnte nicht mehr an sich halten. Erst gab er Huang-bo's Schläge mit einem Puff an Da-yü weiter, der ihn in heller Freude einen Bettnässer schalt und von sich weg zurückverwies an Huang-bo.

So stellte er sich nochmals seinem eigentlichen Meister. Der sah sicher auf den ersten Blick, was in dem Schüler seitdem vorgegangen war. Vor ihm stand nicht der gequälte Frager wie zuvor, nicht der missmutige Enttäuschte; vor ihm stand ein neuer Mensch, aufrecht, frei, im Blicke Löwenmut. Huang-bo hatte Mühe, seine eigenen Gefühle zu verbergen; denn es war auch für ihn selbst ein großer Augenblick. Was, schon wieder hier? herrschte er ihn an. I-hsüan verneigte sich und sagte: Nur, weil Ihr es mit mir so von Herzen gut meint! Wieso das, fragte Huang-bo scharf und ließ sich nun von I-hsüan's Begegnung mit Da-yü und dessen Rat erzählen. Ein schöner Schwätzer, dieser Einfaltspinsel, schalt er dann, den werde ich vertrommeln, wenn er nächstens kommt. I-hsüan wußte sich nicht länger mehr zu halten. Wozu bis dahin warten, warf er ein, warum nicht besser gleich getrommelt? Und damit stand er auch schon hinter Huang-bo und gab ihm auf den Rücken einen Schlag. Huang-bo, hell auflachend, rief: Du bist wohl verrückt! Bist du etwa gekommen, um dem Tiger über die Schnurrhaare zu streichen? (So etwas steht ja nur dem echten Tigerjungen zu.) I-hsüan's Triumpfgefühl erreichte seinen Gipfel, ein gewaltiges Ho'! ergoß sich über Huang-bo, so dass der nun schleunigst dem Aufwärter rief: Da, führe den verrückten Bonzen auf der Stelle nach der Übungshalle ab! - Noch heute geht in der japanischen Rinzai-Schule die Redensart um, dass wer den Geist des Meisters wirklich erfassen wolle, soweit kommen müsse, dass er wie Lin-dji eine Faust besitzt, die guten Muts dem Alten eins versetzen kann, dass er ein Kerl sein müsse, der auf gleiche Art den Tiger keck beim Kopf nimmt.

Lin-dji blieb noch lange Zeit bei Huang-bo. Da er an Lauterkeit des Wandels die Mitmönche bei weitem übertraf und sich in der Erkenntnis gelegentlich sogar dem Meister überlegen zeigte, überließ ihm dieser kurz vor seinem Ende im Jahr 850 das Stützbrett und ein kleines Tischchen, welche er vor Jahren von seinem eigenen Meister Bai-dschang als Unterpfand für das »Siegel des Geistes« empfangen hatte. Wie stark und echt die innere Verwandtschaft zwischen ihm und seinem Meister war und sich in seinem ganzen Wirken zeigte, das will

gerade dieses zweiunddreißigste Beispiel zeigen, und Hsüä-dou hebt dies im Gesang noch nachdrücklich hervor.

Zugleich hat Lin-dji aber nie versäumt, sich auch mit andern Meistern seiner Zeit und ihrer Lehrweise vertraut zu machen. Es war die Zeit, in welcher mehr als je starke Geister von entscheidendem Gewicht in größerer Anzahl aufgetreten sind. Lin-dji nahm von allen Anregungen auf und verarbeitete sie selbständig und mit klarem Geist. So war er nach Huang-bo's Tod im chinesischen Zen der führende Meister.

Im Jahre 854 übernahm er in seiner Heimatprovinz Hope die Leitung

eines kleinen Klosters bei der Stadt Dscheng-ding (Cheng-ting), 2500 km südwestlich von dem heutigen Peking, wo jetzt die große Bahnlinie nach Han-kou vorbeiführt. Das Kloster lag am Ufer des Flusses Pu-to, der sich bei Tientsin mit dem Pe-ho vereinigt, um ins Gelbe Meer zu münden. So gab ihm der neue Abt den Namen Lin-dji, d. h. nahe zu der Furt, wie denn das Bild der Überfahrt zum andern Ufer auf rettendem Fahrzeug für das Wirken des Buddha und der Bodhisattvas von jeher beliebt war. Der japanische Forscher Tokiwa Daijô fand noch im Jahre 1920 an derselben Stelle ein kleines, ganz bescheidenes Kloster mit dem Namen Lin-dji und nahe dabei die über den Gebeinen des großen Mannes errichtete hohe achteckige Pagode aus weißem Werkstein, fein skulpiert, mit neun ganz sparsam auskragenden Gesimsen dicht übereinander, die dem Turm den Charakter strenger, keuscher Hoheit geben. Seine Ähnlichkeit mit der nur 50 km südlich davon stehenden Pagode Dschau-dschou's haben wir bereits erwähnt (Kap. IX, S. 161).

Hier also begann nun Lin-dji seine Tätigkeit als öffentlicher Meister. Und so klein sein Kloster war, so bedeutend war die Wirkung, welche von ihm ausging. Im Kreis des sogenannten südlichen, d. h. vom Sechsten Patriarchen Hui-nĕng in der Tsau-Schlucht der Kwang-tung-Provinz ausgehenden Zen war er der erste Meister von Bedeutung, der so weit im Norden Chinas auftrat. Sein Landsmann Dschau-dschou war zwar einige Jahrzehnte älter, befand sich aber damals immer noch auf Wanderung, wobei er auch Lin-dji besucht hat, und ließ sich erst drei Jahre später in der Kreisstadt nieder, deren Namen er jetzt trägt.

Nur dreizehn Jahre Tätigkeit waren Lin-dji noch beschieden, und sie müssen recht bewegt gewesen sein. Wohl weil sein Kloster für die große Schülerzahl zu klein war, bot ihm der Kommandant von Dscheng-ding seinen eigenen Herrensitz zur Wirkungsstätte an, und der Name Lin-dji ging so auch auf diesen über. Dort strömten nun von nah und fern die Zen-Beflissenen zusammen, und eine große Zahl bedeutender Meister zog von da ins Land hinaus. Schließlich wurde Lin-dji nach der Hauptstadt der Provinz Honan, nach Honan-fu, berufen. Doch dauerte sein Aufenthalt daselbst nicht lange. Wahrscheinlich war er leidend; denn bald begab er sich nach dem Bezirk Da-ming, seiner Heimat, wo er im vierten Monat des Jahres 867 starb. Jene dreizehn Jahre aber hatten ihm genügt, der Lin-dji-Schule

ihr Gepräge und Gesetz zu geben, das bis zum heutigen Tag noch wirksam ist. In unserer Sammlung sind von Meistern, die ihr angehören, fünf vertreten, und zwar in den sechs Beispielen 38, 49, 61, 68, 85, 98. Vor allem aber ist es Yüan-wu selbst, der Meister in dem Zimmer mit dem Blick auf die smaragdene Felswand, der uns in jedem seiner Sätze, sei es nun im Hinweis, in der Erläuterung oder gar in seinen bissigen Glossen etwas vom Geiste Lin-dji's spüren lässt. Gewiss ist Hsüä-dou der genialere der beiden Deuter; seine Gesänge sind wie musikalische Figuren zu den knappen Worten oder Sätzchen seines geistigen Vorfahren Yün-mën. Die Energie dagegen, mit der Yüan-wu

den Gehalt der Beispiele seinen Hörern einhämmert, kommt von seinem Schulhaupt, dem Meister »nahe zu der Furt«.

Lin-dji hatte ein besonderes Lehrtalent. Er bemühte sich, Erfahrungen, die er im Umgang als Erzieher mit den Menschen machte, begrifflich zu fixieren und zu ordnen, so dass er sie den Schülern in einprägsamer Form darbieten konnte. Schon mehrmals sind wir seinem Ausspruch über die vier Arten des Weckrufs Ho'! begegnet. So lehrte er auch vier Möglichkeiten der Erweckung, begründet in vier Arten des Verhaltens zu der höchsten Wahrheit: man könne, um einen andern zur Erleuchtung zu führen, ihm je nachdem erstens »den Menschen wegschnappen, ohne ihm die Umstände zu entreißen«, zweitens »die Umstände entreißen, ohne den Menschen wegzuschnappen«, drittens »beides wegnehmen, den Menschen und die Umstände«, viertens »beides unangetastet lassen, Menschen und Umstände«. in gleicher Absicht unterschied er viererlei Verhältnisse zwischen »Hausherrn und Gast«, d. h. zwischen Befragtem und Fragendem; dann vier mögliche Verhältnisse zwischen Schau und Tat: die Schau kann der Tat unmittelbar vorausgehen, sie kann ihr auch unmittelbar folgen, sie kann mit der Tat völlig gleichzeitig sein, und ebenso von ihr zeitlich getrennt. Aufzählformeln dieser Art verraten Lin-dji's Verwandtschaft mit der allgemeinen Tendenz scholastischen Denkens.

Aber nicht in diesen mehr schulmeisterlichen Eigenschaften liegt die Bedeutung Lin-dji's. Was ihm als Erzieher so gewaltige Wirkung gab, das war die Energie, mit welcher er für die Erweckung der ihm Anbefohlenen zu ihrem eigensten verborgenen Selbst, für den Zusammenklang der Geister im tiefsten, von keinem Wort erreichten Grund seine und des Schülers ganze Persönlichkeit schonungslos einsetzte. Mit dem Blick des Adlers erschaute er den für einen Schüler entscheidenden Moment, mit dem Mut des Löwen fiel er ihn an. Hier war der Stock beinahe eine Zärtlichkeit, hier drang das Ho'! zutiefst ins Herz und weckte Leben. Dazu gehörte selbstverständlich von des Schülers Seite derselbe Löwen-Mut, dieselbe Härte. Er sollte mit des Meisters Schwert das seine ehrlich kreuzen und nicht ruhen, bis er diesen selbst in sich überwunden, ja auch den Buddha und die Patriarchen, »getötet« hatte. Das gibt den Lin-dji-Leuten etwas Herbes, Unnahbares. Sie haben heimlich ihre Freude daran, wenn man sie bissig und bösartig nennt. Die Lin-dji- oder Rinzai-Schule liegt

nicht jedem Temperament. Wenn sich von den vier andern Schulen, die in der Tang- und Sung-Zeit neben ihr das Zen vertraten, nur die gegensätzlichste, die stille und sanftmütige Tsau-dung- oder Soto-Schule bis zur Gegenwart gehalten hat, so ist dies sicher in den Widersprüchen menschlicher Natur begründet und hat somit seinen guten Sinn. So fasst es wohl auch Hsüä-dou auf, wenn er Meister ganz verschiedener Natur für seine hundert Beispiele verwendet und jedem seine Ehre gibt. In den vier Versen, die er anfügt, steckt der ganze Lin-dji. Von dem Vorsitzer Ding ist darin überhaupt nicht mehr die Rede. Er dient ihm nur als Spiegel, um den Meister selbst in seiner Größe bildhaft darzustellen.

Zum Verständnis des Beispiels

Für den schwerblütigen Vorsitzer Ding entlud sich in der Frage nach dem Sinn des Buddhagesetzes der Druck wohl jahrelangen Brütens. Dass dann der Meister Lin-dji ohne Worte ihn am Kragen packte, schlug und von sich stieß, das war nicht etwa Züchtigung für eine irgendwie vermessene Frage; das war im Gegenteil die einzig mögliche und einzig richtige Antwort eben auf die Frage selbst. Nur dauerte es eine Weile, bis der verblüffte Ding das merkte. Sein Nebensitzer, der verschont blieb und nur zusah, begriff es etwas rascher, und so konnte er dem Nachbarn auf die Fährte helfen.

Der Sinn des Buddhagesetzes also ist nicht irgendeine Theorie, so sehr doch schon die Reden Buddhas mit ihrem stark lehrhaften Ton diesen Anschein erwecken können. Er ist ein Kraftausbruch aus unterster Tiefe, der das Menschenwesen an der Wurzel angreift und es in seinen Grundfesten erschüttert. Auch der Gesang des Hsüä-dou und die Erläuterungen Yüan-wu's verfolgen nur den Zweck, den Meister Lin-dji als besonderes Werkzeug dieser eruptiven Urkraft darzustellen.

Zur »Erläuterung des Beispiels«: Die drei Besucher aus dem Süden

Yüan-wu berichtet von zwei Wandergruppen, denen der Vorsitzer Ding begegnet. Von diesen interessiert uns die zuerst erwähnte, weil sie aus späteren Zen-Meistern besteht. Unter ihnen kennen wir am besten Hsüä-feng, die Hauptperson des 5. und 22. Beispiels. Wie schon einmal erwähnt, war es die Verfolgung des buddhistischen Mönchtums unter Kaiser Wu-dsung im Jahr 845, welche den damals 23jährigen Novizen aus seinem Klosteraufenthalt unweit des Poyang-Sees aufstörte, so dass er weit nach Norden in die Gegend des heutigen Peking auswich, um dort bei einem Meister der mönchischen Disziplin sein Hauptgelübde abzulegen und dabei den Namen I-tsun,

»Rechtschaffenheit besteht«, anzunehmen. Dass er auf dieser Fahrt auch den berühmten Lin-dji sehen wollte, lag nahe, denn an Dscheng-ding führte sowieso sein Weg vorbei.

Auch den späteren Meister Yän-tou haben wir als jüngeren Freund und trefflichen Berater Hsüä-feng’s bereits kennengelernt. Er hatte sich vor Antritt dieser Wanderung in einem Kloster der Residenzstadt Tschang-an aufgehalten, und Lin-dji war der erste Meister, den aufzusuchen er sich vorgenommen hatte. Da Yüan-wu ihn an erster Stelle nennt, darf man vermuten, dass er die kleine Wandergruppe führte. Der Schule Lin-dji's hat weder er noch Hsüä-feng sich angeschlossen; der Meister, der für beider Lebensweg entscheidend wurde, war vielmehr der gestrenge Dö-schan.

Der Dritte, und wohl auch der jüngste unter ihnen fand bald darauf in dem berühmten Dung-schan Liang-djiä seinen Meister und trat dann

schon mit 26 Jahren auf dem Tjin-schan in Hunan ein Lehramt an. Von diesem Tjin-schan handelt das 56. Beispiel des Bi-yän-lu. (Alle drei finden sich in der 12. Generation der Traditionstafel III A.)

Wenn Yüan-wu den Vorsitzer Ding ausdrücklich als Nordchinesen bezeichnet, so tut er das gewiss im Blick auf diese drei Besucher aus dem Süden. Die stammen alle aus Fukien, Hsüä-feng aus der Hauptstadt Fu-dschou selbst, Yän-tou und Tjin-schan aus Tjüan-dschou und Umgebung, was noch 100 km weiter südlich liegt. Zwischen diesem Ort und Dscheng-ding liegen über sechzehn Breitengrade. Die starken Unterschiede zwischen Nord- und Südchinesen sind bekannt. Yüan-wu und seine Hörer mochten sich dabei noch manches denken, wovon wir nicht wissen.

Zur »Erläuterung des Gesangs«

Wie der Gesang des Hsüä-dou selbst, so ist auch die Erläuterung Yüan-wu's ganz beherrscht von dem Eindruck der Tiefe und Kraft des Durchbruchs, die in Lin-dji's Ansturm auf seinen Vorsitzer zum Austrag kommen. Und weil es hier tatsächlich um »den ganzen Sinn des Buddhagesetzes« geht, so greift Yüan-wu gleich mit sicherer Hand die Kernpunkte heraus, um die es sich bei diesem Vorgang handelt.

Da tritt zuerst das hemmende Objekt in den Gesichtskreis, das dem Strom den Lauf zum großen Meer verwehrt, der vielfältig geschichtete Gebirgswall. Er ist ein Bild der menschlichen Natur und ihrer Schichtungen, an die der Buddha seine Sonde ansetzt. Yüan-wu sagt dafür: das Element des Schattendunkels. Das ist nichts anderes als eine ungeschickte Übersetzung der »fünf Gruppen« (skandha), die schon in des Buddha ältester Lehre den Aufbau der menschlichen Natur darstellen, ohne deren Überwindung es kein Glück und keine Freiheit gibt. Es sind die fünf Gruppen oder Komplexe von elementaren Gegebenheiten, aus deren zeitweiliger Verflechtung ein menschliches Leben entsteht und nun der Täuschung Vorschub leistet, als sei damit ein Ich, eine Persönlichkeit von ewiger Dauer in

die Welt getreten. In jeder Darstellung buddhistischer Lehre sind sie aufgezählt, nämlich 1. die Gruppe körperlicher Erscheinungen, zusammengesetzt aus den früher schon erwähnten »Vier Großen«, den Elementen Erde, Wasser, Feuer, Wind, 2. die Gruppe der Empfindungen von Lust und Schmerz, Schmerz- und Lustlosigkeit, 3. das Unterscheidungsvermögen, auf dem die ganze Tätigkeit des Verstandes beruht, 4. die Gruppe der Triebkräfte, welche die mannigfachen Lebensvorgänge, namentlich auch die des geistigen Lebens, bewirken, und 5. das alle Erscheinungen empfangend aufnehmende Bewusstsein. Genau wie über die »Vier Großen«, hat der Buddha seine Hörer auch über die »fünf Gruppen« überhaupt eindringlich ernst belehrt. So heißt es beispielsweise von der zweiten Gruppe: Was meint ihr, Mönche, sind Empfindungen beständig oder unbeständig? Sie sind unbeständig, Herr! Was aber unbeständig ist, kann man davon sagen: Das gehört mir, das

bin ich, das ist mein eigenes Selbst? Nein, gewiss nicht, Herr!
(Majjhima Nikâya, XXII, Gleichnis von der Schlange)

Die Chinesen hatten anfangs Mühe, die subtilen indischen Ausdrücke deutlich zu verstehen und dafür das passende Wort zu finden. Manche Missverständnisse haben sich im ostasiatischen Buddhismus bis heute erhalten. Schattendunkel ist für die »fünf Gruppen« gewiss keine genaue Übersetzung. Aber praktisch sagt sie gerade das, worauf es ankommt: dass wir Menschen unser Ich und unser Eigentum in lauter Dingen sehen, die wir gar nicht sind und die uns nicht gehören, und dass darüber unser wahres, eigenes Selbst verschlossen bleibt.

Nach der Belehrung über die »fünf Gruppen« fährt der Buddha fort: Wer dieses alles richtig eingesehen hat, der wird des Körperlichen überdrüssig, wird der Empfindung überdrüssig, wird des Unterscheidungsvermögens überdrüssig, wird der Triebkräfte überdrüssig, wird des Bewusstseins überdrüssig, und in diesem Überdrusse wendet er sich von ihnen ab. Indem er sich von ihnen abwendet, wird er davon befreit. Und dann wird ihm die Erkenntnis: Im Befreitsein liegt die Freiheit (Majjhima Nikâya, ebenda). Damit beschreibt der Buddha, was er selbst erlebt hat. Mit der Einsicht in die Nichtigkeit menschlichen Wesens war auch schon der Bann des Wahns gebrochen, der aus diesem Nichtigen sich etwas aufbaut, woran er sich klammert, wovon er nicht lassen kann, und woraus doch aller Jammer, alles Leid und aller Streit erwächst. In dem Augenblick, in dem das hemmende Objekt beseitigt ist, tritt auch bereits das völlig Neue ein, das sich mit Worten nicht beschreiben lässt und welches zu beschreiben doch sich seitdem viele Hunderte mit Worten und mit Gleichnissen bemühten.

Eines dieser Gleichnisse, und zwar eines von umfassender Bedeutung, fährt Yüan-wu an, indem er auf das »Licht des Meereszeichens « hinweist. Auf die Einsicht in die Nichtigkeit menschlichen Wesens, auf die Auflösung des vielverschlungenen Irrwahns folgte für den so Erleuchteten ein langer Zustand völliger Beruhigung aus dem tiefsten Grund des Innern, ein Samâdhi also, der der Stille des von keinem Wind bewegten Meeresspiegels glich. Wie der Ozean im Zustand der Windstille in sich das ganze Weltall spiegelt, das Größte wie das Kleinste, so spiegelt der beruhigte Geist des Buddha in einer ungeheuren Schau die- ganze Welt der

Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft mit allem, was darin lebt, in ihrem wahren Zustand wieder, das gesamte Menschenwesen mit dem Unheil, worin es verstrickt ist, mit dem Heil, das ihm nun offensteht. Von diesem Samâdhi der Meeresstille ist in den späteren Sutren oft die Rede. Yüan-wu hat davon, wie es scheint, in einem der beiden Sutren mit dem Namen Shûrangama (Siegesheldentum) gelesen; auch im Blumenschmuck- oder Avatamsaka-sûtra ist davon die Rede. In diesem Samâdhi hat der Buddha, wie die Sutren sagen, die Finger zu einer bestimmten Zeichen- oder Siegelform, mudrâ genannt, zusammengelegt, und immer, wenn er späterhin diesen Meer-Samâdhi übte, tat er es mit

dem Meeresfingerzeichen. Das konnte jeden Augenblick geschehen, und damit war sofort auch alles weg, was aus dem Element des Schattendunkels, der »fünf Gruppen«, an trübenden Gedanken und Gefühlen aufsteigen mochte.

Das war auch der Samâdhi Lin-dji's, ist die Meinung. Aus dieser ungeheuren Schau kam ihm der sichere Blick für das, was jedem fehlte, den er vor sich hatte, und kam ihm die Riesenkraft, die Dämme zu zerreißen, die den Strom des Lebens hinderten.

Dreiunddreißigstes Beispiel

Staatssekretär Tschen bei Dsi-fu

Hinweis

Zwischen Ost und Westen macht er keinen Unterschied. Süd und Nord hält er nicht auseinander. Ihm geht es aus dem Morgen in den Abend, und vom Abend kommt er wieder in den Morgen. Sagst du da denn doch: Der Mann ist schläfrig?

Manchmal hat er Augen wie Sternschnuppen. Sagst du dann doch wieder: Der ist hell?

Manchmal nennt er Süden Norden. Sage mir einmal: Tut er das mit Absicht oder ist es unbewusst? Ist er ein Mann des Wegs, des Höchsten, oder nur ein Mensch wie alle andern auch?

Wenn es dir gelingt, in das, was hinter solchem äußeren Anschein liegt, hinein zu blicken, und du dann den Sinn von alledem begreifst, dann erst wirst du auch verstehen, warum die Alten einmal so verfahren und ein andermal nicht so.

Nun saget mir: Zu welcher Zeit und Stunde kann das wohl gelingen? Versuchen wir's mit einem Beispiel! Seht her!

Das Beispiel

Wir legen vor:

Der Staatssekretär Tschen Tsau besuchte Dsi-fu. Als Dsi-fu ihn kommen sah, zeichnete er eine Kreisfigur in die Luft.

Tschen Tsau sagte: Euer Jünger kommt so, wie Ihr seht, daher, und wir haben uns noch nicht einmal, wie es der Brauch verlangt, begrüßt. Warum seid Ihr so rasch und zeichnet gar noch einen Kreis in die Luft?

Daraufhin verschloss Dsi-fu die Tür zu seinem Zimmer.

Hsüä-dou bemerkt hierzu: Tschen Tsau ist eben nur mit einem einzigen Auge ausgestattet.

Zwischenbemerkungen zum Beispiel

»Der Staatssekretär Tschen Tsau besuchte Dsi-fu. Als Dsi-fu ihn kommen sah, zeichnete er eine Kreisfigur in die Luft.« - Heißt es doch: Geister,

die umgehen, kennen einander; Gauner auf Schleichwegen verstehen einander. - Wäre er [Dsi-fu] nicht großzügig aufgeschlossen, wie könnte er mit diesem Chinesen bekannt sein? - Aber seht ihr auch den diamantenen Reifen? [Dieser Reifen zeigt die höchste, alle Welt umspannende Wahrheit an, die, je feiner, ungreifbarer, um so unangreifbarer und zwingender ist.]

»Tschen Tsau sagte: Euer Jünger kommt so, wie Ihr seht, daher, und wir haben uns noch nicht einmal, wie es der Brauch verlangt, begrüßt. Warum seid Ihr so rasch und zeichnet gar noch einen Kreis in die Luft?« - Heute ist ihm einmal so ein schläfriger Chinese in den Weg gekommen. - So ein alter Gauner!

»Daraufhin verschloss Dsi-fu die Tür zu seinem Zimmer.« - Aber Diebe machen sich doch nicht in armer Leute Haus zu schaffen! - Aber der steckt schon in Dsi-fu's Kreisbild drin.

»Hsüä-dou bemerkt hierzu: Tschen Tsau ist eben nur mit einem einzigen Auge ausgestattet.« - Und Hsüä-dou selbst hat oben auf dem Scheitel noch ein Auge. - Sagt mir einmal: Wie meint er es nun eigentlich? [Hsüä-dou meint das »eine Auge« hier natürlich in gewöhnlichem Sinn: Tschen Tsau ist einäugig, er sieht nur eine Seite.] - Auch er [Hsüä-dou] macht es gut: er gibt ihm [ebenso wie Dsi-fu] eine Kreisfigur. - Ganz deutlich sieht man hinter seinem [Tschen Tsau's] Drachenkopf ein Schlangenschwänzchen. [Dsi-fu hat ihn, der so gewichtig aufgetreten ist, entlarvt.] - Er [Tschen Tsau] hätte jenem einen Hieb versetzen sollen, dass er nicht mehr vor- noch rückwärts konnte! - Saget mir einmal: Worin bestände denn der Hieb, den er jenem hätte versetzen sollen?

Erläuterung des Beispiels

Der Staatssekretär Tschen Tsau gehört derselben Zeit an wie Pe Hsiu und Li Au.

So oft er [Tschen Tsau] einen Mönch daherkommen sah, lud er ihn zur Fastenmahlzeit ein, spendete ihm dreihundert Kupfermünzen und verschaffte sich auf diese Weise die Gelegenheit, jeden auf Herz und Nieren zu prüfen.

Eines Tages bekam Tschen Tsau Besuch von Yün-mën. Nach der Begrüßung stellte er ihm eine Frage mit den Worten: Aus den klassischen Schriften [konfuzianischer Richtung] habe ich nichts zu fragen. Und über die buddhistischen Sekten, welche sich auf die »drei Fahrzeuge« und die »zwölferlei Lehrtypen« stützen, kann ich mir bei den Magistern Auskunft holen. Was aber ist es um die Sache, um deretwillen Ihr Kuttenmönche [in eurer rauhen Tracht] von Ort zu Ort zieht? Yün-mën fragte zurück: Wievielen anderen hat der Herr Staatssekretär schon diese Frage vorgelegt: Tschen Tsau [gebieterisch] versetzte: Ich frage jetzt hier den Herrn Vorsitzer. Yün-mën erwiderte: Lassen wir den hier vorderhand einmal beiseite! Aber was ist denn der Sinn von alledem, was die Magister

lehren? Tschen Tsau sagte: Das steht auf den gelben Papierrollen mit der roten Walze [so nannte man die Sammlung der kanonischen Sutren nach ihrem damaligen Aussehen]. Yün-mën versetzte: Das sind Schriftzeichen und Worte; was aber ist der Sinn der Lehre, welche sie enthalten? Tschen Tsau antwortete: Der Mund möchte es sagen, aber die Worte ersterben; der Geist sucht den Zusammenhang, aber die Gedanken gehen ihm aus. Yün-mën erwiderte: Dass dem Mund bei dem Versuch, es auszusprechen, die Worte ersterben, hat seinen Grund darin, dass der Mund es mit Worten zu tun hat. Dass dem Geist bei dem Bemühen, den Zusammenhang zu finden, die Gedanken ausgehen, hat seinen Grund darin, dass er es mit wirren Vorstellungen zu tun hat. Was aber ist der Sinn der Lehre? Tschen Tsau hatte keine Antwort. Da sagte Yün-mën: Mir ist zu Ohren gekommen, dass der Herr Staatssekretär das Sutra von der Lotosblüte des GESETZES [Saddharma-pundarika-sûtra] lese. Stimmt das oder stimmt es nicht? Tschen Tsau bejahte. Da fuhr Yün-mën fort: In diesem Sutra wird gesagt, dass alles Tun und Treiben zur Fristung unseres Lebens der wirklichen Gestalt der Dinge [nämlich ihrer Gestaltlosigkeit] in keiner Weise zuwiderlaufe. [Dies steht so klar ausgesprochen allerdings nicht im Lotos-Sûtra; es ist die bemerkenswerte Folgerung, welche Yün-mën selbst vornehmlich aus den zwei Kapiteln, die von den Segenskräften der aus dem Buddhaglauben fließenden Freude und der Bezeugung dieses Glaubens handeln (nach vorherrschender Zählung die Kapitel 18 und 19), gezogen hat.] Der höchste Himmel, der höchste Zustand seliger Versenkung, wo man keine Vorstellung mehr hat und doch auch wieder nicht behaupten kann, keine Vorstellung zu haben [er heißt im Sutra Naiva-samjnâna-asamjnâna-âyatana und ist das letzte Ziel aller derer, die die Richtung überwärts verfolgen; und das muss er auch sein, will Yün-mën sagen; aber, meint er, wenn man jenes Sutra recht versteht, wie es die Seligkeiten des Himmels auch dem geringsten und einfältigsten der Menschen zuspricht, so kann man darin nicht starrsinnig sitzen bleiben, sondern muss aus der Richtung überwärts auch wieder den Weg herunter finden; darum fährt er fort:] - wie viele sind es heutzutage, die daraus wieder zurücktreten? Wieder hatte Tschen Tsau keine Antwort. Da fuhr Yün-mën fort: Staatssekretär, erlaubt mir eine Bitte: seid nicht vorschnell! Wir Kuttenbrüder [Meister und Wandermönche, nach deren Sache Ihr mich fragt] haben die drei Sammlungen von Sutren samt den fünf Sammlungen von Lehrtraktaten hinter uns geworfen, leben zehn und zwanzig Jahre lang im Dickicht unserer Klosterwäldchen und

wissen [in bezug auf diese Sache] selbst noch immer keinen Rat. Wie sollte der Herr Staatssekretär so schnell verstehen können, worum es hier geht? Da verbeugte sich Tschen Tsau und sagte: Ich habe gefehlt.

Wieder eines Tages, als Tschen Tsau mit einem Gefolge von Beamten auf den Turm [den Wachtturm über dem Durchgang durch die Stadtmauer?] gestiegen war, betrachteten sie von oben eine Schar Mönche,

die gerade daherkam. Einer der Beamten bemerkte: Das sind alles zusammen Tschan-Mönche. Tschen Tsau entgegnete: Das sind nicht alles Tschan-Mönche. Der Beamte fragte: Woher wisst Ihr das? Tschen Tsau erwiderte: Warte, bis sie in die Nähe kommen! Dann wollen wir ein Examen mit ihnen anstellen. Als nun die Mönche an den Wachtturm herangekommen waren, rief Tschen Tsau plötzlich hinunter: Vorsitzer! Da hoben alle Mönche die Köpfe auf. Der Staatssekretär wandte sich an seine Beamten und sagte: Glaubt Ihr jetzt nicht, was ich gesagt habe? [Ein richtiger Zen-Mönch dreht auf einen Anruf dieser Art den Kopf nicht um. Tschen Tsau hatte schon einen Begriff davon, was ein richtiger Zen-Mönch ist.] Nur bei dem einen Yün-mën also kam er mit seinem Examen nicht zustreich.

Dieser Tschen Tsau war bei Mu-dschou in die Schule gegangen, hatte bei ihm geübt und seine persönliche Belehrung erhalten [so dass er zu einem gewissen Verständnis kam und seither als Laienanhänger aus der Schule Mu-dschou's der Zen-Gemeinschaft angehörte]. Eines Tages ging er dann und suchte Dsi-fu auf. Und dieser, als er den Besucher kommen sah, zeichnete einen Kreis in die Luft. Dsi-fu nämlich ist ein Meister aus der Schule, die von We-schan und von dessen Schüler Yang-schan ausgegangen ist [und daher We-Yang-Schule heißt]. In dieser liebt man es, sich im erzieherischen Umgang mit den Menschen dinglicher Andeutungen zu bedienen. So zeichnete denn Dsi-fu, als er den Staatssekretär Tschen Tsau kommen sah, eine Kreisfigur in die Luft. Aber leider hatte er es in diesem Fall mit einem Sachkundigen zu tun, der sich von niemand etwas vormachen lässt, sondern sich darauf versteht, mit anderen sein eigenes Examen anzustellen. So sagt er denn: Euer Jünger kommt so, wie Ihr seht, daher, und wir haben uns noch nicht einmal, wie es der Brauch verlangt, begrüßt. Warum seid ihr so rasch und zeichnet gar noch einen Kreis? Und daraufhin verschließt Dsi-fu die Tür zu seinem Zimmer. Von einem »öffentlichen Aushang« dieser Art pflegt man zu sagen, dass er in seinen Worten den Kernpunkt, den es auszumachen gilt, verschlossen halte, dass sich in seinen Sätzen das innere Getriebe der Redenden verberge.

Hsüä-dou bemerkt hierzu: Tschen Tsau ist eben nur mit einem einzigen Auge ausgestattet. Umgekehrt muss man von Hsüä-dou sagen: Er trägt ein Auge oben auf dem Scheitel. Saget mir einmal: Was meint er denn? Auch einen Kreis verabreichen ist nicht übel.

Wenn alle von dieser Art wären [wie Dsi-fu und die We-Yang-Schule], wie müssten dann die Kuttenmönche wohl verfahren, um anderen zu helfen? Lasst mich euch einmal fragen: Angenommen, ihr wäret damals an Tschen Tsau's Stelle gewesen, welches Wort hättet ihr da finden müssen, um dessen würdig zu sein, dass Hsüä-dou euch mit seinem Urteil »eben nur mit einem einzigen Auge ausgestattet« verschonte? Darum tritt nun Hsüä-dou auf das Brett, dass es sich überschlägt, und macht aus dem Begebnis nach eigener freier Art seinen Gesang.

Gesang

Vollrund kreist ein Perlenball,

tönend glockenrein,

Fracht auf Esel, Pferd, Kamel,

Eisenkahn zu sein

Für den Meer- und Bergesgast,

aller Dinge bar -

Weltschildkröte, aufgefischt,

wickelt der nur ein.

(Wiederum bemerkt Hsüä-dou hierzu: Darüber springt im ganzen Reich kein Kuttenmönch hinaus.)

Zwischenbemerkungen zum Gesang

»Vollrund kreist ein Perlenball, tönend glockenrein« - Er [Hsüä-dou] rührt den Gelben Strom mit einem Maßstab um!! - Er tut so, als lasse sich rohes Erz in eine Gußform gießen! - Um das zu können, muss man schon so ein fremder Mönch aus dem Westen mit den blauen Augen sein [ein Bodhidharma], dann erst wird es gelingen.

»Fracht auf Esel, Pferd, Kamel, Eisenkahn zu sein« - Was will er denn mit dieser Menge von Frachtladungen? [Ist es mit Dsi-fu's einer Kreisfigur nicht schon genug? Aber das ist es ja eben, dass sich dieses Eine, Ganze jeweils in ungezählten Einzeldingen selber ausgibt, dass aus dem einen Perlenball Millionen von Perlen werden,

die zu verfrachten aller Frachtraum des Landes nicht ausreicht.] - Wie soll das je ein Ende nehmen? - Sollen wir [den Überfluss] vielleicht an die Âcâryas hier [die anwesenden Hörer] austeilen? [Wobei nur die Frage wäre, ob sie in sich selbst das Zeug haben, diesen Reichtum zu empfangen. Denn der ist seinem Wesen nach nur für eine ganz bestimmte Gattung von Empfängern bestimmt, nämlich:]

»Für den Meer- und Bergesgast, aller Dinge bar« - Diejenigen, die es mit den Dingen haben, die wollen ja gar nichts davon. - Aber auch der aller Dinge bare Gast hat von ihrem Verbrauch keinen Gewinn. - Erst wenn er sich nichts daraus macht, hat er etwas davon.

»Weltschildkröte, aufgefischt, wickelt der nur ein.« - So hat der es schon bisher getrieben, so treibt er es auch jetzt. - Da [aus dem Kreis Dsi-fu's] kommt sie so schnell nicht wieder heraus. - Aber wie, wenn es nun eine Kröte gewesen wäre? [Auf das Bild Tschen Tsau's fällt ein Zwielicht.] - Was soll er auch mit Müschelchen, Garnelen, Schnecken machen? - Es muss schon eine Weltschildkröte sein; dann lohnt es sich doch wenigstens [mit jener Kreisfigur die große Schlinge auszuwerfen].

»(Wiederum bemerkt Hsüä-dou hierzu: Darüber springt im ganzen

Reich kein Kuttenmönch hinaus.)« - Er steckt selbst mit darin. - Vergraben wir sie alle in derselben Grube! - Und ihr Herrn Âcâryas, wird wohl euch der Sprung darüber weg gelingen?

Erläuterung des Gesangs

»Vollrund kreist ein Perlenball, tönend glockenrein, Fracht auf Esel, Pferd, Kamel, Eisenkahn zu sein -« Von Beginn seines Gesanges an handelt Hsüä-dou von nichts anderem als von jener Kreisfigur Dsi-fu's. Hat einer das richtig in sich aufgenommen, so geht es ihm wie einem Tiger, dem [zu Zahn und Kralle obendrein noch] Hörner wachsen [es kann ihm nichts mehr widerstehen]! Diese winzige Kleinigkeit erzwingt es, dass dem Fass der Boden ausbricht, das bewegende Organ des inneren Getriebes sich erschöpft [will sagen, dass die Kraft der Konsequenz, die, in Gedanken und in Worten liegend, zu Schlüssen und zu Widersprüchen treibt und in Ratlosigkeit ausmündet, zum Stillstand kommt], dass alle Rücksicht auf Vorteil und Nachteil, auf richtig oder falsch dahinfällt, dass man weder darnach trachtet, alles nach Gesetzen der Vernunft verstehen zu wollen, noch die Tiefen des Geheimnisses ergründen kann. [Es ist der Zustand, wie Yüan-wu ihn schon im Hinweis beschrieben hat.]

Wie ist das nun letzten Endes zu verstehen? Nicht anders, als dass es sich hier um eine »Fracht« handelt, die [auf allen erdenklichen Beförderungsmitteln] »auf Esel, Pferd, Kamel, [ja sogar, weil für gewöhnliche Schiffe zu schwer] auf Eisenkähnen« daher kommt - [es ist die Fülle des ganzen täglichen Erlebens in Freud und Leid, Not und Befreiung]. Nur wer es [jenes Eine, das Dsi-fu mit seinem Kreise angedeutet hat, jenen Perlenball, von welchem Hsüä-dou dichtet] hier [in der bunten Vielheit des Samsâra] erblickt, der erst wird es gewinnen. Denn auf einem andern Weg als diesem kann es sich in keiner Weise mitteilen.

[Wem aber teilt es sich mit?] Es hat keine andere Wahl, als diese Fracht daherzubringen und auszuteilen an »den Meer- und

Bergesgast, der aller Dinge bar« und leer geworden ist. Hast du hinter deinem Nabel auch nur ein winziges Knötchen sitzen, so bist du nicht imstande, es verantwortlich zu empfangen. Hier braucht es einen Menschen, für den die Dinge und die Sachen zugleich sind und nicht sind, der sie hat und doch nicht hat, der in widerwärtiger und wunschgemäßer Lage alles nimmt so wie es kommt, und, wenn er gleich ein Buddha wäre oder Patriarch, sich nicht erlaubt, etwas zu machen. Nur ein solcher wird es recht empfangen können. Und wenn einer mit Zen-Fragen zum Meister kommt und bleibt dabei in dem gefühlsbestimmten Abwägen zwischen heilig und gemein befangen, so wird ihm das, was hier gemeint ist, sicher nicht zuteil.

Und wenn er es nun wirklich empfangen hat, so ist noch die Frage, wie er verstehen wird, was Hsüä-dou weiter sagt, nämlich.
»Weltschildkröte,

aufgefischt, wickelt der nur ein.« Wer solche Weltschildkröte angelt, der muss sie auch einwickeln können, dann erst hat er sie. [Er darf sich auch durch diesen seltenen Fischfang nicht beirren lassen, sonst verliert er die Einfalt. Er muss auch dies für nichts achten und bei dem leeren Kreise bleiben, wie Dsi-fu ihn gezeichnet hat und mit dem er sich begnügte. Gerade damit, im Verzicht auf jedes besondere Mittel, blieb er im Besitz des Kreises, jener Perlenkugel, aus der auch ein Ungeheuer, wie die Weltschildkröte, nicht heraus kann; das war das unsichtbare Netz, in welches er seinen Fang für immer einwickeln konnte.]

Darum sagt Feng-hsüä:

Ich bin gewöhnt, durch Walfischfang des Meeres Flut zu klären.

Doch einem Frosch im Schlamm nachwaten, presst mir Seufzer aus.

Wiederum heißt es:

Weltschildkröte, trag mir nur nicht die drei Berge fort!

Steht mein Sinn doch auf der seligen Geister höchsten Ort.

Zuletzt noch die Bemerkung Hsüä-dou's: »Darüber springt im ganzen Reich kein Kuttenmönch hinaus.« Eine Riesenmeerschildkröte hat nun einmal nicht die Anschauungen und Deutungen eines Kuttenmönchs. So sind die Anschauungen und Deutungen eines Kuttenmönchs von denen einer Riesenmeerschildkröte verschieden.

Erklärungen zum Text

Yüan-wu's Hinweis

Schon mehrmals war davon die Rede, dass der wahrhaft Freie »aller Dinge ledig« ist. Das Chinesische sagt dafür wu-schi (japanisch buji), d. h. ohne Sache, und ein Mensch, der dieses Ledigsein von Dingen und von Sachen in seinem Leben darstellt, heißt deshalb Wu-schi-jen (japanisch Buji no Hito). Was Yüan-wu in diesem Hinweis schildert, ist nichts anderes als das Bild des Wu-schi-jen, Buji no Hito, das bis zu diesem Tag eine zwar stille, aber darum nicht weniger wirksame Macht in Ostasien ausübt. Es ist noch nicht lange her, dass in Japan unter dem Titel »Buji no Hito« ein vielgelesener Roman erschien. Natürlich wird der Ausdruck wu-schi oder buji auch in harmlos oberflächlichem Sinn gefasst: es ist nichts los, es ist alles in Ordnung, die Tage streichen leicht und angenehm dahin. Welche Tiefen aber dieses Leitbild birgt, wenn es in seinem vollen Sinn genommen wird, das ist wohl nirgends deutlicher und richtiger beschrieben worden als in Yüan-wu's Sätzen, in dem Beispiel, welches sie einleiten, und in Hsüä-dou's Gesang von dem Gast und Wanderer zwischen Meer und Bergen, der »aller Dinge bar« und eben dadurch reif geworden ist, in allen Dingen stets nur eines zu empfangen, die ewige Wahrheit und die ewige Zier.

Dsi-fu, Meister aus der We-Yang-Schule

Der Meister Dsi-fu[1], von dem die Geschichte handelt, kommt sonst in unserer Sammlung nur noch einmal vor, im 91. Kapitel. Auch über sein Leben ist nur überliefert, dass er aus Ki-an-fu im Herzen der Provinz Kiangsi stammte, von einem Schüler des im 31. Kapitel erwähnten Meisters Yang-schan die Bestätigung erhalten hatte und dann in dem Dsi-fu-Kloster seiner Heimatstadt Ki-an-fu gewirkt hat. Er ist also ein

Urenkelschüler des uns wohlbekannten We-schan und ist in der von diesem und seinem Schüler Yang-schan begründeten Tradition der (nach diesen beiden benannten) We-Yang-Schule gebildet worden, zu deren »Hausbrauch« es gehörte, das Wesentliche möglichst ohne Worte auszudrücken, lieber es den Augen vorzuzeigen, als zum Ohr zu sprechen. Damit hängt denn auch der Brauch zusammen, sich zur Andeutung des Höchsten, der das All durchleuchtenden einen Wahrheit und einzigen Wirklichkeit, der Kreisfigur zu bedienen, als des Bildes der vollkommensten Form, die der Menschengeist ersinnen kann, der Kugelform. Es ist leicht einzusehen, dass aus dieser Sitte mit der Zeit auch eine Spielerei werden konnte, wofür es denn an Beispielen nicht fehlt. Dass den älteren Meistern, wenn sie einen Kreis beschrieben, der Kreis als solcher gar nichts galt und die ewige Wahrheit alles, dafür ist gerade Dsi-fu's Beispiel ein eindrücklicher Beweis. Er wird noch dadurch unterstützt, dass auch Hsüä-dou, der von Yün-mën herkommt, für Dsi-fu nur Worte der Bewunderung hat.

Yüan-wu, ein geistiger Erbe Lin-dji's, steht dem We-Yang-Hausbrauch womöglich noch ferner, und wenigstens aus einer seiner Bemerkungen könnte man das vielleicht auch heraushören, wenn er nämlich gegen den Schluss seiner Erläuterung des Beispiels die Frage aufwirft: Wenn alle von dieser Art wären, wie müssten dann die Kuttenmönche wohl verfahren, um andern zu helfen? Aber wahrscheinlicher ist, dass er an diese äußeren Unterschiede des Schulhausbrauchs gar nicht denkt, sondern an des Meisters Dsi-fu unberührte Herzenseinfalt, und dass er diese der zu seiner Zeit längst eingerissenen Neigung zur Routine als Spiegel vorhält. Die angeführte Stelle mag nebenbei zeigen, wie schwer es ist, die gerade in dem vorliegenden Text oft nur flüchtig hingeworfenen Sätze zu deuten. Sich auf Diskussion darüber einzulassen führt ins Uferlose. Es muss dem Leser überlassen bleiben, sich zurechtzufinden, und er wird es um so besser können, je mehr er den Blick auf die Hauptsache gerichtet hält, um die allein es sich in diesem wie in allen Beispielen handelt.

Tschen Tsau, für den Buddhismus interessierter Staatsbeamter

Von Tschen Tsau, dem Gegenspieler Dsi-fu's, ist in der Erläuterung ausführlich die Rede. Er trägt hier durchweg den Titel Staatssekretär, nicht weil er dieses hohe Amt schon zur Zeit seiner Begegnung mit Dsi-fu bekleidet hätte, sondern weil die Nachwelt ihn ebenso wie jeden Meister mit dem Namen nennt, unter dem er später berühmt geworden ist. Er war, wie andere Beamte des höheren Dienstes, wohl die meisten Jahre seines Lebens in leitenden Stellungen der Provinzialverwaltung beschäftigt, und ist erst am Ende seiner Laufbahn in die Leitung eines der sechs Departements, welche wiederum einer der drei obersten, unter dem Reichskanzler zusammengefassten Staatsbehörden unterstanden, berufen worden. Sein starkes Interesse für Buddhismus wird aus dem Berichteten genügend deutlich. Da er als Laienschüler Mu-dschou's in der Tradition bekannt ist, muss er schon in jungen Jahren in der Kreisstadt dieses Meisters ein Amt bekleidet haben, während Mu-dschou selbst damals wahrscheinlich schon sehr alt war, denn Dsi-fu steht in der

Geschlechterfolge schon zwei Stufen unter diesem und gehört bereits der Endzeit des Tang-Reichs an. Vielleicht ist der hier genannte Mu-dschou überhaupt ein anderer als der uns bekannte Meister, etwa ein Nachfolger an demselben Ort. Die Zeitangaben sind zu spärlich, um ein klares Bild zu geben.

Anmerkungen zu Yüan-wu's Erläuterung des Beispiels

»Tschen Tsau gehört derselben Zeit an wie Pe Hsiu und Li Au.« - Das ist im weiteren Sinn zu verstehen. Alle drei genannten Männer waren Beamte der Tang-Dynastie, aber zu verschiedenen Zeiten. Tschen Tsau

gehört wie Dsi-fu der Endperiode an; Pe Hsiu, der Gönner und Verehrer Huang-bo's (vgl. Kap. 11), lebte bis 860. Noch einige Jahrzehnte älter ist Li Au, der schon 798 sein Staatsexamen bestanden und damit den Literatentitel erhalten hat. Obwohl von ihm in unserer Sammlung kaum die Rede ist, hat er für Yüan-wu offenbar Bedeutung, und wahrscheinlich nicht nur deshalb, weil er mit dem in den Beispielen 42 und 81 auftretenden Meister Yau-schan bemerkenswerte Gespräche geführt hat, sondern wohl auch wegen seiner Bedeutung als philosophischer Schriftsteller. Denn Li Au scheint der erste gewesen zu sein, welcher, und dies unter Yau-schan's Einfluss, den buddhistischen Kerngedanken von der Buddhanatur des Menschen mit der konfuzianischen Lehre von der ursprünglich guten menschlichen Natur in Einklang zu bringen versucht hat und damit Vorläufer des in der Sung-Zeit zur Herrschaft gelangten Neu-Konfuzianismus geworden ist.

»Sooft Tsau einen Mönch daherkommen sah, lud er ihn ... ein.« - Der japanische Erklärer Katô Totsudô gibt an dieser Stelle einige von Yüan-wu nicht erwähnte Beispiele, welche zeigen, dass Tschen Tsau als Kreismandarin sich darin gefiel, Mönchen durch sein Wissen um buddhistische Dinge zu imponieren. Eines Tages habe er einem vorüberwandernden Zen-Pilger als Gabe einen Reiskloß hingehalten, und als dieser nun die Hand danach ausstreckte, ihn plötzlich zurückgezogen. Als der Mönch, unfähig, sich so rasch aus dem Gefühl des Habens in das Nichts zurückzuversetzen, ihn entgeistert anstarrte, habe der hohe Beamte nur in die Hände geklatscht und gerufen: Habe ich mir's doch gedacht! Nur bei Meistern wie Dsi-fu und Yün-mën blieb ihm der Triumph versagt. Darum erzählt Yüan-wu nun des letzteren Begegnung mit dem wißbegierigen Herrn.

Zum Gesang und der nachfolgenden Erläuterung

Beim ersten Lesen sind die Bilder, welche Hsüä-dou im Gesange aneinanderreiht, in der Vorstellung schwer zu vereinigen. Das weiß er selbst gewiss am allerbesten. Denn was er schaut, das fügt sich in der

Tat zu keinem für die Sinne fassbaren Bild zusammen. Am nächsten kommt seiner inneren Schau doch immer noch das Bild des Perlenballs. Denn so erscheint dem innerlich Gestillten das ungeheure Ganze mit allem, was darin ist, auch mit allem Leid und aller Lust irdischen Lebens. So erscheint es hier Dsi-fu, dem stillen Klausner; nichts anderes will er mit dem Kreis andeuten, den er vor dem eingetretenen Besucher in die Luft zeichnet.

Aber wirklich ist der ungeheure Perlenball doch nur, wo ein Menschenherz ihn in sich aufgenommen hat. Das kann bei jedermann einmal geschehen. So werden aus dem einen Perlenball, wenn er in Menschenherzen kommt, auf einmal Millionen Bälle. Das ist die ungeheure Fracht, die für alle Menschen zu verladen und einem jeden anzubieten, der

Buddhas und der Meister Amt ist. Dennoch nimmt sie ihnen nur ganz selten einer ab. Die allermeisten sind nur darauf aus, sich mit Einzeldingen möglichst reichlich zu versehen. Darum haben sie für dieses Ungeheure bei sich keinen Raum verfügbar. Nur die Leeren, welche nichts ihr eigen nennen, welche keine Stätte festen Bleibens haben, nur bei Bergen und am Meer zu Gaste sind, nur die haben für das Eine Große, für den Perlenball im Herzen Raum.

Das gibt ihnen allerdings nun eine Größe, neben welcher jede andere Größe ärmlich ist; vorausgesetzt, dass die wahre Größe in nichts anderem besteht als eben in der Leerheit und Ichlosigkeit, wie sie am eindrücklichsten (will Yüan-wu sagen) der »Fremdling mit den blauen Augen«, Bodhidharma, seinen Nachfolgern vorgelebt hat. Jene andern Größen gründen ja im Ich, wie es sich durch Verflechtung der »fünf Gruppen«, jenes »Schattendunkels«, unter zeitlichen Bedingungen gebildet hat und wieder auflöst. Unter ihnen gibt es Unterschiede zwischen klein und groß; doch sind sie alle abmessbar und relativ. Eine solche relative Größe fördert eher die Verblendung, als dass sie den Blick auf das unendlich Höhere lenkte.

Darum weiß der hohe Herr sich auf die Kreisfigur, die ihm Dsi-fu zum Gruße zeichnet, keinen Vers zu machen. Dann ist ihm aber auch mit Worten weiter nicht zu helfen. Ohne sich nur zu besinnen, steht Dsi-fu vom Sitz auf und verschließt die Tür zu seinem Zimmer. Die Sache ist für ihn wie für den hohen Gast schon abgetan. Denn mit diesem Kreise, oder mit dem Perlenballe, den der Kreis bezeichnet, ist ja nicht zu spassen. Wer von sich selbst und seiner eigenen Größe so erfüllt ist, dass er für diesen keinen Raum hat, für den wird er zum Netz, in dem er früher oder später sich verfängt. Der Mandarin ist sicherlich ein hoher Herr, ein »großes Tier«. Aber aus dem Kreis, den ihm Dsi-fu gezeichnet hat, kommt er nie heraus. Dsi-fu kann deshalb auf jede weitere Bemühung um den Mandarin verzichten. Ein Disput mit diesem Herrn hat keinen Sinn; das würde von der eigentlichen Sache nur abführen.

Um Dsi-fu's kurz angebundenes Verfahren zu rechtfertigen, führt Yüan-wu gegen das Ende seiner Erläuterung einen Vers von Feng-hsüä an, einem Urenkelschüler Lin-dji's (vgl. XVI, S. 233 und XXIV, S. 328 und 330). Der Vers ist dem 38. Beispiel unserer Sammlung entnommen, wo Feng-hsüä einen Eingebildeten abfertigt, der sich für

etwas ganz Besonderes und Großes hielt. Ich, sagt Feng-hsüä von sich selbst, bin gewohnt, durch Walfischfang des Meeres Flut zu klären. Der Eingebildete, der vor ihm steht, gilt ihm für nicht größer als ein Frosch.

Ist hier vom Wal die Rede, nach unseren Begriffen von dem größten Tier der Schöpfung, so weiß in China doch die Phantasie von einem noch viel größeren zu erzählen, nämlich von der Weltschildkröte Au. Sie trägt auf ihrem ungeheuren Rücken bald das ganze Festland, bald auch jene zauberhafte Inselgruppe fern im Stillen Ozean, dem Meer des Ostens, bestehend aus drei unbeschreiblich schönen Bergen, deren höchster,

Peng-lai-schan genannt, den seligen Geistern nach dem Tod zum paradiesischen Wohnsitz dient. Auf diesen Peng-lai-schan spielt in einem seiner späteren Gedichte der größte Dichter der mittleren Tangzeit an, der vielgelesene und vielgeliebte Bo Djü-i, auch Be Lo-tiän genannt, ein Zeitgenosse der Meister Huang-bo und We-schan. Im Kampf gegen Misswirtschaft und Korruption, gegen Krieg und Unterdrückung von den Mächtigen verworfen, war er, nicht zuletzt im Umgang mit buddhistischen Freunden, einer höheren Wirklichkeit gewiss geworden. Unter dem Titel »Sehnsucht nach den Seligen Geistern« spricht er seine Sorge aus, das Ziel nicht zu verfehlen, wenn er sagt:

Weltschildkröte, trag mir nur nicht die drei Berge fort!

Steht mein Sinn doch auf der Seligen Geister höchsten Ort.

Also ist es, will Yüan-wu sagen, auch für Hsüä-dou kein unangemessener Vergleich, wenn er in Dsi-fu den Fischer sieht, der die Weltschildkröte Au, in diesem Fall den herrischen Tschen Tsau, mit seinem Kreis umwickelt, dass er unrettbar darin gefangen bleibt.

Zen Worte

aus dem

Bi-yän-lu

in

chinesischer

Schrift

Zu den chinesischen Schriftbildern

Die auf den folgenden Seiten stehenden Meisterworte in chinesischer Schrift aus dem Bi-yän-lu verdanken wir der Hand des Zen-Meisters Asahina Sôgen, Erzabtes in dem Kloster Engaku-ji zu Kamakura, welches der Machthaber Hôjô Tokimune 1281, im Jahr des zweiten missglückten Angriffs der Mongolen auf das Inselreich, für die Rinzai-Schule gestiftet und dem vor den Mongolen geflüchteten chinesischen Meister Dsu-yüan, bei den Japanern Bukkô Zenji genannt, zur Leitung übergeben hat.

Auf diesen Blättern steht, senkrecht mit Tusche geschrieben, in der Mitte jeweils das Meisterwort aus dem Bi-yän-lu, links davon die vier Zeichen En-gaku Betsu-bô, die den Wohnsitz des Engaku-Abtes und damit ihn selbst bezeichnen. Außerdem trägt jedes Blatt drei zinnoberrote Stempel in eigenartig stilisierter Siegelschrift.

Rechts oben steht senkrecht, japanisch gelesen: Ju-boku san, eine Anspielung auf die ebenso saftigen wie sicheren Pinselzüge des großen Schriftmeisters Wang Hsi-dschi (307-365), daher seit alter Zeit von Meistern der Zeichenschrift als Wahlspruch verwendet.

Links unten stehen im oberen Stempel waagrecht von rechts nach links nochmals die beiden Zeichen Betsu-bô, nur anders stilisiert in Siegelschrift, im unteren Stempel in gleicher Ordnung der Mönchsname des Erzabtes Asahina, nämlich Sô-gen (siehe oben).

Das Titelschriftbild BI-YÄN-LU, japanisch gelesen HEKI-GAN-ROKU, gegenüber der Titelseite unseres Buches, verdanken wir der Hand des Zen-Meisters Shibayama Zenkei, Erzabtes in dem Kloster Nanzen-ji zu Kyôto, dem einstigen Ruhesitz des Kaisers Kameyama Tennô, welchen dieser im Jahr 1291 dem aus China zurückgekehrten Zen-Mönch und Meister Fumon als Kloster der Rinzai-Schule überlassen hat.

Ji-miän Fo, yüä-miän Fo (japanisch Nichi-men Butsu, Gwachi-men Butsu)

»Buddha mit dem Sonnengesicht, Buddha mit dem Mondgesicht.«

Ausspruch des Patriarchen Ma im 3. Beispiel (S. 64)

[image]

Ji-ji schi hau-ji (japanisch Nichi-nichi kore kô-nichi)

»Tag um Tag ist guter Tag «

Ausspruch Yün-mën's im 6. Beispiel (S. 114)

[image]

Dui-i-schuo (japanisch Tai-is-setsu)

»Ein einziger Zuspruch «

Ausspruch Yün-mën’s im 14. Beispiel (S. 212)

[image]

Yä schen, schui gung yü-djiä hsing? (japanisch Yoru fukashi, tare to tomo ni ka gyo-gai ni yukan?)

»Die Nacht ist tief; mit wem wird er auf Kaisers Straße gehen?

(Schlussvers Hsüä-dou's im Gesang zum 24. Beispiel (S. 327)

[image]

NACHWORT

Am Ende dieses ersten Drittels einer Arbeit, deren Abschluss noch im Ungewissen schwebt, beruhigt mich doch der Gedanke, dass die Hauptsache, die der chinesischen Meister Sinn und Meinung war, schon aus den übersetzten Beispielen für den, der lesen kann, deutlich genug hervorgeht. »Lesen« freilich in des Wortes eigentlichem Sinn genommen, wie Linsen lesen, Beeren lesen. In einzelnen Kapiteln ist das Dorngestrüpp erschreckend dicht, in andern ist es lichter. Der Leser, der im rechten Sinn zu lesen wußte, hat immerhin ein gut Stück Arbeit hinter sich. Er wird sich dafür aber auch entschädigt finden.

Für den Wißbegierigen bleibt allerdings noch vieles ungelöst. Nicht einmal die Frage, wie man praktisch Zen betreibt, findet im Bi-yän-lu eine Antwort. Die Übung stillen Sitzens in Versenkung ist den Meistern, die hier reden, ihr »täglicher Tee und Reis«. Aber wie man übt, das steht in andern Büchern. Und wer es lernen will, der tut am besten daran, ein Zen-Kloster aufzusuchen. Hier dagegen ist nur immer von dem Geist die Rede, aus dem heraus die Übung kommt und in welchen sie hineinführt. Und dem aufmerksamen Leser wird es nicht entgangen sein, wie geringschätzig ein Meister selbst von dieser in irgendeiner Form unentbehrlichen Übung reden kann, sobald sie nicht im rechten Sinn und Geist betrieben wird, sondern sich als Selbstzweck vordrängt.

Aber auch die vielen großen Fragen, die aus der Berührung eben mit dem Sinn und Geist des Buches sich erheben, durften hier nicht ausführlich erörtert werden. Dem Theologen namentlich und dem, der über sich und seine Anschauungen nachdenkt, muss beim Lesen des Bi-yän-lu von Kapitel zu Kapitel ein Problem ums andere aufsteigen, von der Gottesfrage bis zum Wesen menschlicher Natur, von dem Wunder der Erlösung bis zur Eschatologie. Und die Fragen drängen weiter, über die bequem gezogenen Grenzen weg, auf Sein und Nichtsein, Schein und Wesen, Zeit und Ewigkeit, Offenbarung und Verblendung, und zuletzt, weil alles hier stets aktuell ad hominem gemeint ist, auf das so sehr vernachlässigte Geheimnis Ich und Du, Du und Ich. Ein grenzenloses Feld der Diskussion eröffnet sich. Es zu betreten aber ist dem Übersetzer nicht gestattet. Ihm liegt

ausschließlich ob, den Text reden zu lassen und ihn, soweit er fremdartig und dunkel erscheint, nach bestem Wissen und Verstehen zu erläutern. Die ehrliche Bemühung um das richtige Verständnis wird auch weiterhin vor aller Diskussion das Erste bleiben

müssen. Denn es handelt sich hier immer um ein Ganzes, nie um Einzelteile. Es ist keine Kunst, aus dem Leben und den Reden der Zen-Meister einzelnes herauszugreifen und zu bemängeln. Aber das berührt sie nicht; es wird dem, was sie sind und haben, nicht gerecht. Fruchtbar wird die Diskussion erst da, wo jene »alten Chinesen« vom Ganzen her begriffen sind. Und wenn es einmal so weit ist, kann es geschehen, dass jeder mit sich selbst genug zu tun hat und die Lust am Redestreit verliert.

Ob nun der Übersetzer selbst den Gegenstand richtig begriffen und gedeutet hat, darüber weist ihn keines Zen-Meisters bestätigendes Zeugnis aus. Er hat sich darum nicht bemüht. Ihn hat das überschwänglich reiche Erbe, das mit der Bibel und den alten Griechen, mit den Mystikern und pietistischen Vätern, mit den Dichtem und den Denkern jüngerer Zeit auf ihn gekommen ist, auf seinen Wegen nach und in Ostasien begleitet, hat seinen anfangs engen, abendländisch eingenommenen Blick geweitet und ihn für eine geistige Welt geöffnet, welcher wir durchaus nicht nur als Gebende begegnen können, die im Gegenteil auch uns, zumal in einer Zeit geistiger Wirrnis, Werte höchsten Rangs zu geben hat. Nur dass solche Werte in Ostasien, so wenig wie im Abendlande, offen auf der Straße liegen. Es erfordert Jahre und Jahrzehnte, sie zu finden, zu erkennen, zu durchforschen.

Dafür hatte ich das Glück, während eines dreißigjährigen Aufenthalts in Japan und seitdem bis heute von sehr vielen Seiten Rat und Hilfe zu empfangen, wofür Dank zu sagen mir Bedürfnis ist. Um nur einige Namen zu nennen, so waren es in früheren Zeiten die Meister Oka von dem Kloster Daijiji bei Kumamoto und Ôhasama in Tokio, in neueren und neuesten die Professoren Suzuki Daisetsu in Kamakura und New York und Hisamatsu Shin‘ichi in Kyôto, sowie die Erzäbte Asahina Sôgen vom Engaku-ji in Kamakura und Shibayama Zenkei vom Nanzen-ji in Kyôto, von denen ich teils mündlich, teils durch übersandte Schriften unschätzbare Anregung erhielt. Der Doppelband »Heki-gan-shû« aus dem Jahr 1859, in welchem Professor Suzuki auf einer Reise durch Europa in den fünfziger Jahren las und den er mir dann kurz entschlossen mit eigenhändiger Widmung hinterließ, ist mir seitdem bei der Arbeit ein verpflichtendes Vermächtnis. Professor Tsujimura Kôichi aus Kyôto hat mir während seines Studienaufenthalts in Freiburg wertvollste Hilfsarbeit geleistet, von Tübingen aus schon

vorher auch Professor Kakihara Tokuya aus Tôkyô. In sinologischen Einzelfragen kamen mir mein in die Ewigkeit vorausgegangener Freund Professor Fritz Jäger, Hamburg, der

Lektor Dr. Liu Mau-tsai in Göttingen und Dr. Ulrich Unger, Freiburg, mit gutem Rat zu Hilfe, in solchen der Ornithologie und der Botanik der Biologe Professor Ôshima Hiroshi in Ômi-Hachiman, der Marburger Sino- und Ornithologe Professor Alfred Hoffmann und Frau Dr. Wang in München. Meine älteste Enkelin hat mir ein umfangreiches Wortregister angelegt, aus welchem das gedruckte einen Auszug darstellt. Und ohne meiner Frau beständigen Beistand im kleinen wie im großen wäre ich wahrscheinlich an der Arbeit längst erlegen. Der Rechtsordnung der Freien und Hansestadt Hamburg aber muss ich es danken, dass mir nach der Entbindung von der öffentlichen Lehrpflicht noch die Möglichkeit gegeben war, ohne wirtschaftliche Sorgen ganz der Forschung und dem freien Dienst am Geist zu leben.

Endlich hat des abzurundenden und dann des abgeschlossenen Manuskripts sich der Carl Hanser Verlag mit einer Sorgfalt, Treue und handwerklichen Vollendung angenommen, für welche dem Verleger selbst und seinem Lektor Dr. Herbert G. Göpfert samt allen ihren Mitarbeitern mein höchster Dank gebührt.

Wilhelm Gundert

ZEITTAFEL

Zur Andeutung des geschichtlichen Hintergrundes

der Zen-Bewegung

Nach Christi

Geburt

25-220 Spätere Han-Dynastie

allmähliches Einsickern buddhistischer Übung

147-189 Kaiser Huan-di

um 150 erste Übertragung buddhistischer Schriften ins Chinesische

221-263 221-264 221-280

Zeit der Drei Reiche Han, We und Wu

weitere Sutrenübertragungen, erstmals auch. des Prajnâpâramitâ-sûtra

265-419 Djin-Dynastie

317-419 Gebiet der Djin-Dynastie auf Südchina beschränkt

Beginn gedanklicher Auseinandersetzung mit den Lehren der Sutren.

Übende und Studierende in Bergeseinsamkeit.

401-414 Kumârajîva, gelehrter indischer Mönch, aus Kutscha kommend, leitet großzügiges Übersetzungswerk mit Einschluss der Traktate von Nâgârjuna und Âryadeva

bis 414 der Mönch Dschau, Verfasser des Dschau-lun, Traktate zum Verständnis des Begriffs der Leerheit

Folgezeit verbesserte Übertragungen des Saddharma-pundarika- und anderer

Sutren; Aufschwung dogmatischer Studien, Ausbau der Mönchsregeln, Übung im Dhyâna (Zen)

420-589 Spaltung Chinas in ein nördliches und ein südliches Reich

420-478 Südreich Sung

bis 429 Buddhabhadra, Übersetzer des Avatamsaka-sûtra

bis 433 Dharmarakscha, Übersetzer des Großen Nirvâna-sûtra

um 470 Bodhidharma aus Südin-dien landet hochbetagt in Kanton

479-502 Südreich Tji

502-556 Südreich Liang

502-549 Kaiser Wu-di, eifriger Förderer des Buddhismus

420-557 Nordreich We

444-446 Verbot, dann blutige Verfolgung buddhistischen Mönchtums

452-465 Kaiser Wen-tscheng lässt Mönchtum wieder aufleben; große Höhlentempel in Schansi

bis 532 Bodhidharma auf dem Sung-schan, Erster Patriarch der Zen-Schulen

bis 542 Tan-luan, Begründer der Schule des »Reinen Landes« (Anrufung des Buddha Amitâbha)

557-589 Südreich Tschen

bis 569 Paramârtha, alias Dschen-di, übersetzt Traktate des Asanga

bis 593 Hui-ko, Zweiter Zen-Patriarch

bis 597 Dschi-i, Großmeister auf dem Tiän-tai-schan

589-618 Sui-Dynastie

Höhepunkt der Tiän-tai-Scholastik

bis 606 Seng-tsan, Dritter Zen-Patriarch

618-906 Tang-Dynastie

bis 844 Zeit der stärksten Entfaltung des Buddhismus, Verzweigung in selbständige Schulen oder Sekten; starke Zunahme der Klöster und ihres Grundbesitzes

627-649 Kaiser Tai-dsung; Höhepunkt der Tang-Macht

629-645 Hsüan-dsang's große Studienfahrt nach den Stätten des

Buddhismus in Indien, Rückkehr mit Karawanenlast von Sutren; begründet die Schule Fa-hsiang (Vijnapti-mâtratâ)

bis 651 Dau-hsin, Vierter Zen-Patriarch

bis 675 Hung-jen, Fünfter Zen-Patriarch

bis 698 drei Generationen bedeutender Meister der Mönchsregel (Vinaya, chinesisch Lü)

684-705 Kaiserin Wu; politischer Niedergang; große Schenkungen an buddhistische Klöster

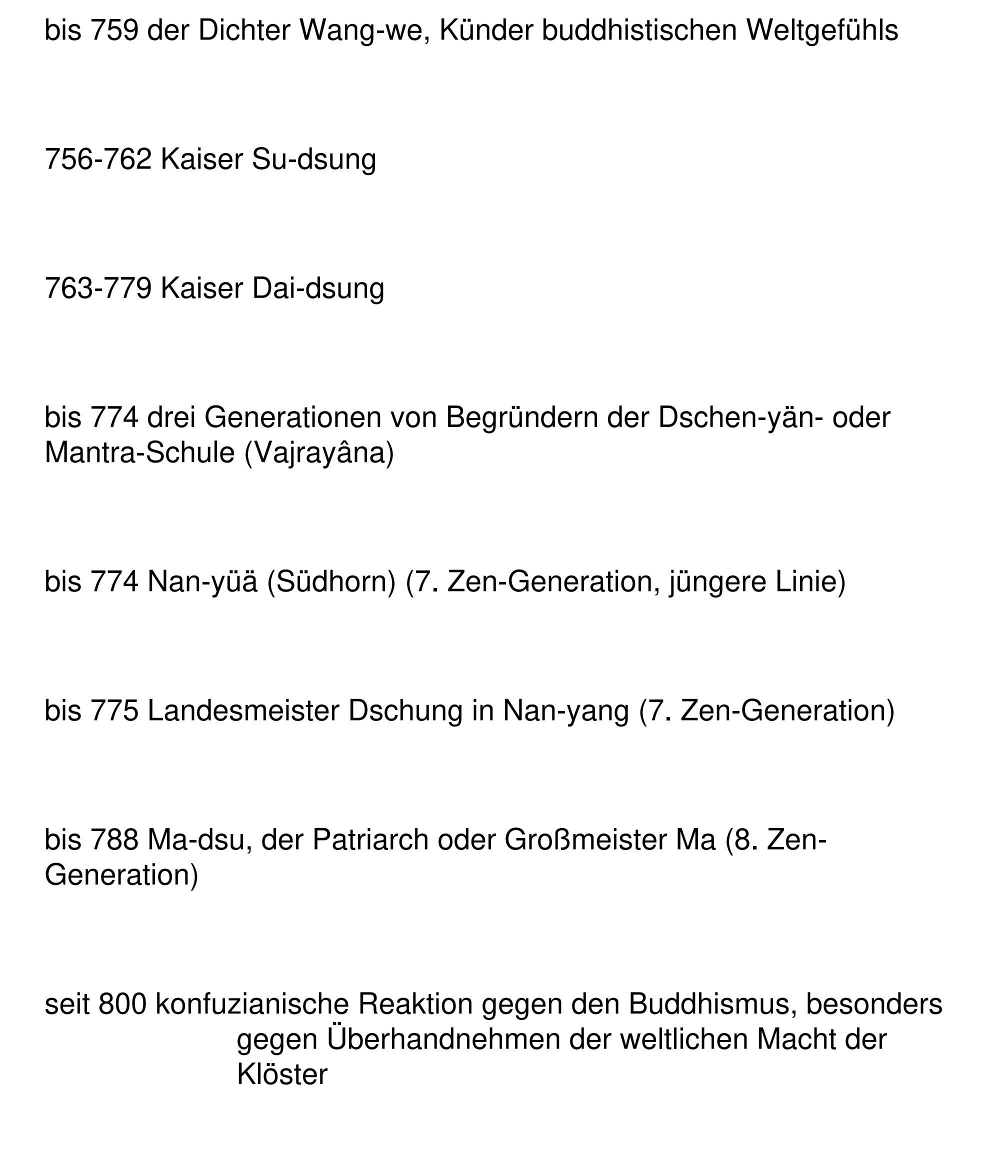
bis 712 Fa-tsang, Begründer der Avatamsaka- oder Hua-yän-Schule

bis 713 Hui-nëng, der Sechste Patriarch, der Zen-Schulen

713-756 Kaiser Hsüan-dsung (japanisch Gensô); zweiter Höhepunkt der Tang-Macht; höchste Blüte der Dichtkunst

bis 740 Tjing-yüan (Grünheide) (7. Zen-Generation, ältere Linie)

754-757 verheerender Aufstand des Militärgouverneurs An Lu-schan; Beginn des Niedergangs der Tang-Macht



bis 759 der Dichter Wang-we, Künder buddhistischen Weltgefühls

756-762 Kaiser Su-dsung

763-779 Kaiser Dai-dsung

bis 774 drei Generationen von Begründern der Dschen-yän- oder Mantra-Schule (Vajrayâna)

bis 774 Nan-yüä (Südhorn) (7. Zen-Generation, jüngere Linie)

bis 775 Landesmeister Dschung in Nan-yang (7. Zen-Generation)

bis 788 Ma-dsu, der Patriarch oder Großmeister Ma (8. Zen-Generation)

seit 800 konfuzianische Reaktion gegen den Buddhismus, besonders gegen Überhandnehmen der weltlichen Macht der Klöster

806-820 Kaiser Hsiän-dsung

bis 814 Bai-dschang (9- Zen-Generation); verbindet Mönchtum mit harter Arbeit

819 Han-yü, Staatsmann und Stilist, protestiert öffentlich gegen buddhistische Missbräuche

820-824 Kaiser Mu-dsung, Sohn Hsiän-dsung's

824-826 Kaiser Djing-dsung, Sohn Mu-dsung's

826-840 Kaiser Wen-dsung, Sohn Mu-dsung's

840-846 Kaiser Wu-dsung, Sohn Mu-dsung's

844 radikales Edikt zur Einziehung des buddhistischen Klosterbesitzes; Verbot des Mönchtums; Rückführung von 260000 Mönchen ins bürgerliche Leben, Zerstörung von 4000 Klöstern; Zusammenbruch oder dauernde Schwächung der meisten buddhistischen Sekten; fast nur die Zen-Schulen überleben die Katastrophe

bis 846 Bo Djü-i, genannt Lo-tiän, dem Zen zugeneigter großer Dichter

847-859 Kaiser Hsüan-dsung (japanisch Sensô), jüngerer Bruder Mu-dsung's; hebt Wu-dsung's Verbot des Mönchtums wieder auf, stellt Klöster in beschränktem. Umfang wieder her

bis 850 Huang-bo (10. Zen-Generation)

bis 853 We-schan (10. Zen-Generation)

bis 865 Dö-schan (11. Zen-Generation)

bis 867 Lin-dji (11. Zen-Generation)

bis 869 Dung-schan Liang-djiä (11. Zen-Generation)

874 großer Bauernaufstand infolge wirtschaftlicher Zerrüttung; ihm folgen weitere Erhebungen. Endgültiger Niedergang

bis 897 Dschau-dschou (10. Zen-Generation)

905-906 der Bauernführer Dschu beseitigt kaiserlichen Hof, begründet eigene Dynastie mit Namen Liang. Untergang des Tang-Reichs

907-960 in Nordchina, als »Nachfolgestaaten von Tang« einander ablösend fünf von Generälen aufgerichtete »Dynastien« mit den angemaßten Namen Liang, Tang, Djin, Han, Dschou, stets von Norden her bedroht durch das tungusische Kitan-Reich, das bereits Hope in Besitz hat.

n Südchina anfangs zehn, nach und nach von Nachbarn annektierte Landesteile unter selbständig gewordenen Militärgouverneuren, die sich König oder Kaiser nennen und zum Teil gut regieren. Zu erwähnen: Schu (Si-tschuan), Tschu (Hunan), Wu (am unteren Yangtse), Wu-yüä (Tschekiang), Min (Fukien) und Ling-nan (Kwangtung). In den südlichen Staaten reges kulturelles Leben, gefördert durch rasche Verbreitung des Buchdrucks (mit Holzplatten)

bis 908 Hsüä-feng (12. Zen-Generation)

bis 908 Hsüan-scha (13. Zen-Generation)

bis 932 Tschang-tjing Hui-leng (13. Zen-Generation)

bis 949 Yün-mën (13. Zen-Generation)

bis 958 Fa-yän Wen-i (15. Zen-Generation)

(alle fünf genannten Meister in den Südstaaten)

959-960 im Nordreich Dschou wird der General Dschau Militärgouverneur, setzt den Kaiser ab und errichtet eigene Dynastie unter dem Namen Sung

960-1127 Nördliche Sung-Dynastie

960-976 Kaiser Tai-dsu (bisher General Dschau); unterwirft sich der Reihe nach die Südstaaten. Der wirtschaftliche, politische und kulturelle Schwerpunkt Chinas verlagert sich nach Süden. Der Norden unter dauernder Bedrohung durch das tungusische Kitan-Reich (die »Tataren« des Bi-yän-lu). Aufblühen des Großhandels. Tai-dsu fördert neben dem Konfuzianismus auch den Buddhismus. Beide Weltanschauungen kommen sich geistig näher. Neue Klostergründungen; Revision der Sutrenübersetzungen

971-983 großzügiger Tafeldruck des gesamten Sutrenkanons auf kaiserlichen Befehl; über 130000 Holztafeln in 5048 dünnen Bänden

976-997 Kaiser Tai-dsung setzt die Politik seines älteren Bruders erfolgreich fort. Innerhalb des Buddhismus haben die Zen-Klöster jetzt die Führung. Sonst zeigt nur die Tiän-tai-Schule noch eine Zeitlang kräftiges Eigenleben. Die Anrufung des Buddha Amitâbha dringt aus der Schule des »Reinen Landes« allmählich auch in die andern Sekten und schließlich sogar in die Zen-Klöster ein

seit 1000 wachsende Bedrohung des Sung-Reichs von Norden und Nordwesten; statt militärischer Erstarkung Tribute an Kitan; Inflation zugunsten des Großhandels gegenüber Kleinhandel und Bauern

bis 1052 Hsüä-dou Dschung-hsiän, Dichter der Gesänge im Bi-yän-lu

1068-1085 Kaiser Schen-dsung

1068-1076 wiederholte Versuche des Kanzlers Wang An-schi, eine Sozialreform zum Schutz des Kleinhandels und der Bauern durchzuführen; heftiger Kampf der Parteien bis zum Sieg der Konservativen

bis 1101 Su-Schi, genannt Su Dung-po, dem Zen zugetaner Dichter

1100-1125 Kaiser Hui-dsung, hochgebildet, Maler und Dichter; höchste kulturelle Blüte des Sung-Reichs bei moralischer und politischer Schwäche

1102 Reformpartei im Sinn Wang An-schi's kommt noch einmal ans Ruder; erneute Parteikämpfe

1110-1111 Wang Schang-ying, letzter Kanzler der Reformpartei, bald gescheitert

1111 ff. Yüan-wu Ko-tjin auf dem Djia-schan bei Li (21. Zen-Generation), verfasst die Niederschrift von der Smaragdenen Felswand, Bi-yän-lu.

Kitan-Reich von Norden her durch die Dschurdschen-Dynastie Kin, die »Goldene«, bedroht. Sung-Reich erhofft von ihnen Hilfe

1125 Kin zerschlägt das Kitan-Reich, fällt alsbald auch im Sung-Reich ein; Hui-dsung dankt ab

1126 Fall der Hauptstadt Kai-feng; Hui-dsung und Söhne mit dem ganzen Hof gefangen abgeführt

1127-1279 Südliche Sung-Dynastie

1127-1162 Kaiser Gau-dsung, neunter Sohn Hui-dsung's, nach Süden entkommen, setzt die Dynastie im Süden des Yangtsekiang fort. Der Schwerpunkt des Sung-Reichs bleibt also erhalten, die Politik verfolgt den bisherigen weichen Kurs weiter; Verzicht auf starke Militärmacht, dafür Kompromisse und Tribute an Kin

bis 1135 Yüan-wu Ko-tjin, Verfasser des Bi-yän-lu, angesehenster Zen-Meister des Sung-Reichs

bis 1163 Da-hui (22. Zen-Generation), Yüan-wu's Schüler; übergibt alle erreichbaren Exemplare des Bi-yän-lu dem Feuer

1187-1191 Eisai aus Japan erhält im Südlichen Sung-Reich Einführung in die Tradition Lin-dji's; wird nach seiner Rückkehr Vater der Rin-zai-Schule

1210 Dschingis-Chan beginnt den Angriff auf das Kin-Reich;

Sung erhofft von ihm Hilfe

1215 Dschingis-Chan erobert Peking

1223-1227 Dogen aus Japan erhält im Südlichen Sung-Reich Einführung in die Tradition Dung-schan's; wird nach seiner Rückkehr Vater der Soto-Schule

1234 Mongolen vernichten das Kin-Reich und beherrschen nun Nordchina

Seit 1250 infolge Mongolengefahr Abwanderung mancher Zen-Meister nach Japan, besonders stark 1276-1280

1260-1293 Hubilai (Kublai-Chan), Begründer der chinesischen Mongolen-Dynastie bald erbitterte, bald schwache Gegenwehr des Sung-Reichs

1276 Hang-dschou, Hauptstadt von Süd-Sung, erobert

1279 Untergang der Südlichen Sung-Dynastie

1280-1368 Mongolische Yüan-Dynastie

Hauptstadt Peking; Prunk nach außen, Verarmung des Volks

um 1300 Dschang Ming-yüan sammelt alte Exemplare des Bi-yän-lu und gibt die Schrift in restauriertem Text heraus

seit etwa 1330 dürften japanische Zen-Pilger die Niederschrift zur Smaragdenen Felswand von China nach Japan mitgebracht haben

Zum Verständnis der Traditionstafel

Die Traditionstafel dient dazu, die in den Beispielen und Erläuterungen des Bi-yän-lu erwähnten Meister je in ihre Traditionslinie einzuordnen. Denn jeder ist Schüler eines bestimmten Meisters und hat wiederum seine von ihm als solche designierten Schüler. Wo dieser fortlaufende Zusammenhang es verlangt, müssen deshalb in einzelnen Fällen auch im Bi-yän-lu nicht erwähnte Meister als verbindende Glieder aufgeführt werden.

Wo in einer Generation nur ein einziger Name genannt ist, bezeichnet er den Meister sämtlicher in der nächstfolgenden Generation Aufgeführten. Wo in einer Generation mehrere Namen auftreten, werden sie durch die Buchstaben a, b, c usw. gekennzeichnet. Zu diesen Buchstaben tritt in der nachfolgenden Generation eingeklammert der Hinweis auf die Herkunft jedes Genannten von seinem Meister. Zum Beispiel Linie III B, 10. Generation, b, We-schan stammt »von 9a«, nämlich von Bai-dschang, dieser wiederum von Ma-dsu in der 8. Generation.

Zu Teil I, Indische Linie: Die hier aufgeführte Väterreihe kann keine historische Zuverlässigkeit beanspruchen; sie entspricht lediglich der in den Zen-Schulen geltenden Überlieferung. Soweit sich aus der chinesischen Umschrift der indische Name erkennen oder doch vermuten lässt, erscheint er hier in Sanskrit, wo nicht, in seiner japanischen Lautform, weil diese der indischen immerhin näher steht, als die moderne chinesische Aussprache.

Zu den Teilen II, III A und III B: Von der 5. Generation ab steht unter jedem chinesischen Namen auch seine japanische Lautform; z. B. 5. Generation, a: unter chinesisch Wu-dsu Hung-jen der japanische Name Go-so Kô-nin.

Unter den Namen stehen, soweit überliefert, die Lebensdaten der Meister. Für die Richtigkeit der Zahlen kann freilich nicht immer eine sichere Gewähr geleistet werden. Teils ist die Überlieferung selbst oft schwankend, teils decken sich die Jahresanfänge des chinesischen Kalenders nicht mit denen des gregorianischen.

Wo keine Zahlen gegeben werden konnten, ist doch durch Vergleich mit den danebenstehenden Zeitgenossen die ungefähre Lebenszeit nicht schwer zu ermitteln.

TRADITIONSTAFEL

Indische Linie

Shâkyamuni Buddha Bodhi

1 Mahâ Kâshyapa

2 Ânanda

3 Shânavâsin

4 Upagupta

5 Dhitika

6 (Mishaka)

7 Vasumitra 8 Buddhanandi

9 Buddhamitra

10 Pârshva

11 Punyayasha

12 Ânabodhi

= Ashvagoscha?

13 Kapimala 14 Nâgârjuna

15 Kânadeva

= Âryadeva

16 Râhulabhadra

17 Samghanandi

18 Samghayathata

19 Kumâralâta 20 (Shayata)

21 Vasubandhu

22 Manorhita

23 Haklenayasha

24 (Shishibodai)

= Simhabodhi

25 (Bashashita)

26 Punyamitra

27 Prajnâdhâra

28 Bodhidharma,

erster Patriarch der chinesischen Tradition

II

Von Bodhidharma bis zum Sechsten Patriarchen und seinen Schülern

1. Generation Bodhidharma, chinesisch Pu-ti-Da-mo

japanisch Bodai Daruma, 5.-6. Jahrhundert

2. Generation Hui-ko, japanisch E-ka, 487-593

3. Generation Seng-tsan, japanisch Sô-san, gest. 606

Dichter des Gesangs Hsin-hsin-ming, japanisch Shin-jin-mei

(Stempel des gläubigen Herzens)

4. Generation Dau-hsin, japanisch Dô-shin, 580-651

5. Generation

a Der Fünfte Patriarch

Wu-dsu Hung-jen

Go-so Kô-nin

602-675

b Niu-tou (Ochsenkopf) Fa-yung,

Vater des Niu-tou-(Ochsenkopf-)Zen

Go-zu Hô-yû

594-657

6. Generation

a (von 5a)

Der Sechste Patriarch

Lu-dsu Hui-nëng

Roku-so E-nô

Vater des »Südlichen Zen«

638-713

b (von 5a)

Der Vorsitzer beim Fünften Patriarchen Schen-hsiu Schang-dso

Shin-shû Jô-za

Vater des »Nördlichen Zen«

gest. 710

Südliches Zen

7. Generation

a (von 6a) Haupt der Linie III A

Tjing-yüan Hsing-si

Sei-gen Gyô-shi

660-740

b (von 6a) Haupt der Linie III B

Nan-yüä Huai-jang

Nan-gaku E-jô

677-774

c (von 6a)

Yung-djia Hsüan-djiau

Yô-ka Gen-gaku

Dichter des Lieds vom WEG-Erlebnis,

Dscheng-dau-go,

japanisch Shô-dô-ka

665-713

d (von 6a)

Nan-yang Hui-dschung

Nan-yô E-chû

(Landesmeister Dschung)

675-775

Hui-dschung's Schüler:

8. Generation

Dan-yüan Schen-ying

Dan-gen Shin-nô

8.-9. Jahrhundert

III

Die zwei Hauptlinien

von der 7. Generation bis auf Hsüä-dou und Yüan-wu

Linie III A

7. Generation

Tjing-yüan Hsing-si

Sei-gen Gyô-shi

660-740

8. Generation

Schi-tou Hsi-tjiän

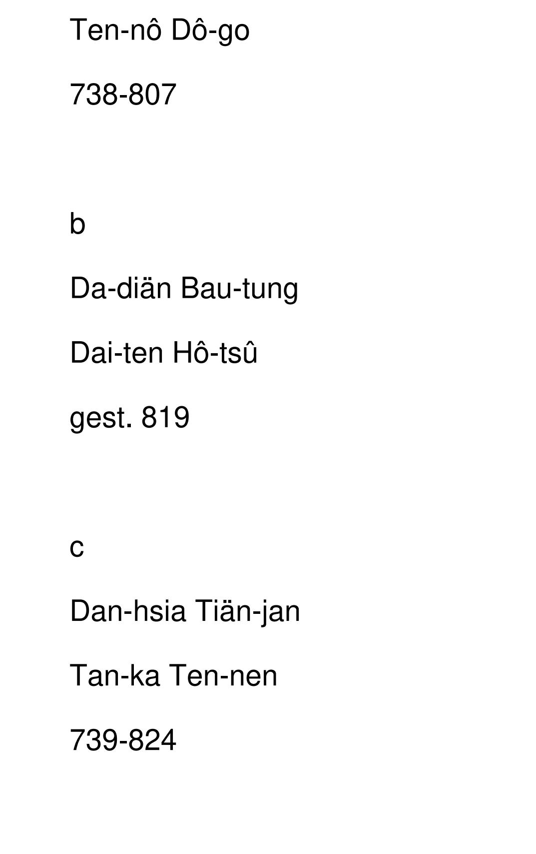
Seki-tô Ki-sen

700-790

9. Generation

a

Tiän-huang Dau-wu



Ten-nô Dô-go

738-807

b

Da-diän Bau-tung

Dai-ten Hô-tsû

gest. 819

c

Dan-hsia Tiän-jan

Tan-ka Ten-nen

739-824

d

Yau-schan We-yän

Yaku-san I-gen

750-834

10. Generation

a (von 9a)

Lung-tan Tschung-hsin

Ryû-tan So-shin

b (von 9b)

San-ping I-dschung

Sam-pei Gi-chû

c(von 9c)

Tsui-we Wu-hsüä

Sui-bi Mu-gaku

d (von 9d)

Dau-wu Yüan-dschi

Dô-go En-chi

769-835

e (von 9d)

Tschuan-dsi Dö-tscheng

Sen-su Toku-jô

f (von 9d)

Yün-yän Tan-scheng

Un-gan Don-jô

780-841

11. Generation

a (von 10a)

Dö-schan Hsüan-djiän

Toku-san Sen-kan

782-865

b (von 10c)

Tou-dsi Da-tung

Tô-shi Dai-dô

819-914

c (von 10d)

Djiän-yüan Dschung-hsing

Zen-gen Chû-kô

d (von 10d)

Schi-schuang Tjing-dschu

Seki-sô Kei-sho

gest. 888

e (von 10e)

Djia-schan Schan-hui

Kas-san Zen-e

805-881

f (von 10f)

Dung-schan Liang-djiä

Tô-zan Ryô-kai

807-869

12. Generation

a (von 11a)

Yän-tou Tjüan-huo

Gan-tô Zen-kwatsu

828-887

b (von 11a)

Gan-tan Dsi-guo

Kan-tan Shi-koku

c (von 11a)

Hsüä-feng I-tsun

Sep-pô Gi-son

822—908

d (von 11d)

Da-guang Djü-hui

Dai-kô Ko-ke

e (von 11d)

Djiu-feng Dau-tjiän

Kyû-hô Dô-ken

f (von 11e)

Lo-pu Yüan-an

Raku-ho Gen-an

834-898

g (von 11f)

Lung-ya Djü-dun

Ryû-ge Ko-ton

835-923

h (von 11f)

Tjin-schan Wen-sui

Kin-zan Bun-sui

i (von 11f)

Tsau-schan Ben-dji

Sô-zan Hon-jaku

839-901

k (von 11f)

Yün-djü Dau-ying

Un-go Dô-yô

gest. 901

13. Generation

a (von 12c)

Hsüan-scha Schi-be

Gen-sha Shi-bi

835-908

b (von 12c)

Djing-tjing Dau-fu

Kyô-sei Dô-fu

c (Von 12c)

Tschang-tjing Hui-leng

Chô-kei E-ryô

854-932

d (von 12c)

Bau-fu Tsung-dschan

Ho-fuku Jû-ten

gest. 928

e (von 12c)

Tsui-yän Ling-tsan

Sui-gan Ryô-san

f(von 12c)

Yün-mën Wen-yän

Um-mon Bun-en

864-949

14. Generation

a (von 13a)

Lo-han Gue-tschen

Ra-kan Kei-chin

869-928

b (von 13c

Wang Yän-lin

Ô Em-bin

c (von 13c)

Bau-tsi Hui-lang

Hô-ji E-rô

d (von 13d)

Yän-schou Hui-lun

En-ju E-rin

e (von 13f)

Feng-hsiän Schen

Hô-sen Shin

f (von 13f)

Hsiang-lin Tscheng-yüan

Kyô-rin Chô-on

g (von 13f)

Ba-ling Hau-djiän

Ha-ryô Kô-kan

10. Jahrhundert

h (von 13f)

Dung-schan Schou-tschu

Tô-zan Shu-sho

10. Jahrhundert

i (von 12e)

Ming-dschau Dö-tjiän

Mei-shô Tok-ken

»der einäugige Drache«

15. Generation

a (von 14a)

Fa-yän Wen-i

Hô-gen Bun-eki

885-958

b (von 14a)

Tjing-tji Hung-djin

Sei-kei Kô-shin

c (Von 14d)

Gue-dsung Dau-tjüan

Ki-su (Ki-shû) Dô-sen

gest. 985

d (von 14e)

Hsiang, vom

Lotosblumenhorn

Ren-ge-bô Shô

e (Von 14f)

Dschi-men Guang-dsu

Chi-mon Kô-so

10.-11. Jahrhundert

f (Von 14g)

Tscheng San-scheng

Chô San-shô

16. Generation

a (von 15e)

Hsüä-dou Dschung-hsiän

(der Dichter der Gesänge)

Set-chô Jû-ken

980-1052

Linie III B

7. Generation

Nan-yüä Huai-jang

Nan-gaku E-jô

677-774

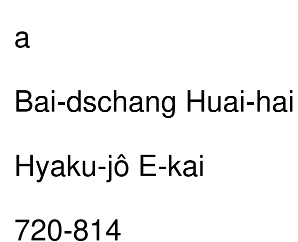
8. Generation

Ma-dsu Dau-i

Ba-so Dô-itsu

709-788

9. Generation



a

Bai-dschang Huai-hai

Hyaku-jô E-kai

720-814

b

Nan-tjüan Pu-yüan

Nan-sen Fu-gwan

748-834

c

Da-hai Fa-tschang

Dai-kai Hô-jô

d

Yän-guan Tji-an

En-kwan Sai-an

e

Gue-dsung Dschi-tschang

Ki-su Chi-jô

f

Hsi-tang Dschi-tsang

Sei-dô Chi-zô

735-814

g

Dschang-djing Huai-hui

Shô-kyô E-ki

756/59-815/18

h

Ma-yü Bau-tschö

Ma-yoku Hô-tetsu

i

Pan-schan Bau-dji

Ban-zan Hô-shaku

k

Schi-gung Hui-tsang

Shak-kyô E-zô

l

Djin-niu

Kin-gyû

m

Bai-dschang We-dscheng

Hyaku-jô I-shô

n

Dschung-i Hung-en

Chû-yû Kô-on

o

Pang-yün Djü-schi

Hô-en Ko-ji

p

Wu-djiu

U-kyû

10. Generation

a (von 9 a)

Huang-bo Hsi-yün

Ô-baku Ki-un

gest. 850

b (von 9a)

We-schan Ling-yu

I-san Rei-yû

771-853

c (von 9a)

Tschang-tjing Da-an

Chô-kei Dai-an

d (von 9a)

Bai-dschang Niä-pan

Hyaku-jô Nehan

e (von 9 a)

Wu-feng Tschang-guan

Go-hô Jô-kwan

f (von 9a)

Schi-schuang Hsing-kung

Seki-sô Shô-kû

g (von 9b)

Tschang-scha Djing-tsen

Chô-ja Kei-shin

h (von 9b)

Dsi-hu Li-dsung

Shi-ko Ri-shô

gest. 880

i (von 9b)

Dschau-dschou Tsung-schen

Jô-shû Jû-shin

777-896

k (von 9b)

Lu Geng Dai-fu

Riku-Kô Tai-fu

l (von 9c)

Tiän-lung

Ten-ryô

m (von 9d)

Guan-nan Dau-tschang

Kwan-nan Dô-jô

n (von 9e)

Gau-an Da-yü

Kô-an Tai-gu

Seite 567

11. Generation

a (von 10a)

Lin-dji I-hsüan

Rin-zai Gi-gen

gest. 867

b (von 10a)

Mu-dschou Dau-ming

Boku-shû Dô-mei

c (von 10b)

Yang-schan Hui-dji

Kyô-zan E-jaku

807-883

d (von 10b)

Liu Tiä-mo

Ryû Tetsu-ma

e (von 10b)

Ling-yün Dschi-tjin

Rei-un Shi-gon

f (von 10b)

Hsiang-yän Dschi-hsiän

Kyô-gen Chi-kan

g (von 10c)

Tai-sui Fa-dschen

Tai-zui Hô-shin

9. Jahrhundert

h (von 10c)

Ling-schu Ju-ming

Rei-ju Nyo-bin

i (von 10l)

Djü-dschi

Gu-tei Chi-kan

k (von 10m)

Guan-nan Dau-wu

Kwan-nan Dô-go

12. Generation

a (von 11a)

Hsing-hua Tsun-djiang

Kôke Son-shô

gest. 920

b (von 11a)

Bau-schou Yän-dschau

Hô-ju En-shô

c (von 11a)

San-scheng Hui-jan

San-shô E-nen

d (von 11a)

Tung-feng An-dschu

Tô-hô An-shu

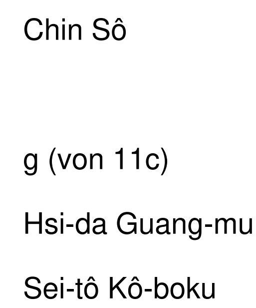
e (von 11a)

Ding Schang-dso

Jô Jô-za

f (von 11b)

Tschen Tsau



Chin Sô

g (von 11c)

Hsi-da Guang-mu

Sei-tô Kô-boku

13. Generation

a (von 12a)

Bau-ying (Nan-yüan) Hui-yung

Hô-ô (Nan-in) E-gû

9.-10. Jahrhundert

b (von 12b)

Hsi-yüan Si-ming

Sai-in Shi-mei

14. Generation

(von 13a)

Feng-hsüä Yän-dschau

Fu-ketsu En-shô

10. Jahrhundert

15. Generation

Schou-schan Scheng-niän

Shu-zan Shô-nen

926-993

16. Generation

Fën-yang Schan-dschau

Fun-yô Zen-shô

10.-11. Jahrhundert

17. Generation

a

Schi-schuang Tschu-yüan

Seki-sô So-en

986-1038/39

b

Da-yü (Tsui-yän) Schou-dschi

Tai-gu (Sui-gan) Shu-shi

18. Generation

a (von 17a)

Yang-tji Fang-hui

Yô-gi Hô-e

gest. 1049

b (von 17a)

Huang-lung Hui-nan

Ô-ryû E-nan

1002-1069

c (von 17b)

Yün-feng Wen-yüä

Um-pô Bun-etsu

19. Generation

a (von 18a)

Bai-yün Schou-duan

Haku-un Shu-tan

1025-1072

b (von 18b)

Hui-tang Dsu-hsin

Mai-dô So-shin

1025-1100

c (von 18b)

Bau-feng Ko-wen (Dscheng-djing)

Hô-hô Koku-bun (Shin-jô)

gest. 1102

20. Generation

(von 19a)

Wu-dsu Fa-yän

Go-so Hô-en

1024-1104

(vom Berg des 5. Patriarchen)

21. Generation

Yüan-wu Ko-tjin

En-go Koku-gon

1063-1135

Verfasser des Bi-yän-lu

LITERATUR

An Texten des Bi-yän-lu lagen vor:

Eine 1859 in Kyôto gedruckte chinesische Ausgabe (Bi-yän-dji, japanisch Heki-gan-shû),

die chinesische und japanische Ausgabe in Kokuyaku Zengaku Taisei, Band I und II. Tokyo 1929,

japanische Ausgabe in Kokuyaku Issai-kyô, bearbeitet von Asahina Sôgen,

chinesische und japanische Ausgabe, Bändchen 1538-1542 der Iwanami-Bibliothek; Tokyo 1955.

Kommentare:

Mit vollständigem chinesischem und japanischem Text: Katô Totsudô: Hekiganroku Daikôza, 12 Bände Tokyo 1939-1940-

Mit unvollständigem chinesischem und japanischem Text: Takazu Hakuju: Hekiganroku Kôwa, 2 Bände. Tokyo 1919.

Nakajima Kumakichi: Hekiganroku. Tokyo 1953

Mit unvollständigem japanischem Text: Tatsuta Eizan: Shimpen Hekiganshû Kôwa. Ichikawa 1953.

23 ausgewählte Kapitel mit unvollständigem japanischem Text: Asahina Sôgen: Hekiganroku Kôwa. Tokyo 1956.

Direkte Hilfsmittel:

Zen-Wörterbücher:

Jimbo Nyoten & Andô Fumihide: Zengaku Jiten. Tokyo 1915.

Yamada Kôdô: Zenshû Jiten. Tokyo 1915.

Nakagawa Morisuke: Zengo Ji-i. Tokyo 1956.

Enzyklopädie des Buddhismus

Mochizuki Shinkyô: Bukkyô Daijiten, 8 Bände. Tokyo 1931-1958.

Chinesische Wörterbücher von Giles, Mathews, Rüdenberg, Ueda Mannen, Tschen I und Dschang Hsiang. Bödilingk und Roth: Sanskritwörterbuch. St. Petersburg 1855-1875.

Geschichte und Geographie:

Djing-dö Tschuan-deng-lu (Bericht von der Weitergabe der Leuchte aus der Ära Djing-dö; japanisch Kei-toku Dentô-roku) 30 Bände; Kyôto.

Ui Hakuju: Zemhû-shi Kenkyû, 3 Bände. Tokyo 1939-1943.

Tôyô Rekishi Daijiten (Enzyklopädie der chinesischen Geschichte) 9 Bände. Tokyo 1937-1939.

Nakamura Kyûshiriô und Yamane Takuzô: Shina Rekidai Nempyô (1072 S.). Tokyo 1934

Wolfram Eberhard: Chinas Geschichte.

Bern 1948-

Hans 0. H. Stange: Geschichte Chinas

(in) Geschichte Asiens, Verlag F. Bruckmann). München 1950.

Tokiwa Daijô: Shina Bukkyô Shiseki Tôsa-ki. Tokyo 1938

Ooshio Dokuzan: Shina Bukkyô-shi Chizu. Tokyo 1939.

Edward Stanford: Atlas of the Chinese Empire. London 1908.

Weitere Zen-Literatur:

Kokuyaku Zengaku Taisei, 25 Bände.

Tokyo 1929.

Lu-dsu Fa-bau Tan-djing (japanisch Roku-so Hôbô Dankyô). Kyôto.

D. T. Suzuki: The Zen doctrine of No-Mind. London 1958.

D. T. Suzuki: Essays in Zen Buddhism,

3 Series. London 1927, 1950, 1953

D. T. Suzuki: Mysticism – Christian and Buddhist. London 1957.

Jacques Gernet: Entretien du maitre de

Dhyâna Chen-Houei du Ho-Tsô (japanisch Ka-taku Shin-e). Hanoi 1949.

G. Constant Lounsbery: Dhyâna pour les débutants (japanisch Maka Shi-kwan). Paris 1951

Shibayama Zenkei: Kunchû Mumon-kwan (Wu-men-guan), chinesisch und japanisch mit Erklärungen. Kyôto 1954.

Heinrich Dumoulin, S. J.: Wu-men-kuan, Der Pass ohne Tor. Tokyo 1958.

Heinrich Dumoulin, S. j. and Ruth Fuller Sasaki: The development of Chinese Zen after the sixth Patriarch in the light of Mumonkan. New York 1953.

Heinrich Dumoulin: Zen - Geschichte und Gestalt. Bern 1959.

Schûej Ôhasama und August Faust: Zen - der lebendige Buddhismus in Japan. Gotha/Stuttgart 1925.

Eugen Herrigel: Zen in der Kunst des Bogenschießens. Berlin 1936.

Eugen Herrigel: Der Zen-Weg. Aufzeichnungen aus dem Nachlass. München - Planegg 1958.

Akaji Sôtei und Hermann Bohner: Zen-Worte im Tee - Raume. Tokyo 1943.

Verwandte Gebiete:

P. L. Vaidya: Etudes sur Âryadeva et son Catuhsataka. Paris 1923.

D. T. Suzuki: The Lankâvatâra-sûtra, translated from Sanskrit. London 1956.

D. T. Suzuki: Studies in the Lankâvatâra-sûtra. London 1930-

Max Walleser: Die mittlere Lehre des Nâgârjuna. Heidelberg 1912.

Max Walleser: Prajnâ Pâramitâ. Göttingen 1914 Sakaino Kôyô: Yuima-kyô Kôgi (Kommentar zum Vimalakîrti-sûtra).Tôkyô 1935.

Jakob Fischer und Yokota Takezô: Sutra Vimalakîrti (deutsch). Tôkyô

1944.

The Gandavyûha Sutra, critically edited by D. T. Suzuki and Kokei Idzumi. Kyôto 1949.

T. Doi: Das Kegon-Sutra, eine Einführung. Tôkyô 1957.

Sakaino Kôyô: Hokkekyô Kôgi (Kommentar zum Saddharma-pundarika-sûtra). Tôkyô 1934.

Suzuki Daisetsu: Jôdo-kei Shisô-ron. Tôkyô 1942.

Hermann Oldenberg: Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde. Berlin 1881.

Helmuth von Glasenapp: Der Buddhismus in Indien und im Fernen Osten. Berlin - Zürich 1936.

Dietrich Seckel: Buddhistische Kunst Ostasiens. Stuttgart 1957.

K. Nishida: Intelligibility and the Philosophy of Nothingness. Translated and introduced by Robert Schinzinger.

Tôkyô 1958.

Karlfried Graf von Dürckheim-Montmartin: Japan und die Kultur der Stille. München - Planegg 1950.

Karl Ludwig Reichelt: Der chinesische Buddhismus. Aus dem Norwegischen übersetzt von Wilhelm Oehler. Basel - Stuttgart 1926.

REGISTER

A

B

E

F

G

O

BI-YÄN-LU

Meister Yüan-wu's

Niederschrift

von der

Smaragdenen Felswand

verfasst

auf dem Djia-schan

bei Li in Hunan

zwischen 1111 und 1115

im Druck erschienen

in Si-tschuan

um 1300

verdeutscht und erläutert

von

Wilhelm Gundert

2. Band

Kapitel 34-50

Dem Andenken

des großen Zen-Deuters

SUZUKI TEITARO DAISETSU

gewidmet

Zum Geleit

Als ich gegen Ende der fünfziger Jahre die Übersetzung des Bi-yän-lu bis zum 33. Kapitel gefördert hatte, schien es mir mit Rücksicht auf mein Alter geraten, dieses erste Drittel der Beispielsammlung auf alle Fälle in den Druck zu geben. Im September 1960 konnte es erscheinen. inzwischen ist mir die Arbeitskraft noch über das achtzigste Lebensjahr hinaus erhalten geblieben, so dass mit Einschluss dieser zweiten Folge, welche bis Kapitel 50 geht, nun wenigstens die erste Hälfte dieser Haupturkunde der chinesischen Zen-Bewegung lückenlos in deutscher Sprache vorliegt.

Dieser zweite Band schließt also an den ersten ohne Unterbrechung an. Auf das 33. Kapitel in Band 1 folgt hier das 34. Kapitel. Es treten wieder Meister auf, die uns vom 1. Band bereits bekannt sind, Yün-mën Wen-yän sogar dreimal, offensichtlich Liebling des Veranstalters der Sammlung Hsüä-dou Dschung-hsiän, dann auch Nan-tjüan, Dschau-dschou, Djing-tjing. Doch überwiegt die Zahl der neuen. Kapitel 43 bringt erstmals ein eigenes Beispiel von dem schon oft erwähnten Dung-schan Liang-djiä (Tô-zan Ryô-kai), dem Vater der für Japan wichtigen Soto-Schule; Kapitel 38 führt den souveränen Feng-hsüä ein. Und neben den berufenen Meistern sprechen auch »Privatstudierte«, d. h. Laienanhänger, wie Pang und Wang, gewichtige Worte.

In der Wahl des deutschen Ausdrucks für den Grundtext ist der Übersetzer sich im allgemeinen treu geblieben, hat aber durch die Arbeit selbst noch mancherlei dazugelernt. Einem kritischen Betrachter wird es deshalb leicht sein, dieser Übersetzung Ungleichheiten nachzuweisen, und das nicht nur in der Terminologie, sondern auch bisweilen im Verständnis wichtiger Begriffe. Wer bedenkt, wie unsere Bibelexegetik sich noch heute um das richtige Verständnis der hebräischen und griechischen Texte bemühen muss, und wie auch Platon oder Aristoteles unseren Philologen manche harte Nuß zu knacken geben, wird den ersten tastenden Versuchen abendländischer Forschung auf dem bisher kaum beachteten Gebiet des Schrifttums der chinesischen Zen-Bewegung ein gewisses Maß von Nachsicht nicht versagen.

Dem Übersetzer selbst ist freilich solche Nachsicht nicht gestattet, und zwar um so weniger, je mehr er sich der ständigen Gefahr des Irrtums ausgesetzt weiß. Ihm gilt die altbewährte Übersetzungsregel: so treu wie möglich, so frei wie nötig. Ihre Weisheit ist uns schon an Cicero, Caesar und Tacitus aufgegangen, ganz deutlich aber erst an den chinesischen Texten. An ihnen zeigt sich, dass gerade eine treue Übersetzung völlig frei sein muss. Da steht ein Zeichen um das andere, starr, lapidar und doch mit Ausstrahlung nach vor- und rückwärts, von Beziehungen umwittert, die der Zusammenhang zwar zu verstehen gibt, die aber äußerlich durch keinen Artikel, keine Angabe von Einzahl oder Mehrzahl,

von Deklinations- oder Konjugationsendungen abzulesen sind. Da stehen, ein ganz primitives Beispiel, etwa die drei Zeichen »wu tai schan«, d. h.: fünf - erhöhte Fläche - Berg. Ein englischer Übersetzer macht daraus: »the Five Terraces Mountain«. Gemeint ist aber nicht ein Berg mit fünf Terrassen, sondern die berühmten Fünf Tafelberge im Norden der Provinz Schansi. Droht dem Übersetzer so schon bei Realien, welche er bei etwas Nachforschung erkunden kann, Gefahr, wieviel mehr, wenn es um geistige Zusammenhänge zartester und feinster Art geht. Hier muss er erst einmal den Satz, der ihm vor Augen liegt, gründlich verstanden haben, ehe er beginnt zu übersetzen. Dann erst mag er sehen, wie er, was der Schreiber meint, treu in seiner eigenen Muttersprache wiedergibt. Dabei muss er über all die reichen Möglichkeiten, die sein indoeuropäisches Deutsch ihm bietet (und die der chinesische Schriftsteller zur Verständlichmachung gar nicht braucht) frei verfügen können; aber dies nicht, um zu faseln, sondern einfach so zu reden, wie der Autor, wäre er des Deutschen mächtig, reden müsste.

So gesehen, ist Übersetzung allerdings ein kühnes Unterfangen. Und das um so mehr, als es sich in diesem Buch um eine Sache handelt, die nach dem einstimmigen Zeugnis ihrer Wortführer mit Worten überhaupt nicht zu beschreiben ist. Und dies bedeutet wiederum doch nicht, dass es auf die Worte, die man hier verwendet, etwa nicht so sehr ankomme, sondern im Gegenteil, dass man mit einem einzigen ungeschickten Wort den Blick in das Dahinterliegende verdecken kann.

Ich muss hier ganz persönlich an mich selbst die Frage richten: Woher nehme ich mir überhaupt das Recht, mich an einen Text heranzuwagen, der solch Geheimnisvolles in sich schließt? Es hat mich dazu niemand aufgefordert, noch weniger autorisiert. Sollte ich das nicht viel eher einem echten Zen-Mann überlassen, dem legitimierten Schüler eines anerkannten Meisters, geübt im Sitzen und in allen Fragen gründlich unterrichtet

Es ist mir selbst ein Rätsel, wie das ganze Leben. Doch lässt sich einiges zu einer Art Erklärung anführen. Ich stamme aus dem schwäbischen Pietismus, meine Eltern sind beide in Indien geboren, Kinder baslerischer Missionare. Ich studierte Theologie und Philosophie in Tübingen und Halle bei bedeutenden und

gottesfürchtigen Lehrern, trat in den Kirchendienst, ging aber bald, zum Pfarramt erst halb ausgereift, mit 26 Jahren als freier Missionar nach Japan. Dort war mein nächstes Ziel, erst einmal den Japanern ein Japaner zu werden, zu leben wie sie, zu sprechen wie sie; und das erste nachhaltige Erlebnis war die innige Verbindung mit dem zwanzig Jahre älteren, bedeutenden und ganz selbständigen Kämpfer für das Evangelium Uchimura Kanzô, vor dessen geistiger Wucht und weitreichendem Einfluss mir mein missionarisches Vorhaben gar bald etwas fragwürdig zu erscheinen begann. Nur lernen, was es hier zu lernen gibt, und dienend helfen da, wo ich als Deutscher wirklich helfen kann, war schließlich alles, was am Ende von dem etwas stolzen Missionarsvorhaben übrigblieb.

Ein fünfjähriger Aufenthalt in ländlicher Umgebung brachte mich erstmals in nähere Berührung mit japanischem Buddhismus. Gelesen hatte ich darüber bisher nur die gute Einführung in den Mahâyâna-Buddhismus (Daijô Bukkyô Hyakuwa) von Katô Totsudô. In den Dörfern jenes flachen Reislandes herrschte unumstritten der Glaube an den Buddha unermesslichen Lebens und Lichtes, den sündige Menschen nur im Vertrauen anzurufen brauchen, um von ihm mit dem Tode in die Seligkeit seines »Reinen Landes« oder Paradieses aufgenommen zu werden. Ich sah die Menge in den Tempeln sich versammeln, bewunderte die volksnahe, mitleidsvolle Beredsamkeit der Priester und war ergriffen, wenn am Ende die ganze kniende Versammlung sich verneigte, um mit flach zusammengelegten Händen einzustimmen in den viele Male wiederholten Anruf: »Namu Amida Butsu, Namu Amida Butsu.« Ein junger Bauer, durch Uchimura's Einfluss gläubiger Christ geworden, erzählte mir von seiner Mutter. Sie habe ihm gesagt: »Ganz gewiß ist der Herr Jesus ein sehr guter Mann gewesen, und ich habe nichts dagegen, wenn du an ihn glaubst. Aber mir genügt es völlig, den Herrn Amida anzurufen; das hat mir bisher in aller Not geholfen, damit will ich auch sterben.« Mir stand es fest: hier ist Gott und sein Erbarmen ebenso am Werk gewesen wie in Palästina und im Römischen Reich. Während eines kurzen Heimataufenthaltes erzählte ich es meinem einstigen theologischen Lehrer. »Wer ist denn dieser Amida?« fragte er zurück. Ich war verlegen, denn es gibt darüber keine deutlichen historischen Daten. »Also eine Phantasterei!« Damit beschloss der so verehrte Lehrer diese Diskussion; und Jahre später erst ging mir auf, dass mein Weg sich damit von dem seinigen geschieden hatte.

Inzwischen brach der Erste Weltkrieg aus, und ich sah mich genötigt, an einer höheren Schule im japanischen Südwesten ein Lehramt für Deutsch zu übernehmen. Hier nahm ein Kollege mich zu Zen-Vorträgen mit. Ein angesehener Meister aus der Soto-Schule legte eine chinesische Koan-Sammlung aus, die »Niederschrift aus der (Klause zur) Gelassenheit« (Tsung-yung-lu, japanisch Shâyô-roku). Es war sprachlich für mich noch zu hoch, obwohl ich sonst Vorträgen ohne große Mühe folgen konnte. Ich merkte, dass man im japanischen Zen den Wortschatz der chinesischen Meister einfach übernimmt, ihn nach der angeborenen Sprechgewohnheit eigenwillig umformt und so

in das japanische Satzgefüge einbaut. Um hier mitzukommen, bedurfte es noch vieler Vorarbeit. Dennoch blieb schon damals mir ein starker Eindruck von der geistigen Höhe dieses Meisters. Es schien mir im letzten Grund derselbe Geist, wie ich ihn bei den Verkündern der Erlösung durch Amida Buddha verspürt hatte, nur mit dem Unterschied, dass es hier auf solche Namen überhaupt nicht ankam, sondern darauf, dass die Tatsache des Erlöstseins selbst ohne Stütze und Begründung aus dem tiefsten Herzensgrunde einfach eines Tages aufstieg. Von hier gesehen erschien der Amida-Glaube wie ein tröstliches Bild, das man sich mittels eines Nagels an die Wand

hängt, ohne zu bedenken, dass es für ein solches Innerlichstes keine Wand gibt, um es vor sich aufzuhängen.

Das alles waren Eindrücke der ersten fünfzehn Jahre. Sie bewirkten eine Umwälzung in meinem Denken und führten mich vom Wege der Belehrung und Bekehrung ab auf den des Lernens und der Forschung. Die nächsten fünfzehn Jahre galten der Vertiefung in die Sprache, Dichtung, Religionen, die Kultur und die politische Geschichte Japans, wobei sich immer stärker die Bedeutung der chinesischen Kultur und Sprache für das Inselvolk heraushob. Dann kam der Auftrag, das erworbene Wissensgut an einer deutschen Universität als akademischer Lehrer zu verwerten - leider zu einer Zeit, die stiller Forschung wenig günstig war und in den Zweiten Weltkrieg auslief.

Erst mit der Entbindung von den Pflichten des aktiven Lehramts war ich frei für jene Fragen und Aufgaben, die mich in den ersten fünfzehn Jahren meines Aufenthalts in Japan umgetrieben hatten. Es war noch etwas gutzumachen. Es galt, das Beste, Größte, was der Ferne Osten bietet, und was ich einst, von allerdings nur halb bewusstem Überlegenheitsgefühl geblendet, großenteils missachtet hatte, in voller Anerkennung zu erforschen und ins Licht zu stellen. Dass dieses Größte von dem Buddha herkam, stand mir fest. Wie nun das Licht von der Erscheinung Jesu sich im Spiegel menschlichen Begreifens bald klarer widerspiegelt, bald gebrochen, farbig oder trüb, so auch das Licht des Buddha. Und bei aller sozusagen christlich angeborener Zuneigung zum gläubigen Anruf des verlorenen Sünders an den gnadenvollen Amida musste ich mir eingestehen, dass das Zen des Patriarchen Bodhidharma und seiner Vorgänger noch um eine Stufe tiefer, und das heißt zugleich auch höher, greift. (Dass es sich damit auch größeren Gefahren aussetzt, nämlich den des Erstarrens in hochmütiger Verachtung, darauf werden seine Lehrer selbst nicht müde, mit der Warnung vor der »tödlichen Zen-Krankheit« hinzuweisen.)

Nun fiel mir auf, dass es über Zen zwar viele gute Bücher gab, auch Übersetzungen aus Schriften alter Meister, dass jedoch die anerkannte Haupturkunde der chinesischen Zen-Bewegung, die »Niederschrift von der Smaragdenen Felswand« (Bi-yän-lu), von einzelnen kurzen Stücken abgesehen, überhaupt in keiner abendländischen Übersetzung vorlag. Kurz entschlossen griff ich zu

dem Doppelband Heki-gan-roku Kôwa des Ehrwürdigen Zen-Meisters Takazu Hakuju von der auf den berühmten Huang-bo zurückgehenden Obaku-Schule und begann zu übersetzen. Aber das ging nicht so leicht wie bei normalen Büchern in japanischer Sprache. Um dieser Stilart auf den Grund zu kommen, musste ich noch mehr Chinesisch lernen. Die Erklärungen des Meisters waren ausgezeichnet, aber zu lakonisch, und vor allem hatte er die wichtigen Erläuterungen Yüan-wu's zu den Beispielen und Gesängen in sein Buch gar nicht aufgenommen. Diese Kürzung ist bei vielen Ausgaben des Heki-gan-roku beliebt, ist aber in das Werk Yüan-wu's ein so schwerer Eingriff, dass der Titel, den sie führen, kaum noch zu Recht besteht.

Inzwischen kam von dem Verlag Carl Hanser, München, der Auftrag, für eine Sammlung »Lyrik des Ostens« die Redaktion des ostasiatischen Teils zu übernehmen. Das führte zur Vertiefung in chinesische Poesie, eine gute Vorbereitung für die schwierigen Gesänge Hsüä-dou's im Bi-yän-lu.

Nach ein paar Jahren war ich besser ausgerüstet, war auch von Japan her durch die Güte von Professor Miura Yukio mit der nötigen Literatur reichlich versehen und konnte mit dem Bi-yän-lu wieder neu beginnen. Der zwölfbändige Kommentar des schon erwähnten Buddhologen Katô Totsudô war und blieb mir von Kapitel zu Kapitel eine unschätzbare Hilfe, daneben als fast nie versagende Fundgrube die japanische Buddhismus-Enzyklopädie (Bukkyô Daijiten) von Mochizuki Shinkyô. Zur allgemeinen Orientierung verdanke ich viel Wertvolles den »Zen-Notes« des »First Zen Institute of America«, in welchen sein Begründer, der Zen-Gelehrte und Amerikamissionar Sasaki Sôkei-an und nach dessen Tod aus seinem Nachlass die Witwe, Mrs. Ruth Fuller Sasaki, eine Menge von gehaltvollen, soliden Ausführungen über alle Gebiete Buddhistischer Lehre und Praxis veröffentlicht haben. Die kritische Gegenüberstellung amerikanischer und buddhistischer Lebensauffassung, die sich in diesen Blättern findet, gibt ihnen ein besonderes Interesse.

Zur Verlebendigung der formelhaften und sehr komplizierten Tradition buddhistischer Scholastik aber, aus der den Meistern, des chinesischen Zen die Quintessenz zu ziehen wunderbar gelungen ist, half mir nichts besser als der schwerelose lichte Geist, der von Person und Werk des ebenso gelehrten wie fast kindlich schlichten Suzuki Daisetsu ausgeht. Viele seiner Schriften gehen durch die ganze Welt; andere, von hohem wissenschaftlichem Gewicht, sind weniger beachtet. Unter letzteren legen seine »Studies in the Lankâvatâra-sûtra« direkt diejenige Geisteshaltung innerhalb des indischen Buddhismus dar, die Bodhidharma mit nach China brachte, die also für die dortige Zen-Bewegung den eigentlichen Mutterboden bildet.

Ich schreibe dies nur wenige Tage nach dem 12. Juli 1966, in dessen fernöstlicher Frühe der Vielverehrte im St.-Lukas-Hospital zu Tokio nach ganz kurzer Krankheit in die große Stille eingegangen ist. Noch zwei Tage zuvor war der fast Sechsundneunzigjährige daheim in Kamakura mit Arbeiten beschäftigt gewesen, die einem Bilderwerk mit

Malereien und begleitenden Notizen des Zen-Meisters Sengai galten. Er schien zu nichts anderem geboren, als den Geist des Zen aus seinen Klöstern in die Welt hinaus zu tragen, nicht allein durch Wort und Schrift, sondern leibhaft, wie er ging und stand.

Er war geboren 1870, also in der Frühzeit der Erschließung Japans für die abendländische Kultur. Dem Vater, der als Arzt zum Stand der Samurai gehört hatte, war durch die große Umwälzung von 1867 sein feudales Lehensgut entzogen worden. Der junge Teitarô wuchs in bitterer Armut auf und lernte um so eifriger, um als kleiner Volksschullehrer

sich und seine Mutter zu ernähren. Nach deren Tode zog er nach Tokio, um seinen eigenen Weg zu finden. Dort und in dem nahen Kamakura spannen sich die Fäden, aus denen sich das seltene Gewebe seines langen Lebens wob.

Es war die erste Zeit des heftigen Ringens zwischen alter und moderner Lebensanschauung in Japan. Dabei war es vor allem der Buddhismus, der bei den führenden Schichten mehr und mehr an Ansehen verlor, und ohne Frage war daran vielfach der geistig träg und lahm gewordene buddhistische Klerus selber schuld. Doch es gab auch noch lebendige Buddhisten, die sich durch die Flut einströmender moderner Anschauungen nicht einschüchtern ließen. Unter ihnen ragte der Zen-Meister Shaku Sôen in Kamakura als zuchtvoll straffe und weitblickende Gestalt hervor. An ihn schloss sich der junge Teitarô als treuer Schüler an und gewann durch seine Einfalt, seinen Eifer und erstaunliche Beweglichkeit des Geistes bald die besondere Zuneigung des Meisters.

Shaku Sôen war einer der ganz wenigen, die den Ruf der Zeit an das halb eingeschlafene Buddhatum in Japan klar begriffen hatten, sich zu neuer Selbstbesinnung aufzuraffen. Darum war er auch kurz zuvor nach Ceylon gereist, um Fühlung mit den Führern des sogenannten »südlichen Buddhismus« zu gewinnen und ihre kanonischen Schriften in der dem Sanskrit verwandten Pali-Sprache zu studieren. Suzuki Teitarô ließ sich sofort auf diese Pali-Studien ein. Bald kam es 1893 zum ersten »Weltkongreß der Religionen« in Chicago, für Shaku Sôen die willkommenste Gelegenheit, vor aller Welt das Buddhatum zu rühmen, und Suzuki, der hoffnungsvolle Schüler, musste ihn begleiten.

Die Folge war, dass sich der letztere auch nach dem Weltkongreß noch länger als zehn Jahre in Amerika aufhielt, um einem Verlagsunternehmen des aus Bremen stammenden Millionärs Eduard Hegeler als Übersetzer philosophischer und religiöser Schriften aus Asien zu dienen. Dabei lernte er nicht nur sein reines, angenehm lesbares Englisch, sondern auch Sanskrit, Chinesisch, endlich Französisch und noch etwas Deutsch. Die englische Übersetzung von »Laotse« durch Carus entstand mit seiner Hilfe. Hier in der Zinkfabrik von Hegeler zu La Salle im Staate Illinois schrieb er auch sein erstes eigenes bedeutendes Werk: »Studies in Mahâyâna Buddhism«, das vielen Lesern für den Reichtum der Entwicklung des buddhistischen

Geistes erstmals den Blick erschlossen hat. Zuletzt entsandte Hegeler ihn nach Paris, um seltene Sanskrittexte zu kopieren. und, schon zur Heimkehr nach Japan entschlossen, ging er nach London und übertrug hier noch Schriften Swedenborgs in seine Muttersprache.

1908 sah Suzuki die Heimat wieder, war 1910 noch einmal in Europa, heiratete in Japan 1911 die amerikanische Theosophin Beatrix Lane aus New York, der er schon vorher in Amerika bei Übersetzungen geholfen hatte und die nun selbst ihm bis zu ihrem Tode im Jahr 1938 bei der Arbeit half. Er war nie Mönch im strengen Sinn gewesen, nur

Novize. Sein Lebensweg jedoch, zu dem sein Meister ihn veranlasst hatte, brachte es von selbst dahin, dass er zuletzt zum einzigartigen berufenen Interpreten des indischen, chinesischen, japanischen Zen für die moderne Welt geworden ist. Das war sein eigentlicher, seltener Beruf, ob er nun bis 1941 an buddhistischen Hochschulen in Japan lehrte, ob er später sich in Kamakura aufhielt oder dazwischen wieder in New York. Und wo immer man ihn hören wollte, dahin ging er, sei es nun nach Honolulu oder Mexiko, sei's zur Eranos-Tagung in Ascona oder einer europäischen Universität. Er sprach vor Gelehrten und vor Ungelehrten, vor Theologen, Existentialisten und Psychoanalytikern, sprach frei und gleichsam spielend, grundgelehrt und ohne eine Spur Gelehrsamkeit. Er bewies die Wahrheit des chinesisch-japanischen Sprichworts: »Große Kunst sieht aus wie großes Ungeschick.[1]« Er setzte sich mit jedermann zusammen, taub für jedes Wort, das nicht aus reinem Herzen kam, aber um so offener für Suchende, Geängstigte, Verzweifelnde. Da konnte er die Hände ineinanderlegen, nahm mit einem Blick voll Anteilnahme alles in sich auf, sagte tröstend kaum etwas Bedeutendes, zog dann sachte seine Rechte aus der hohlen Linken, hielt sie dem schon halb Beruhigten hin, bis dieser sie gefasst ergriff. Mir hat ein solcher einst bezeugt, dieser bescheidene Mann mit seinem seelenvollen Blick habe ihm das Leben gerettet.

Er hat die Hoffnung wahrgemacht, die einst sein Meister in ihn setzte, als er dem Schüler zur Entlassung aus der Lehrzeit den Zen-Namen mitgab, unter welchem Suzuki seitdem berühmt geworden ist: Dai-setsu, der Mann »von großem Ungeschick«, sehr wahrscheinlich im Gedanken an das eben erwähnte Sprichwort. In dem Schriftzeichen setsu liegt zunächst ein Tadel. Es bedeutet allgemein: ungeschickt, unfähig, dumm, und ist im chinesischen Briefstil Ausdruck der Bescheidenheit für »mein«: die ungeschickte Person (= ich), die ungeschickte Frau (= meine Frau), der ungeschickte Sohn, Brief, Aufsatz usw. Wo aber einer weiß, dass diese Höflichkeitsfloskeln in Wirklichkeit gar keine Lüge sind, dass auch die beste Leistung mangelhaft und Stückwerk bleibt, und er darüber trotzdem nicht verzweifelt, sondern einfach als ganz Ungeschickter sich hergibt, wie er ist, da wird aus seinem »großen Ungeschick« die »große Einfalt«, welche höher ist als alle Klugheit und ehrgeiziges Streben.

»Ungeschickt« war im gewissen Sinn ja schließlich auch die ganze Ausrichtung der Lebensarbeit dieses so modernen Japaners. Schon

im Bi-yän-lu tadelt Yüan-wu (freilich halb ironisch) oft genug die Kühnheit eines Meisters, der von Dingen redet, über welche man nicht reden kann. Suzuki Daisetsu hat ein Leben lang von Zen geredet wie kein anderer, und das nicht als irgendein akkreditierter Meister, nicht vor den

internen Kreisen eines Klosters, sondern vor der weiten Welt des Westens, die dafür nach eingesessenem Urteil seiner eigenen Heimat hoffnungslos verschlossen war. Es fehlte darum auch in den japanischen Zen-Klöstern keineswegs an Kopfschütteln über diese Kühnheit, und der Betroffene selbst hat darein eingestimmt und seine Arbeit gerne als die »große Sünde seines Lebens« bezeichnet. Auf jeden Fall ist für das Zen vornehmlich durch Suzuki Daisetsu's Wirken die geographische Grenze, welche ihm bisher gezogen war, für alle weitere Zeit durchbrochen. Dass dies auch für das Zen in seiner Heimat eine neue Situation bedeutet, lässt sich nicht bestreiten, und sehr wohl können sich daraus auch bisher unbekannte Spannungen ergeben. Sie werden letztlich doch der Sache keinen Schaden bringen, denn Spannung, wenn man ihr nur standhält, ist gesund, erhält lebendig.

Wie sehr ich auch persönlich Suzuki Daisetsu zu Dank verpflichtet bin, habe ich im Vorwort zu dem 1. Band bereits hervorgehoben. Zu einer Zeit, als ich die Arbeit am Bi-yän-lu nur erst zaghaft angefangen hatte, ließ er mir auf der Fahrt durch Deutschland sein eigenes, rein chinesisches Exemplar des Werks in Händen und gab mir damit erst den vollen Mut, mich mit ganzer Kraft hineinzuwerfen. Das war entscheidend.

Auch in den nun folgenden Jahren fortgesetzten Ringens mit dem schwer fassbaren Gegenstand durfte ich Ermutigung durch Teilnahme von anderen erfahren. Hermann Hesse, ein drei Jahre älterer Enkel des bereits erwähnten Großvaters, hat sich in seinem Heim hoch über dem Luganer See an manchen Abenden aus meinem Manuskript vorlesen lassen. Und aus seiner liebevollen Beschäftigung mit der ihm neuen, aber irgendwie doch kongenialen Welt sind sogar noch einige seiner letzten Gedichte hervorgegangen.

Von anderer Art, jedoch nicht minder wertvoll, war mir die Verbindung mit Menschen, welche ganz abseits von Sino- oder japanologie, von Religionsgeschichte oder Philosophie ein inneres Gespür für das besitzen, was im Zen dem tieferen Bedürfnis unserer Zeit entgegenkommt. Es gibt Hungernde und Dürstende, denen, was die Kirche bietet, aus verschiedenen Gründen einfach nicht mehr mundet. Der »Weg überwärts«, den das Zen mit der ihm eigenen Konsequenz verfolgt, fährt über solche Anstöße hinaus und öffnet gleichzeitig durch

seine unerschrockene Umkehr in die »Richtung niederwärts« einen neuen Zugang zu den »Dinglichkeiten«, zu ihrer Freude und zu ihrem Leid.

Wertvoll war mir auch die Art und Weise, wie die Psychoanalyse die Erfahrungen des Zen zu deuten weiß. Suzuki Daisetsu selbst hat im August 1957 auf Einladung des Psychoanalytischen Instituts der Staatsuniversität von Mexiko in einer Reihe von Vorträgen die psychologischen Aspekte des Zen und seiner Methodik ausführlich dargelegt, und die Psychoanalytiker Erich Fromm und Richard de Martino haben ihm darauf die weitgehende Übereinstimmung des Zen mit ihren eigenen

wissenschaftlichen Erkenntnissen bestätigt (vgl. das 1960 erschienene Buch »Zen-Buddhismus und Psychoanalyse« von Erich Fromm, D. T. Suzuki und Richard de Martino, Szezesny Verlag, München). Für mich als Übersetzer des Bi-yän-lu freilich stand anderes im Vordergrund als Psychoanalyse; ich durfte darauf mich nicht einlassen. Dass der Horizont der Zen-Meister der Tang- und Sung-Zeit und derjenige der heutigen Psychotherapie sich in der Tat beträchtlich überschneiden, das festgestellt zu haben, ist echt Suzuki Daisetsu. Wie sehr trotzdem die beiden Horizonte sich an Inhalt und an Umfang unterscheiden, das wußte auch kein anderer besser als gerade er.

Ob der Übersetzer nun die »Sache« selbst tatsächlich getroffen, d. h. unverfälscht das wiedergegeben hat, was die in den »Beispielen« zu Wort gekommenen Meister, ihr dichterischer Deuter Hsüä-dou und deren aller Kommentator Yüan-wu wirklich meinten, diese Frage zu entscheiden, muss er dem Urteil derer überlassen, die tiefer eingedrungen und mehr als er in ihr zu Hause sind.

Es bleiben zu dem »Vorbericht« des 1. Bandes noch einige Punkte nachzutragen.

Vor allem ist auf die bislang recht dunkle Textgeschichte des Bi-yän-lu in jüngster Zeit ein neues Licht gefallen. Seitdem Dschang Ming-yüan um 1302 auf Grund der ihm erreichbaren Texte die ganze Sammlung im Druck herausgegeben hatte (vgl. 1. Band, S. 8 und 21), war diese in ganz China, wie auch bald nachher in Japan, die allseits anerkannte und benutzte Fassung der Lehrvorträge Yüan-wu's zu den »hundert Beispielen der Alten mit Gesängen« Hsüä-dou's. Auch unserer Übersetzung lag nichts anderes zugrunde als dieser »Dschang-Text«. In China liefen aber, wie man weiß, daneben noch verschiedene andere Texte um, und von zweien derselben befanden sich noch im 18. Jahrhundert je eine Abschrift auch in Japan, die von damaligen Kommentatoren unter den Bezeichnungen Shoku-hon und Fuku-hon berücksichtigt worden, heute aber nicht mehr aufzufinden sind. Sie wiesen allerdings nur unbedeutende Abweichungen vom Dschang-

Text auf.

Es gibt in Japan aber noch ein drittes Manuskript, und das hat kein Geringerer aus China mitgebracht als Dô-gen Zenji, der Begründer des japanischen Zweigs der Tsau-dung- oder Soto-Schule (1200-1253). Er hat 1223 das Südliche Sung-Reich besucht, sich erst im Hinterland von Ningpo auf dem Tiän-tung-Berg in Geist und Sprache des Zen-Klosters eingelebt, darauf die obligate Wanderung zu Meistern absolviert, 1225 wieder auf dem Tiän-tung-schan geübt, bis er vom Meister die Bestätigung erhielt und Ende 1227 von Ningpo aus die winterliche Rückfahrt nach der Heimat antrat. Noch in der letzten Nacht im Tiän-tung-Kloster brachte er »mit Hilfe eines Gottmenschen« die Abschrift eines dort befindlichen Bi-yän-lu-Textes fertig, die deshalb in Japan unter der

Bezeichnung »Text der einen Nacht« (ichi-ya-hon) bekannt ist. Sie hat nach Dô-gen's Tod mehrmals den Ort gewechselt, galt stets als kostbarster Besitz des Tempels und blieb denn auch als solcher vor jedem fremden Blick ängstlich bewahrt. Erst dem »Ungeschick« von Suzuki Daisetsu gelang das Kunststück, sie in Augenschein zu nehmen, und er erkannte rasch die außerordentliche Bedeutung dieser Handschrift. Ist sie doch mehr als 70 Jahre vor dem Druck Dschang Ming-yüan's angefertigt und weist zudem einen Text auf, der dem letzteren allem Anschein nach überhaupt nicht vorgelegen hat!

Der Vorstoß von Professor Suzuki hat denn auch die Forschungen zur Textgeschichte des Bi-yän-lu auf eine neue Bahn geführt. Um das - vielleicht noch hypothetische - Ergebnis gleich vorwegzunehmen, so hätte es von Anfang an nicht eine, auch nicht zwei, sondern drei verschiedene Fassungen der Schrift gegeben, weil nämlich Yüan-wu selbst die »Hundert Beispiele der Alten mit Gesängen« Hsüä-dou's nacheinander an drei verschiedenen Orten ausgelegt und diese Vorträge bei jeder Wiederholung durchgesehen und verbessert habe. Die erste Vortragsreihe fiele in die Zeit vor 1111, als er in seiner Heimat Si-tschuan das Dschau-djiau-Kloster in der Hauptstadt Tschengtu leitete. Die zweite Vortragsreihe bildete das Hauptstück seiner Wirksamkeit von 1111 bis 1114 auf dem Djia-schan in Hunan, wie dies schon im Titel unseres Buches angedeutet ist. Auf sie bezieht sich deutlich der von uns benutzte Text Dschang Ming-yüan's. Yüan-wu nennt sich selbst hier wiederholt den Meister Djia-schan. Im Jahr 1115 aber wurde Yüan-wu ehrenvoll nach der Hauptstadt von Hunan, dem heutigen Tschang-scha, eingeladen und hat dort im Dau-lin-Kloster bis 1118 noch ein drittes Mal denselben großen Gegenstand behandelt, offenbar mit mancherlei Verbesserungen. Auf dieser Umarbeitung scheint die Fassung des Bi-yän-lu zu beruhen, welche Dô-gen 110 Jahre später auf dem Tiän-tung-schan in Tschekiang vorfand.

Auf Grund all dieser Überlegungen hat nun der Zen-Gelehrte Itô Yûten, Professor an der Aichi Gakuin Daigaku in Nagoya, die große Aufgabe übernommen, den »Dschang-Text« mit dem »Text der einen Nacht« von Dô-gen Zenji, sowie mit den beiden Texten Shoku-hon und Fuku-hon (soweit von ihnen Abweichungen überliefert sind) sorgfältig zu vergleichen und daraus eine Art von »endgültigem Text« (tei-hon) für den Gebrauch der Zen-Schulen zu konstruieren. Das Ergebnis ist

ein Prachtband mit dem Titel Heki-gan-shû Tei-hon (XL + 465 Seiten in Großformat, erschienen bei Risôsha, Tôkyô 1963), in großem Druck und mit sämtlichen Abweichungen anderer Texte in kleinerem Druck am oberen Rand. Vorausgeht eine Darlegung der textgeschichtlichen Ergebnisse sowie der Arbeitsgrundsätze des Herausgebers. Dahinter folgen ein Nachwort von Suzuki Daisetsu, ein persönlicher Bericht von Itô Yûten, ein nützliches Register usw.

Der Titel »Tei-hon« allerdings ist anfechtbar. Die Entscheidung, welche

Fassung eines Abschnitts einer anderen vorzuziehen ist, kann der Herausgeber nur nach eigenem Gutdünken treffen. Der hohe Wert der Ausgabe von Itô Yûten liegt nicht darin, dass wir in seinem großgedruckten Haupttext den »endgültig richtigen« hätten, wohl aber in den sorgfältig verzeichneten Varianten, gleichviel, ob er in seinem Haupttext dem Druck Dschang Ming-yüan's den Vorzug gibt oder der von Dô-gen mitgebrachten »Handschrift der einen Nacht«. Wie wertvoll solche Varianten manchmal sind, davon wird sich der Leser überzeugen können, wenn er in der Erläuterung Yüan-wu's zum 47. Beispiel den Text Dschang Ming-yüan’s mit der Fassung in Dô-gen’s altem Exemplar vergleicht (s. S. 203f.). Er kann daran ermessen, wie ernst es Yüan-wu damit nahm, seine Vorträge von Mal zu Mal neu durchzusehen und zu läutern.

Zur Umschrift des Chinesischen

Hierzu haben wir uns schon im Vorbericht zum 1. Band ausführlich geäußert. Es ist nachzutragen, dass wir uns dabei an das Chinesisch-Deutsche Wörterbuch von Werner Rüdenberg gehalten haben, das sich auf das System der Sinologen Lessing und Othmer stützte. Die drei Genannten waren Philologen, welche jahrelang in China wirkten, die Phonetik des Chinesischen aufs genaueste beobachten konnten und sich gewissenhaft die Frage stellten, durch welche Art der Umschrift man einem deutschen Leser helfen könnte, der Aussprache chinesischer Wörter wenigstens so nahe zu kommen, als es bei dem gewaltigen Unterschied zwischen deutschen und chinesischen Lautgesetzen überhaupt nur möglich ist.

Inzwischen hat sich in der deutschen Sinologie das Blatt gewendet, indem man hier in der Majorität sich darauf einigte, die englische Art der Umschrift zu übernehmen. Diese hat zwar gegenüber der von Rüdenberg gewählten entschiedene Nachteile; sie verwischt phonetische Unterschiede, welche Rüdenberg beachtet hat. Unseren Sinologen, welche ohnedies die Zeichen richtig lesen, macht das nicht viel aus. Ihnen erleichtert diese Umschrift immerhin den

wissenschaftlichen Austausch mit den englischschreibenden Kollegen. Uns jedoch genügt es, das Chinesische so zu schreiben, dass ein deutscher Leser es annähernd richtig auszusprechen lernen kann. So halten unsere Zeitungen es auch schon mit dem Russischen. Sie schreiben weder Kruskchev wie die »Times«, noch Krouchtchev wie der »Figaro«, noch Kruscev wie der »Corriere della Sera«, sondern so, wie wir's am sichersten aussprechen können: Chruschtschow. Das entspricht genau der Regel, die das Wörterbuch von Rüdenberg befolgte[2].

Nun ist es freilich diesem widerfahren, dass es vor einigen Jahren neu erschienen ist, zum Teil ergänzt durch bisher fehlende Vokabeln, aber auch in einer völlig anderen Umschrift, derjenigen, die der deutsche Sinologe Otto Franke in seiner großen Geschichte Chinas angewendet hat. Auch sie hat ohne Frage manches für sich, doch einiges auch gegen sich (z.B., dass sie phonetische Unterschiede, die heute überholt sind, konserviert). Leid ist es uns nur für Rüdenberg, der eine Umschrift, welche nicht die seine ist, mit seinem Namen decken soll.

Im übrigen ist zu bedenken, dass die Umschrift eines nationalen Lautsystems auf die Buchstaben einer völlig fremden Sprache notwendig eine unbeholfene Sache bleibt. Laute gibt es hundertfach, Buchstaben nur wenige. Darum nimmt auch der Streit um Transkription kein Ende, bis ein Staat bestimmt: so schreiben wir das, was wir sprechen; nun hört uns zu und sprecht uns nach! Auch das moderne China ist schon auf dem Wege, dies mit lateinischen Buchstaben zu tun. Es bedient sich unter anderem derselben Unterscheidungen wie wir, nämlich im Fall von b und p, d und t, g und k. In anderen Fällen wendet es für einige Laute Buchstaben an, die uns befremden. Und vor allem: es hat sich bei uns politisch noch nicht durchgesetzt.

Wie sehr die Frage der Transkription von politischen Faktoren abhängt, zeigt das Beispiel Japans. Dort gab es seit Jahrzehnten eine kräftige Bewegung für eine »japanisch-nationale Lateinschrift«, die sich auf spracheigene Lautwandlungsgesetze stützte und für Japaner in der Tat durchaus vernünftig war. Nach jahrelangem Streit gewann sie durch den Krieg von 1941 die Oberhand. Auf jeder Bahnstation wurden die lateinisch geschriebenen Ortsnamen revidiert; statt Shinanomachi hieß es Sinanomati, statt Fukushima: Hukusima. Die »Aussprache«, das Primäre, blieb natürlich gleich. Dann, 1945, kamen die Amerikaner, und mit der »japanisch-nationalen Lateinschreibung« war es vorbei. Es gilt dort offiziell die alte Umschrift, die, von einigen Vereinfachungen abgesehen, auf den Verfasser des ersten guten japanisch-englischen Wörterbuches, den Amerikaner Hepburn, zurückgeht und daher seinen Namen trägt. Diese zu verändern, bestand für uns kein Anlass. Wie sie ausgesprochen werden muss, ist im Vorbericht zum 1. Bande nachzulesen.

Noch ein Wort über den Gebrauch des Bindestrichs. Die chinesischen

Ortsnamen sind in der Regel Doppelwörter, oft kommt noch ein

drittes Wort hinzu als Bezeichnung des politischen Ranges einer Stadt, bei Bergen und Gebirgen das Wort schan. Nun haben wir uns zwar daran gewöhnt, die allgemein bekannten Namen ohne Bindestrich zu schreiben, z. B. solche von Provinzen wie Schantung, Schansi, Hupe, Hunan, oder Städtenamen wie Nanking, Peking, Shanghai. Bei ungewohnten Namen dagegen empfiehlt es sich, sie zunächst mit Bindestrich zu schreiben, damit die Einzelwörter klar erkennbar werden. Wird einem nun ein solcher Doppelname mit der Zeit vertraut, so fühlt man das Bedürfnis, ihn ohne Bindestrich zusammenzuschreiben. Das hat mich dazu geführt, bei manchen Namen, die dem Leser nach und nach geläufig werden dürften, das eine Mal den Bindestrich zu setzen, das andere Mal nicht. Das ist, vom Standpunkt einer strengen »Rechtschreibung« gesehen, allerdings inkonsequent. Doch haben wir hinsichtlich des Chinesischen noch keine orthographischen Gesetze, vielmehr ist alles hier im Fluss. Mein Verfahren ist davon ein Spiegelbild. Es will unbekannte Namen teils geläufig machen, teils von Zeit zu Zeit daran erinnern, wie sie sich zusammensetzen.

Schlusswort

In aller Stille und Verborgenheit begonnen, hat die Übersetzung und Erklärung der dreiunddreißig ersten Kapitel des Bi-yän-lu doch einen Widerhall gefunden, wie ich ihn nicht erwartet hatte. Ich erfuhr, dass etwas in der Luft liegt, was dem Geist des Zen entgegenkommt. Dass damit auch ein Stück »Snobismus« verbunden sein kann, wie ein Kritiker mit Recht hervorhebt, ist doch nur Begleiterscheinung einer tieferen Bewegung. Was mir an Zustimmung und Dankesausdruck zugegangen ist, hat mit Snobismus nichts zu tun. Es gibt nun einmal Menschen heutzutage, die ein Gespür dafür besitzen, dass die Vorstellungen oder Bilder, die wir in unserem anererbten Glauben überkommen haben, nicht das Letzte sind, woran wir uns im Leben und im Sterben klammern können, sondern dass der eigentliche Halt dahinter liegt, in einer Tiefe, die zugleich die höchste Höhe ist, und umgekehrt. Im Buddhismus nennt man es das »Leere,«, während wir

mit diesem Ausdruck die enttäuschende Vorstellung eines Gefäßes verbinden, in dem nichts drin ist. Aber denken wir bei »Leere« an den Himmel, den alten Ort der Seligkeit, oder an die »offene Weite« des Weltraums, so wird uns jener Ausdruck weniger befremdlich.

Für das himmlisch Leere, das mit keinem Wort mehr zu beschreiben ist, haben auch wir Christen ein Gefühl. Eines unserer schönsten Glaubenslieder, »O Gottes Sohn, du Licht und Leben«[3], schließt mit den Worten:

»Ach zeuch mich, zeuch mich weit von hinnen! Was du nicht bist, das lass zerrinnen, o reiner Glanz der Ewigkeit!« Ein Nichtchrist, der darum bemüht ist, sich von Jesus ein historisch klares Bild zu machen, wird zu diesem Anruf wohl bemerken: welch grenzenlose Idealisierung! Es bleibt schon richtig: »Niemand kann Jesum einen Herrn heißen ohne durch den Geist.«

Der Geist aber weht, wo er will, und er hat auch die uns fremde Völkerwelt nicht unbesucht gelassen. Heute ist die Zeit, in der die Welt, wenn auch unter schweren Wehen, zu einer einzigen Gemeinschaft immer mehr zusammenwächst.

Schon Paul Gerhardt, der strenge Lutheraner, war imstande, in einem seiner herrlichsten Lieder (»Die güldne Sonne«) eine »Definition« von Gott zu geben, die jeden logisch fassbaren Begriff übersteigt: »Willst du mir geben, womit mein Leben ich kann ernähren, so lass mich hören allzeit im Herzen dies heilige Wort: Gott ist das Größte, das Schönste und Beste; Gott ist das Süßte und Allergewisste, aus allen Schätzen der edelste Hort.«

Und in seinem großen Liede »Gott ist gegenwärtig« erhebt sich der stille Bandwirker in Mühlheim an der Ruhr, Gerhard Tersteegen, in dieselbe Höhe jenseits menschlicher Begriffe, wenn er bittet: »Lass mein Herz überwärts wie ein Adler schweben und in dir nur leben.«

»Überwärts« geht aber auch die Richtung jener Menschen, mit welchen dieses Buch aus China uns bekanntmacht. Und dieses nicht im Sinne eines festen Endpunktes, auf welchem sich der Aufgestiegene befriedigt niederlassen könnte, vielmehr im Sinne ständiger Bewegung. Und zwar schließt diese immer auch den Gegenpol zum Überwärts mit ein, die Richtung niederwärts, das willige Eingehen auf die gemeine Dinglichkeit des Alltags mit aller ihrer Not und Plage.

Hier zeigt sich zwischen Christentum und Buddhatum ein Punkt der Übereinstimmung von höchster Wichtigkeit. Auf völlig fremdem Boden und von ganz verschiedenen Voraussetzungen her hat sich von Indien bis zum Fernen Osten eine Lebenshaltung ausgebreitet, die mit der vom Alten Testament und Jesus ausgegangenen in ihren letzten Zielen übereinstimmt. Zwar trägt die eine wie die andere klar und deutlich ihren eigenen Charakter; aber sie bewegen beide sich wie

Parallelen in derselben Richtung. Und da beide Parallelen ins Unendliche gerichtet sind, so fallen sie zuletzt in eins zusammen. Das bedeutet nicht, dass sie schon in der Zeit einander angenähert oder gar verschmolzen werden müssten. Beide haben je ihr eigenes »Charisma«. In der Gemeinde Jesu steht die Liebe obenan. Sie spielt im Buddhatum als Mitleid und Barmherzigkeit die zweite Rolle. Sie beginnt erst an dem Punkt, an dem die absolute Einheit sich in Vielheit auflöst, wo Subjekt und Objekt sich scheiden, und ein ich ein anderes als Du vorfindet. Das Buddhatum fängt so, wie es der Buddha selbst erlebt hat, bei der Einheit an und wendet sich erst dann den Unterschieden zu, den Nebenmenschen und der ganzen

Dinglichkeit. Darum sind die Buddhisten in der schweigenden Betrachtung, in der Stille der Versenkung uns voraus. Und innerhalb des Buddhatums sind es die Jünger Bodhidharmas, die im Unterschied von anderen Richtungen eben dieses Kernstück, d. h. das Zen, am reinsten pflegen.

Immerhin ist heute eine Zeit des Austausches wie nie zuvor. Christen und Buddhisten haben darum auch bereits begonnen, voneinander zu lernen. Dies kann auf mannigfache Art geschehen. Wichtig ist dabei das richtige Verständnis beiderseits. Die »Niederschrift von der Smaragdenen Felswand« bietet hierfür anerkanntermaßen die sicherste Grundlage. Sie deutschen Lesern vorzulegen, war des Übersetzers einziger Beweggrund. Er hat das Werk nun bis zur Hälfte dargeboten und muss die zweite Hälfte altershalber einem anderen überlassen. Wird sich einer finden, der es womöglich besser macht als er?

»Es gehört zum seligen Leben, dass man von seinem eigenen Nichtssein und von seinem Sein lediglich in Gott und durch Gott innigst überzeugt sei, dass man diesen Zusammenhang ununterbrochen fühle, und dass derselbe die verborgene Quelle und der geheime Bestimmungsgrund aller unserer Gedanken, Gefühle, Regungen und

Bewegungen sei.«

Johann Gottlieb Fichte (1762-1814)

»Uns allen wohnt ein geheimes, wunderbares Vermögen bei, uns aus dem Wechsel der Zeit in unser innerstes, von allem, was von außen her dazu kam, entkleidetes Sein zurückzuziehen und da in der Form der Unwandelbarkeit das Ewige in uns anzuschauen. Diese Anschauung ist die innerste, eigenste Erfahrung, von welcher allein alles abhängt, was wir von einer übersinnlichen Welt wissen und glauben.«

Friedrich Wilhelm von Schelling (1775-1854)

Die Niederschrift

Vierunddreißigstes Beispiel

Yang-schan's Fünfaltenhörner

Das Beispiel

Wir legen vor:

YANG-SCHAN fragte einen Mönch: Wo seid Ihr in letzter Zeit gewesen?

Der Mönch antwortete: In den Lu-schan-Bergen.

Yang-schan fragte weiter: Habt Ihr Euch jemals an den Fünfaltenhörnern herumgetrieben?

Der Mönch verneinte: Dorthin bin ich nie gekommen.

Yang-schan sagte: Tschârya, Ihr habt Euch noch niemals in den Bergen herumgetrieben.

Yün-mën hat hierzu bemerkt: Diese Worte kommen ganz und gar aus Mitleid und Erbarmen. Darum redet er wie einer, der sich ins Gras hat fallen lassen.

Zwischenbemerkungen zum Beispiel

»Yang-schan fragte einen Mönch: Wo seid Ihr in letzter Zeit gewesen?« - Die allgemein übliche Frage! - Muss aber auch gestellt sein. - Wo der Wind hinweht, in dieser Richtung bläst man Feuer an. - Man kann darin nichts anderes sehen, als die von der Sitte gebotene Regel. [Absichtlich irreführende Bemerkung: Mit dieser Frage schon forscht Yang-schan seinen Gast bis auf den Grund des Herzens aus.]

»Der Mönch antwortete: In den Lu-schan-Bergen.« - Ein Mensch mit einem Kopf voll Tatsachen! Schwer zu finden! [Kann beides heißen: solch brave Ehrlichkeit ist selten. Aber mehr noch: so einer hat es schwer, den Punkt, auf welchen Yang-schan's Frage zielt, zu sehen.]

»Yang-schan fragte weiter: Habt Ihr Euch jemals an den Fünfaltenhörnern herumgetrieben?« - Da kannst du beim Gehen ruhig die Arme verschränken [gehoben von Bewunderung der herrlichen Natur]. - Wie hätte er [dieser Meister] je das Richtige verfehlt! [Denn mit der Frage nach den Fünfaltenhörnern stellt er den Mönch gleich vor das Höchste, vorausgesetzt, dass dieser ihn versteht.]

»Der Mönch verneinte: Dorthin bin ich nie gekommen.« - Er tritt einen Schritt zurück! [Getroffen von der Frage, geht er, einem Fechter ähnlich, in Abwehrstellung über. In seinem Bekenntnis liegt etwas von Trotz: was will der Meister eigentlich von mir? Was vermisst er? Spreche er sich deutlicher aus!] - Aber besser ehrlich mit der Sprache heraus, als mit rotem Gesicht als Lügner dastehen. - Doch nun steht er auch da wie einer, dem vorn und hinten alles weg ist.

»Yang-schan sagte: Tschârya, ihr habt Euch noch niemals in den Bergen

herumgetrieben.« - Ein arger Wichtigtuer! - Er sollte seine Brauenhaare besser schonen! [Denn die Redensart besagt: Wer leere Worte macht, dem fallen seine Brauenhaare aus.] - Wo bleibt denn bei diesem alten Chinesen noch etwas von dem tödlichen Eifer [wie ihn der rechte Meister an den Tag legt]?

»Yün-mën hat hierzu bemerkt: Diese Worte kommen ganz und gar aus Mitleid und Erbarmen. Darum redet er wie einer, der sich ins Gras hat fallen lassen.« - Einen Säbel, um zu töten; einen Degen zum Lebendigmachen! [Auch Yang-schan führt das Schwert des Geistes nach beiden Seiten, ist streng und mild zugleich. Seine Güte kommt aus eisiger Höhe; sein vernichtendes Urteil ist lautere Güte.] - Zweie sind es, dreie sind's! [Auch Yün-mën mit dieser seiner Anmerkung, und Hsüä-dou, welcher sie hier an die Anekdote anfügt, sind von gleicher Art. Sie lassen sich genau wie Yang-schan »ins Gras fallen« und sind doch hoch darüber.] - Um Pfade im Gebirge zu erkunden, brauchst du einen, der auf ihnen hin und her geht.

Erläuterung des Beispiels

Die Kunst, jemand auf seinen Sinn und Willen hin zu prüfen, besteht darin, bei dessen erstem Wort schon auch den Tonfall seiner Rede zu erkennen. Einer der Alten [und zwar der soeben angeführte Meister Yün-mën] hat gesagt: »Auch große Menschen, die mit keinem Maßstab mehr zu messen sind, vollziehen im Pulsschlag der gesprochenen Worte Wendungen hin und zurück.« Wer mit dem Geistesauge oben auf dem Scheitel ausgerüstet ist, wird, wenn ein solcher irgend etwas äußert, alsbald erkennen, worauf er hinaus will. Seht hin, wie hier der eine fragt, der andere antwortet! Dann wird es euch von einem Schritt zum andern klar und deutlich werden.

Was aber soll nun die Bemerkung Yün-mën's: »Diese Worte kommen ganz und gar aus Mitleid und Erbarmen; darum redet er wie einer, der ins Gras gefallen ist?« In diesem Punkte sind die Alten wie ein klarer Spiegel auf dem Ständer, wie eine Perle auf der flachen Hand. Kommt

ein Tatare daher, erscheint darin ein Tatare; kommt ein Chinese daher, erscheint darin ein Chinese; auch nicht die kleinste Fliege kann an diesem Spiegel unbemerkt vorüberstreichen.

Sagt nur einmal: Wieso sind denn Yang-schan's Worte ganz und gar aus Mitleid und Erbarmen heraus gesprochen und darum die Rede eines Mannes, der sich ins Gras hat fallen lassen? Das ist allerdings gefährlich schroff und steil. Um auf solchen Standort zu gelangen, muss einer schon so ein Kerl sein [wie Yün-mën], dann erst mag er's [nämlich Yang-schan's Sinn und Meinung] auf die Arme nehmen und es wiegen. Yün-mën behandelt [in seinen hinterlassenen Reden] die Sache noch weiter und sagt.- Der Mönch war, wie er leibte und lebte, gerade von den Lu-schan-Bergen hergekommen. Wieso sagt Yang-schan dessenungeachtet: »Tschârya, Ihr habt Euch noch niemals in den Bergen herumgetrieben«?

We-schan richtete eines Tages an Yang-schan folgende Frage: Wenn da von irgendeinem Meister her ein Mönch gewandert kommt, auf welche Art und Weise prüfst du ihn? Yang-schan erwiderte: Da habe ich einen Prüfstein. We-schan bat: Zeige ihn mir einmal! Darauf sagte Yang-schan: Gewöhnlich, wenn ich einen Mönch herkommen sehe, hebe ich einfach den Jakschweif auf, wende mich ihm zu und frage: Hat man an andern Orten das da auch? Nachdem ich dann abgewartet habe, was er zu erzählen hat, wende ich mich ihm wieder zu und sage nur: Lassen wir dies zunächst einmal beiseite, wie aber steht es mit dem? We-schan erwiderte: Das sind die Fänge und die Krallen derer, die überwärts gerichtet sind.

Seht doch einmal her! Der Großmeister Ma fragte Bai-dschang: Wo kommst du her? Bai-dschang versetzte: Ich bin von unten den Berg heraufgekommen. Der Patriarch fragte: Bist du denn unterwegs irgend jemandem begegnet? Bai-dschang verneinte: Niemandem. Der Patriarch fragte: Warum bist du niemandem begegnet? Bai-dschang erwiderte: Wenn ich jemand begegnet wäre, hätte ich es dem Ehrwürdigen berichtet. Da fragte der Patriarch: Woher bringst du mir diese Kunde? Und Bai-dschang sagte: Ich habe gefehlt. Der Patriarch erwiderte: Im Gegenteil, der alte Mönch hier hat gefehlt. - Yang-schan's Frage an den Mönch und diese Gespräche [zwischen We-schan und Yang-schan und zwischen dem Patriarchen Ma und Bai-dschang] sind richtig miteinander verwandt.

Als Yang-schan damals fragte: Habt Ihr Euch jemals an den Fünfaltenhörnern herumgetrieben? da hätte jener Mönch, wenn er ein Kerl danach gewesen wäre, auf der Stelle einfach ausgerufen: Wehe mir, ich bin verloren! Statt dessen sagt er: Dorthin bin ich nie gekommen. Da kann man schon sagen: er ist kein Meister seines Fachs. Was aber bedeutet es nun, dass Yang-schan, anstatt ihn gebührend zu traktieren, sich selbst im Gegenteil noch weiteren Verlegenheiten aussetzt, indem er sagt: »Tschârya, Ihr habt Euch noch niemals in den Bergen herumgetrieben?« Dies ist der Grund, weshalb Yün-mën bemerkt: Diese Worte kommen ganz und gar aus Mitleid und Erbarmen; darum redet er wie einer, der sich ins Gras hat fallen lassen. Wäre Yang-schan mit seinen letzten Worten aus dem Gras herausgetreten, so hätte Yün-mën diese Bemerkung nicht gemacht.

Gesang

Heraus aus dem Gras - ins Gras hinein.

Wer löste es, forschte und dränge ein?

Weißen Gewölks geschichtete Hülle.

Purpurner Sonne leuchtender Schein.

Von links betrachtet, makelfrei.

Von rechts beschielt, schon altersgrau.

Sieh an, mein Freund, den Weisen vom Kaltenberg!

Wohl ging er beflügelten Schritts. Doch schau!

»Zehn Jahre ließ es ihn nicht von der Stelle.

Er weiß den Weg, woher er kam, nicht mehr genau.«

Zwischenbemerkungen zum Gesang

»Heraus aus dem Gras - ins Gras hinein.« - Es wuchert über unsern Köpfen weit und breit; es wuchert weit und breit zu unsern Füßen. - Halb offen, halb zu. - So treibt auch er es [nämlich Hsüä-dou, der Dichter]; so auch ich [Yüan-wu].

»Wer löste es, forschte und dränge ein?« - Er hat ein Auge oben auf dem Scheitel. - Aber das zu erforschen, darin einzudringen, diese Aufgabe löst auch der Herr Tschârya [Hsüä-dou] nicht.

»Weißen Gewölks geschichtete Hülle.« - Tausend Lagen übereinander, hundertfach rundum gewickelt! - Er setzt seinem Kopf noch einen zweiten auf! [Er steigert seine Worte ganz unnötig. Um den Berg zu verhüllen, genügt eine einzige Wolke.]

»Purpurner Sonne leuchtender Schein.« - Da, ein Riß! [Die Wolken zerreißen, der Berg wird sichtbar.] - Es macht mich ja blind! - Und blickt man hin, verfällt man schon dem Irrtum. [Man unterscheidet sich als Sehenden von dem gesehenen Berg: der Zauber der Einheitsschau zerbricht.]

»Von links betrachtet, makelfrei.« - Ein blinder Geselle [dieser Hsüä-dou]! - Der Mann ist schon von jeher aller Dinge ledig. - Was willst du

[Hsüä-dou] denn mit deinen vielen Künsten?

»Von rechts beschielt, schon altersgrau.« - Umfasst doch schon ein einziger Gedankenblitz zehntausend Jahre! [Was soll hier noch der Gegensatz von jung und alt!] - Das geht an der Sache vorbei.

»Sieh an, mein Freund, den Weisen vom Kaltenberg!« - Ein Räudiger zieht den andern mit sich.

»Wohl ging er beflügelten Schritts.« - Das ist auch noch nicht schnell.

»Doch schau! Zehn Jahre ließ es ihn nicht von der Stelle.« - Wo ist er denn eben jetzt? - Ist ja klar! [dass hier nach keinem Ort gefragt wird, dass Buddhaschaft nirgends und überall zu finden ist.]

»Er weiß den Weg, woher er kam, nicht mehr genau.« - Der hat seine Freiheit gewonnen! - Er schenkt ihm einen Zug im Spiel. [Wenn Hsüä-dou hier den Weisen vom Kaltenberg als Vorbild hinstellt, drückt er dabei allerdings ein Auge zu. Nicht alles an diesem Mann ist vorbildlich.] - Es gehört ihm eins mit dem Stock. - So alles um sich her vergessen und versäumen, das darf man nicht gutheißen.

Erläuterung des Gesangs

»Heraus aus dem Gras - ins' Gras hinein. Wer löste es, forschte und dränge ein?« Aber Hsüä-dou, der kennt und versteht den Punkt, auf welchen jener [Yang-schan] hinaus will. Hier gilt es, mit der einen Hand hochheben, mit der andern festhalten [zwei gegensätzliche Bewegungen, wie wenn man ein Kind auf den Arm nimmt, in die Höhe hebt und dabei festhält].

»Weißen Gewölks geschichtete Hülle. Purpurner Sonne leuchtender Schein.« Das erinnert sehr an den Vers: »Wirres Steppengestrüpp, dicht in Nebel und Qualm« [im Gesang zum sechsten Beispiel, Band 1, S. 117]. Hier gilt es: auch nicht mit einem Fädchen sich an das Gemeine binden, und nicht mit einem Fädchen an das Heilige. Die Welt hat überall noch nie etwas verborgen; du kannst kein einziges Ding verhüllen und verdecken. Im Bereich [im Zustand oder Stand] der sogenannten Geistesabwesenheit [des Unbewusstseins] merkst du bei Kälte von der Kälte nichts und bei Hitze spürst du nichts von Hitze. Alles, alles ist ein Tor hinaus ins große Freisein.

»Von links betrachtet, makelfrei. Von rechts beschielt, schon altersgrau.« - Der Ehrwürdige Lan-dsan [d. h. der Träge Dsan, der eigentlich Ming-dsan hieß] lebte als Einsiedler in einer Felsenhöhle des Heng-schan. Kaiser Dö-dsung**1** vom Hause Tang hörte von seinem Ruf und entsandte einen Boten, der ihn an seinen Hof laden sollte. Der Abgesandte trat in die Höhle und bestellte seine Botschaft. »Dies ist [bemerkte er] ein kaiserlicher Erlass! Es geziemt dem Ehrwürdigen, sich zu erheben und für die erwiesene Gnade zu danken.« Der Träge Dsan schürte gerade sein Feuer aus getrocknetem Büffelmist, suchte darin nach gerösteten Süßkartoffeln [Bataten], und während er sie verzehrte, tropfte ihm vor Kälte das Nasenwasser aufs Kinn herunter, so dass er überhaupt nicht dazu kam, eine Antwort zu geben. Der Abgesandte sagte lachend: »Darf ich mir die Anregung erlauben, der Ehrwürdige möge sich die Tränen abwischen?« Lan-dsan erwiderte: »Wie sollte ich mich noch auf Künste einlassen und einem Weltmenschen zulieb das Nasenwasser abwischen?« Dabei blieb er und erhob sich nicht. Der Abgesandte kehrte um, berichtete dem Kaiser, und der geruhte, den Vorfall auf das

tiefste zu bedauern. - Wenn einer dem an innerlicher, unberührter Reinheit und unverrückbar klarer Haltung ähnlich ist, nimmt er von andern keine Weisung an. Das ist geradeso, wie man beim Zugreifen gleich auch festhält, gerade, wie Roheisen mit dem Guß schon seine fertige Form hat.

Es ist einfach wie bei dem Ehrwürdigen Schan-dau**2**. Nachdem dieser

von der Ausmerzung getroffen [d. h. durch das buddhistenfeindliche Edikt vom Jahr 845 aus seinem Kloster vertrieben] worden war, trat er [trotz baldiger Aufhebung des Verbotes] nie wieder als Mönch in ein Kloster ein. Bei den Leuten hieß er nur der Heilige in der Felsenhöhle. Sooft er den Stößel zum Reisschleifen trat, vergaß er, den Fuß abzusetzen [so dass der Stößel nicht herunterschnappen konnte]**3**. - Ein Mönch [der davon gehört hatte] fragte Lin-dji: Was hat es zu bedeuten, dass der Heilige in der Felsenhöhle vergaß, den Fuß abzusetzen? Lin-dji antwortete: Er war in einem tiefen Wassergraben versunken und ertrunken.

Von Fa-yän [dem Meister des siebenten Beispiels, s. S. 165-181] gibt es einen Gesang »Vom Rundvollkommenen Eigentlichen Wesen«.

Der lautet:

Höchste Vernunft vergisst Gefühl und Rede.

Wo fände sich für sie ein Gleichniswort?

Am Ende sinkt in Nacht und Eiseskälte

Der Mond gelassen in den Abgrund dort.

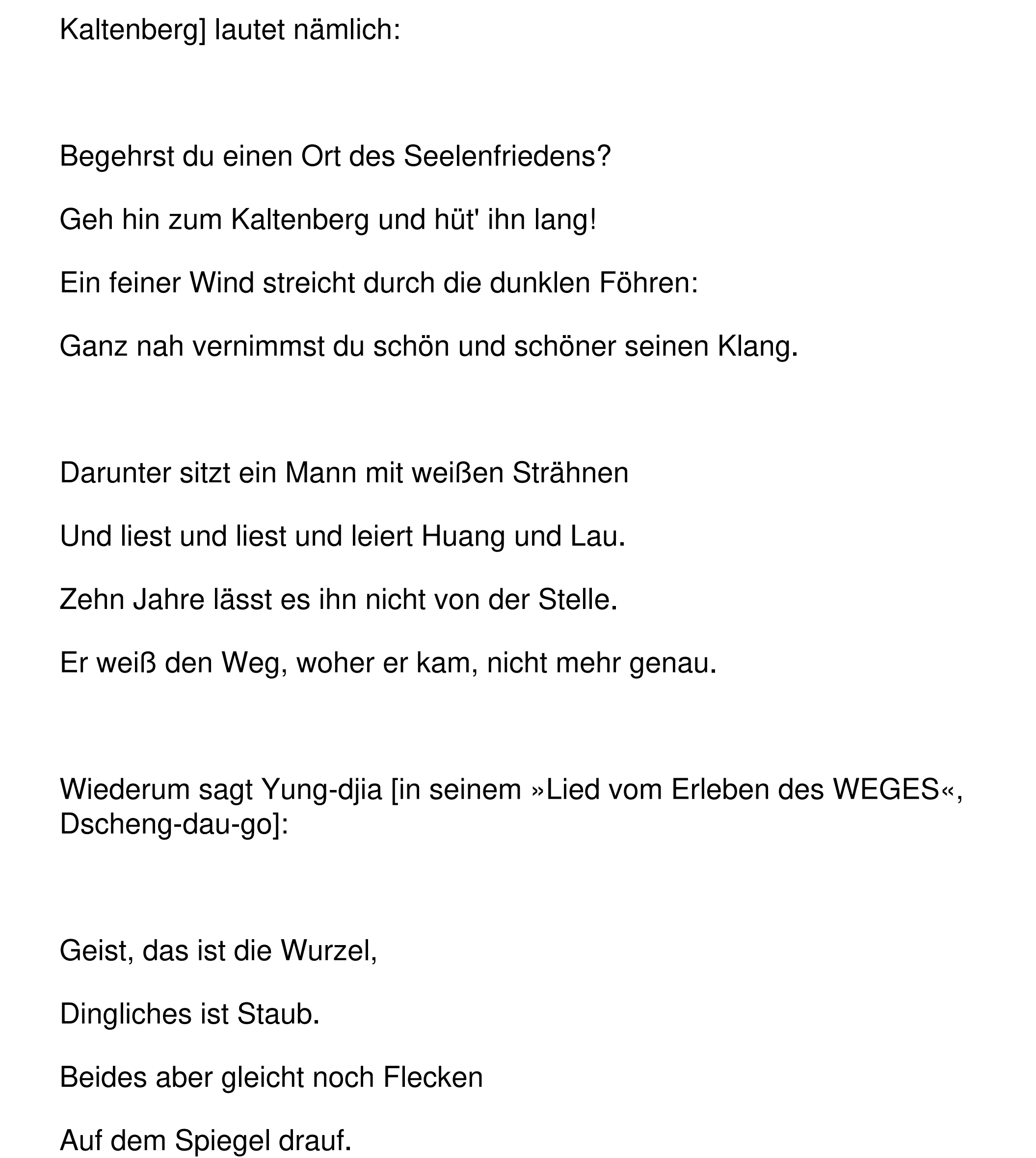
Das Obst, gereift, hängt schwerer noch mit Affen.

Des Berges Länge irrt mich auf dem Pfad.

Ich blicke auf: es blieb ein Rest von Helle!

... Wie stets im Westen, wenn vors Haus ich trat.

Hsüä-dou sagt: »Sich an, mein Freund, den Weisen vom Kaltenberg! Wohl ging er beflügelten Schritts. Doch schau! »Zehn Jahre ließ es ihn nicht von der Stelle. Er weiß den Weg, Woher er kam, nicht mehr genau.«« Eines der Gedichte des Han-schan-dsi [des Weisen vom



Kaltenberg] lautet nämlich:

Begehrst du einen Ort des Seelenfriedens?

Geh hin zum Kaltenberg und hüt' ihn lang!

Ein feiner Wind streicht durch die dunklen Föhren:

Ganz nah vernimmst du schön und schöner seinen Klang.

Darunter sitzt ein Mann mit weißen Strähnen

Und liest und liest und leiert Huang und Lau.

Zehn Jahre lässt es ihn nicht von der Stelle.

Er weiß den Weg, woher er kam, nicht mehr genau.

Wiederum sagt Yung-djia [in seinem »Lied vom Erleben des WEGES«, Dscheng-dau-go]:

Geist, das ist die Wurzel,

Dingliches ist Staub.

Beides aber gleicht noch Flecken

Auf dem Spiegel drauf.

Wird er rein von Fleck und Schrammen,

Leuchtet erst er klar.

Beides, Geist wie Ding, vergessen

Zeigt das Wesen wahr.

Wer es bis dahin bringt, der ist dann freilich wie ein Blöder, sieht einem Einfaltspinsel ähnlich. Aber gerade so wird er diesen öffentlichen Aushang [dieses 34. Beispiel] richtig sehen und verstehen. Wer diesen Grund und Boden nicht erreicht hat und nur im Kreis des Wortlauts weiterläuft, an welchem Tag wird der wohl seinen Schlusstermin erleben?

Erklärungen zum Text

Yang-schan, Schüler Dan-yüan's und We-schan's

Schon bisher ist uns Yang-schan[4] nicht nur in seiner geschichtlichen Bedeutung als zweiter Vater der nach We-schan und ihm selbst benannten We-Yang-Schule entgegengetreten. In der Erläuterung zum einunddreißigsten Beispiel (Band 1, S. 394 und 403 f.) haben wir bereits auch einen Hauch von seinem Feuergeist verspürt. Dort tritt der junge Wanderschüler vor den Meister Dschung-i, der ihm auf den ersten Schritt die geistige Beschwingtheit ansieht, freudig in die Hände klatscht und ihn begrüßt: eia! eia! Der Wanderer beginnt mit einer Geste, in welcher sich die Frucht seines Samadhi, seiner Versenkung in den Ort, der alle Gegensätze überragt und einschließt, darstellt. Es ist das auch der Samadhi Dschung-i's, und damit könnten beide sich zufriedengeben Dem Jungen aber schwillt der Kamm; denn er kommt von der Tsau-Schlucht her, wo Hui-nëng[5] selbst, der Vater aller echten Meister, einst gewirkt hat, und das verschafft ihm ein besonderes Hochgefühl persönlicher Verbindung mit dem Sechsten Patriarchen, während der bescheidene Dschung-i seinen Samadhi nur von Hui-nëng's Enkelschüler Ma empfangen hat. In Yüan-wu's Schlusswort zu der Szene haben wir bereits ein Urteil, das die Wesensart des späteren Meisters Yang-schan trifft. Es klingt zwar zunächst wie ein Tadel, und den hat Yang-schan's jugendlicher Überschwang gewiß verdient: »Ein Kerl, der, wenn er die Hauptsache begriffen hat, gleich auch den Nebensachen nachläuft.« Ein Tadel ist das aber nur solange, als dieser »Kerl« den Nebensachen ein Gewicht einräumt, das ihnen nicht gebührt. Ist ihm die Hauptsache einmal wirklich Alles geworden, dann ist es nur noch eine Frage des Temperaments und des jeweiligen Augenblicks, ob und in welchem Maße er sich auch der Nebensachen gelegentlich bedient.

Yang-schan war ein Sohn des äußersten Südens. Sein Elternhaus stand in Huai-hua, dem Gebiet der heutigen Hafenstadt Kanton. Das war schon damals Chinas großes Tor zur Welt, und mancher Buddhamönch aus Indien hatte hier schon seine Mission im Reich der Mitte angetreten. Früh fiel der Knabe durch seltene Begabung auf. Er

galt als Wunderkind und hielt sich von Gemeinem fern. Bald reifte in ihm der Entschluss, ins Kloster einzutreten. Die erschrockenen Eltern sorgten rasch für eine kleine Braut, die ihn durch ihre Anmut für die Welt zurückgewinnen sollte. Der Jüngling griff zum Beil, hieb sich die zwei letzten Finger ab und setzte seinen Willen durch. Im Kloster hatte er das Glück, einen ehemaligen Schüler jenes geistesstarken Bai-dschang Huai-hai, des Meisters auf dem »Reckenberg« (vgl. das 26. Beispiel), zum Erzieher zu erhalten. Früh prägte sich ihm so die Bedeutung der Traditionskette ein, in der die heilsame Erkenntnis sich durch die Geschlechter fortpflanzt

Und nun erlebte er, dass sein eigener Meister von Kanton weg den Ruf erhielt, die Leitung eben jenes Klosters, in dem der Sechste Patriarch vor über hundert Jahren, von 677 bis 713, gewirkt hatte, zu übernehmen. Selbstverständlich folgt er diesem den Nordfluss aufwärts nach dem Norden der Provinz in den Kreis Schau-dschou, wo es vom Flusstal ostwärts in ein stilles Seitental hinaufgeht, in die Tsau-Schlucht. Hier stand, von dichtem Wald umgeben, das Kloster, und dabei auch die Pagode, in deren unterstem Geschoß, in einem Heiligenschrein verwahrt, der Sechste Patriarch als Mumie, von schwarz lackierter Leinwand schützend überzogen, noch immer in Versenkung hockte**6**. Hier führten Pfade nach den dreizehn Aranyas, Waldwildnissen in großer, stiller Landschaft, von Hui-nëng’s Gönner Tschen zur Übung eigens angelegt. Hier lebte man von der Erinnerung, man unterhielt sich über Hui-nëng’s Schüler, über den »Erwachten einer Übernachtung« Yung-djia (s. Band 1, S. 394, 403), über den Landesmeister Dschung (18. Beispiel) und verfolgte im Gespräch, wie weit der Stammbaum, dessen Wurzelboden hier an dieser Stätte war, sich schon über das gesamte Tangreich ausgebreitet hatte. Aber freilich, die kräftigsten Zweige dieses Baumes waren nicht am Tsau-bach selbst gewachsen, sondern weit verstreut an anderen Orten. Für unsern Klosterschüler war es klar, dass er bald wandern musste, um alle Meister seiner Zeit, die geistig von hier ausgegangen waren, zu besuchen.

Genaues über Yang-schan's Reisen ist nicht überliefert; nur einzelne Begegnungen sind in der Erinnerung festgehalten. Auch mit den Jahreszahlen hat man seine liebe Not. Nicht einmal über das Todesjahr, von welchem die Berechnung auszugehen pflegt, herrscht in der Überlieferung Einstimmigkeit. Die angegebenen Zahlen schwanken zwischen 890 und 916 (!). Einig ist man nur darüber, dass Yang-schan im 77 Lebensjahr gestorben, also 76 Jahre alt geworden sei. Zum Glück hat aber neuerdings der Zen-Historiker Ui Hakuju feststellen können, dass auf Yang-schan's Grabstein für seinen Tod das Jahr 883 steht, wonach er also im Jahre 807 geboren wäre.

Man darf annehmen, dass die Reise des Klosterschülers zunächst nordwärts ging, wo in der Provinz Hunan bedeutende Meister aus dem

Stamme Hui-nĕng’s wirkten. Einer derselben war der schon erwähnte Dschung-i, der noch den Patriarchen Ma erlebt hatte, also der neunten Generation angehörte und sicher in sehr hohem Alter stand. Von ihm heißt es, er habe dem jungen Gast das erste Mönchsgelübde abgenommen und ihn damit zum Shrâmanera, zum Novizen, geweiht. Der Name, welchen dieser dabei annahm, nämlich Hui-dji, d. h. Weisheitsstille, lässt die Gedanken ahnen, die den späteren Meister Yang-schan hier bewegten.

Bei einem anderen Meister aus derselben Stammeslinie, Schi-schuang Hsing-kung auf dem Steinreifberg, südöstlich der Provinzhauptstadt Tschangscha, hörte der Novize Hui-dji ein Gespräch mit an, das ihm zu denken gab. Ein Wandermönch stellte die obligate Frage nach dem Sinn des Zen in der üblichen Form: Was ist der Sinn des Kommens des Ersten Patriarchen Bodhidharma aus dem Westen? Schi-schuang sagte nur: Das werde ich dir sagen, sobald es dir gelingt, einen Mann, der tausend Fuß tief unten im Brunnenloch sitzt, ohne Seil heraufzuholen.

Auf der Weiterreise ostwärts nach der Provinz Kiangsi quälte sich Hui-dji viel mit diesen Worten herum, bis er am Kan, dem großen Zufluss des Poyang-Sees von Süden, zu dem steinalten Meister Dan-yüan[7] kam, demselben, der als Vertrauter jenes Landesmeisters Dschung (Vom 18. Beispiel) dem Kaiser Dai-dsung seinerzeit den Plan der »nahtlosen Pagode« mit vier rätselhaften Versen zu erklären wußte. Man bedenke: der Landesmeister Dschung war ein direkter Schüler des Sechsten Patriarchen gewesen. Dan-yüan steht somit in der Geschlechterfolge auf der achten Stufe, noch um eine höher als der alte Dschung-i! Ihm legte Hui-dji nun den Ausspruch Schi-schuang's von dem Mann im tiefen Brunnen vor.

Dan-yüan sagte nur: Hm, Dummkopf du! Wer ist denn das im Brunnenloch? Das blieb in Hui-dji wie ein Stachel sitzen.

Im übrigen gewann er bald des alten Meisters ganz besonderes Vertrauen. Diesem Dan-yüan hatte einst der Landesmeister Dschung ein Geheimnis anvertraut, das er Selbst, wie er ihm damals sagte, vom Sechsten Patriarchen, Hui-nĕng, überkommen hatte (ohne dass man wüßte, ob noch andere aus Hui-nĕng's Schule Kenntnis davon besaßen). Es ist jene eigenartige Methode geistiger Verständigung

durch Kreisfiguren, der wir schon im 13. Beispiel bei Yang-schan's Enkelschüler Dsi-fu flüchtig begegnet sind. Es war ein fein ersonnenes System von 97 Kreisfiguren, dadurch entstanden, dass in die Grundfigur des leeren Kreises bestimmte Schriftzeichen wie Buddha, Mensch, Sonne, Mond, Erde, Wasser, Rindvieh, Kreuz, Svastika (Hakenkreuz) u. a. eingesetzt werden, wobei jede Figur ihre besondere Bedeutung hat und sowohl als Frage vorgelegt wie auch als Antwort entgegengehalten werden

kann. Also ein geheimes Sprachsystem, das sämtliche im Erfahrungsbereich des Zenlebens auftretenden Probleme wie Verständnis und Unverständnis, Verborgenheit und Offenbarung, Freiheit und Bindung, Wahrheit erster und Wahrheit zweiter Ordnung umfasst, doch alles dies nur zum Gebrauch für Eingeweihte und Geübte. Wenn Yüan-wu den jungen Yang-schan einen Kerl nennt, der, wenn er die Hauptsache erfasst hat, gleich auch Nebensachen nachläuft, so kann man vermuten, dass er dabei auf diese Kreisfiguren anspielt. Wo nicht schon vorher ein Verhältnis innigsten Verstehens da ist, wird aus dem Verkehr durch Kreisfiguren eine Spielerei. Und dies ist wohl der Grund dafür, dass jene alten Meister ihre Kenntnis streng geheim zu halten und nur ganz wenigen Schülern, vielleicht nur einem einzigen, zu überliefern pflegten. Jedenfalls berichtet die Tradition der nachmaligen We-Yang-Schule: Eines Tages habe Dan-yüan seinem Schüler Hui-dji ein großes Schriftstück überreicht mit der Bemerkung, die darin beschriebenen, 97 Kreisfiguren habe einst sein Meister Dschung vom Sechsten Patriarchen überkommen und zuletzt ihm übergeben mit den Worten: »Dreißig Jahre nach meinem Tode wird aus dem Süden ein junger Shrâmanera zu dir kommen, der diese Lehre übernehmen und vor Vergessenheit bewahren wird. Hier übergebe ich sie dir zu treuen Händen.« Fast muss man vermuten, dass Dan-yüan während seines Alters jahrelang gewartet hat, bis der eine, der ihm würdig schien, endlich daherkam. Hui-dji nun nahm die Urkunde entgegen und sah sie sich gründlich an, dann warf er sie ins Feuer. Entsetzt hielt ihm Dan-yüan den Frevel vor, Geheimnisse, die nur den großen Weisen fassbar sind, dem Vergessen preiszugeben. Hui-dji erwiderte in aller Ruhe: nach seiner Ansicht sei es besser solch eine Überlieferung nicht schriftlich festzuhalten; sie könnte sonst in falsche Hände kommen. Er habe sich das Ganze sicher eingeprägt. Dan-yüan hielt ihm entgegen, der Schlüssel könnte später doch einmal vergessen werden. Gut, versetzte Hui-dji, wenn Ihr es unbedingt für nötig haltet, schreibe ich's Euch auf, setzte sich hin und stellte frei aus dem Gedächtnis zur Zufriedenheit des Meisters die Urkunde mit allen 97 Figuren wieder her.

Wahrscheinlich ist der greise Dan-yüan bald darnach gestorben. Bei seinem Tode, sagt die Überlieferung, sei Hui-dji 23 Jahre alt gewesen. Das fiele nach der neuesten Berechnung also in das Jahr 830. Jedenfalls gehört Dan-yüan nicht nur dem 8. Jahrhundert an, wie in der Traditionstafel II, 8 auf S. 564 (Band 1) angegeben wurde.

Für Hui-dji kam nun eine neue Zeit. Er wanderte von Kiang-si wieder westwärts nach Hunan und fand in dem Gebirge We-schan westlich von Tschangscha endlich den Meister, mit dem er viele Jahre lang verbunden bleiben sollte, den vom 4. und vom 24. Beispiel her bekannten We-schan Ling-yu. Als er den fast Sechzigjährigen begrüßte, fragte dieser: Bist du ein Shrâmanera, der einen Herrn hat, oder hast du keinen? Hui-dji bekannte klar und fest: Ich habe einen Herrn. We-schan

fragte weiter: Wo ist er? Ohne ein Wort wandte sich Hui-dji vor We-schan's Augen nach rechts, ging nach der Seite ab, blieb stehen und blickte sich nach We-schan um. Dieser merkte, wen er vor sich hatte, zog ihn als Aufwärter in seine Nähe, und bald war das Eis zwischen beiden gebrochen.

Eines Tages fragte Hui-dji: Was ist das eigentlich für ein Ort, an dem der wahre Buddha seinen Wohnsitz hat? We-schan, in ungewöhnlich ernster, feierlicher Haltung, erwiderte: Wenn du in der Schwebe zwischen Denken und Nichtdenken die Gedanken in die Grenzenlosigkeit der Geistesfeuerglut zurückschickst, dann gehen dir diese aus und kehren heim in ihren Ursprung. Das ist die ewige Gestalt des ursprünglichen, eigentlichen Wesens. Die Mannigfaltigkeit der Dinge und das Eine Wahre Wesen sind nicht zweierlei, und eben dieses ist das Wie und So des wahren Buddha und sein Wohnsitz. Bei diesen Worten wurde es in Hui-dji licht, es öffnete sich ihm die große Weite, er fühlte die Begegnung mit dem absoluten Selbst, das Himmel und Erde in sich schließt.

Wahrscheinlich war es um dieselbe Zeit, dass er auch We-schan jenen Ausspruch Schi-schuang's von dem Mann im Brunnenloch vorlegte und ihn fragte, was Dan-yüan wohl gemeint habe, als er ihn schalt: Dummkopf du, wer ist denn das im Brunnenloch? We-schan blickte ihn durchdringend an und sagte: Hui-dji! Hui-dji, innerlich getroffen, sagte: ja? und We-schan stellte trocken fest: Der Mann ist aus dem Brunnenloch heraus. Damit fielen vollends alle Zweifel von dem Jünger ab. In späteren Jahren pflegte er zu sagen: Dan-yüan verdanke ich die Form, We-schan das Wesen.

Das Verhältnis zwischen beiden wurde mit der Zeit so innig, dass sie sich jederzeit sofort verstanden, sei es beim Pflügen oder Büffelhüten, beim Obstauflesen oder wenn es regnete. Alles wurde ihnen Anlass, innere Erfahrung auszutauschen. Die Verehrung der Schülerschaft für den Meister übertrug sich mit der Zeit auch auf den Lieblingsjünger. Dennoch zeigte dieser keine Eile, sich nach einer eigenen Tätigkeit als Meister umzusehen. Zuviel gab es für ihn beim Alten noch zu lernen. Wohl unternahm er manche Wanderfahrten zum Verkehr mit anderen Meistern seiner Zeit. Aber immer kehrte er zurück zum We-schan. »Zählt man's zusammen«, heißt es im Bericht von der Weitergabe der Leuchte aus der Ära Djing-dö, »so hat er sich wohl fünfzehn Jahre auf

dem We-schan herumgetrieben. Er konnte Worte von sich geben, so dass keiner in der Bruderschaft gewesen wäre, der sich nicht davor beugte«.

Endlich (wohl um die Zeit jenes Edikts 845, das den Mönchen Rückkehr in die Familie befahl) übergab ihm We-schan sein geheimes Siegel. Er nahm Abschied von dem nun bald fünfundsiebzigjährigen Meister, bezog zunächst ein Kloster weit im Osten, ohne dort recht Fuß zu fassen, und fand schließlich auf dem Yang-schan bei Yüan-dschou im

Westen von Kiangsi die für ihn passende Stätte, so dass in kurzer Zeit von nah und fern die fahrenden Schüler zu ihm strömten, um seinen Namen später durch das ganze Reich zu tragen.

Auch vom Yang-schan aus scheint er noch an anderen Orten Aufgaben übernommen zu haben. So gründete er zwischen 860 und 873 im Norden der Bezirksstadt Schau-dschou ein neues Kloster »zum östlichen Frieden«, Dun-ping-schan genannt, nur etwa 50 km nördlich der Tsau-Schlucht, dem Schauplatz seiner besten Jugendjahre. Und hierhin ist er auch im hohen Alter noch einmal gereist. Bald nachher schwanden seine Kräfte. Er versammelte den Kreis der dortigen Schüler und trug seine Abschiedsverse vor:

Das Maß ist voll: siebzig und sieben Jahr'!

Vergänglichkeit: das Wort wird heute wahr.

Die Sonne steht im Mittagsort genau.

Umschließ' die Kniee, du mein Händepaar!

Damit nahm er die Hockerstellung ein, in welcher man den Leichnam einzusargen pflegt, und verharrte in ihr bis zum letzten Atemzug.

Worte Yang-schan's über seine Art zu lehren

Als eine Art Ersatz für den bei diesem Beispiel ausgefallenen Hinweis Yüan-wu's hat es wohl Sinn, dem »Bericht von der Weitergabe der Leuchte aus der Ära Djing-dö« einiges aus einer Rede zu entnehmen, in welcher Yang-schan sich vor seiner Hörerschaft über seine Art zu lehren ausgesprochen haben soll.**8**

»Ihr alle hier! Möge jeder unter euch das Licht in sich umdrehen und nach innen blicken! Notiert nicht meine Worte, sie zu memorieren! Ihr habt seit anfanglosen Weltzeitaltern euch von der Helle abgewandt und euch der Dunkelheit ergeben. Die Wurzeln wirrer Denkart reichen tief hinab und lassen sich mit einem Ruck so plötzlich nicht ausreißen. Das ist der Grund, weshalb wir (Lehrer) hie und da für einen Augenblick zu Notbehelfen greifen, um euch euer ungeschlachtes Wissen wegzuschnappen. Das ist, wie wenn man kleinen Kindern vergilbte Baumblätter zum Spielen gibt, damit sie aufhören zu schreien. Was wäre daraus irgend Sinnvolles zu entnehmen! Oder auch: es ist, wie wenn ein Kaufmann Waren der verschiedensten Art gemischt mit Gold und Silber in seinem Laden feilhält. Einfach je nach dem Kunden, der gerade eintritt, entscheidet er, ob er diesem schlechte Ware bietet oder kostbare ... Kommt ein Kunde und will Rattendreck, so greife ich ihm den heraus. Kommt einer und verlangt nach lauterem Gold, so biete ich ihm das ...

Erkläre ich nun aber den inneren Sinn des Zen, da möchte etwa einer, der mir nahe sitzt, wohl gerne meinen Worten folgen: er vermag es nicht. Wieviel weniger erst eine Bruderschaft von fünf- bis siebenhundert Hörern! Rede ich von weiß nicht was, da drängen sie sich vor, um etwas aufzuschnappen. Das ist, wie wenn ich Kinder mit der leeren Faust nasführte, als hätte ich etwas darin. In alledem steckt gar nichts. Ich muss euch jetzt ganz klar und deutlich sagen, wie es um das Heiligsein bestellt ist. Lasst einmal davon ab, Ankerplätze für Gedanken und Gefühle aufzusuchen! Steuert vielmehr auf die hohe See der jedem eigenen ursprünglichen Beschaffenheit und übet darin euch mit vollem Ernst! Dazu bedarf es weder der »dreifachen Hellsicht« noch des »sechsfältigen Zugangs zur Geisterwelt«**9**. Und warum nicht? Weil alle solche Künste nur die äußersten und letzten Zweige an dem Baume heiligen Lebens sind. Euch tut jetzt not, Kern und Herz der Sache zu erkennen, zum Stamm und Ursprung durchzudringen. Habt ihr nur einmal den Grund und Ursprung, braucht ihr euch um die letzten Ausläufer und Enden nicht zu sorgen. Zu irgendeiner Zeit, an irgendeinem späteren Tage wird es soweit sein, dass ihr selbst es habt und damit weitergeht. Solange du den Grund und Ursprung noch nicht hast, ist es zwecklos, auf dem Weg gewöhnlicher Gedanken und Gefühle darnach zu forschen. Seht doch nur, was der Ehrwürdige vom We-schan einst gesagt hat: »Wenn die unterscheidenden Gefühle und Gedanken von gemein und heilig sich erschöpfen, dann enthüllt das Wesen seine Wahrheit, seinen ewigen Bestand. Dann ist die große Einheit und die Mannigfaltigkeit der Einzeldinge nicht mehr zweierlei. Und eben dieses ist das Wie und So des wahren Buddha.««

Zum Verständnis des Beispiels

Nicht, wie in den meisten Fällen, tritt der Mönch mit einer Frage vor den Meister. Dieser selbst beginnt und fragt den Gast: Woher des Weges? Dass schon diese Frage ihre Hintergründe hat, geht aus Yüan-wu's Äußerungen dazu klar hervor. Des rechten Meisters einzige Frage ist immer nur: Wes Geistes Kind bist du?

Des Mönches Antwort »In den Lu-schan-Bergen« könnte nun allerdings in einem Ton gesprochen sein, an dem auch Yang-schan seine Freude gehabt hätte. Diese Berglandschaft im Norden der Provinz Kiangsi, südlich von Kiukiang im Winkel zwischen Yangtsekiang und Poyang-See aufsteigend, begeistert mit ihren vielen hohen Gipfeln, ihren Felswänden und Schluchten, Gießbächen, Seen, Wasserfällen nicht allein die Maler und die Dichter (und in unserem Jahrhundert bis zur Umwälzung die internationalen Sommerfrischler in Kuling). In ihren Höhlen hausten

Heilige aller Art, in ihren Klüften bauten sie sich Hütten - Lu-schan heißt »die Hüttenberge«, im Schutz der Hänge standen Klöster, man konnte Geistesmenschen aus allen Teilen Chinas hier begegnen, Heiligen und Gelehrten. Gewiß hat auch dieser Mönch dort mancherlei gesehen und gehört, hat Klöster und Klausen besucht, Lehrgespräche mitangehört und seine Kenntnisse in der Buddhalehre und ihren verschiedenen Richtungen erweitert. Er hätte vor Yang-schan sehr wohl mit Augen reden können, deren Leuchten ihm etwas verriet. Aber als er trocken sagte: in den Lu-schan-Bergen, war von irgendeiner Art Erlebnis nichts zu spüren. Weil jedoch ein Mönch das sagt, der immerhin Bescheid weiß und die Lu-schan-Berge mit Erwartungen durchwandert, ist sein trockener Realismus höchstwahrscheinlich nur gespielt, und dahinter birgt sich die Enttäuschung, das, was er erhoffte, nicht erlebt zu haben.

Wie dem auch sei, so wußte Yang-schan jedenfalls von seinem Gaste nun bereits genug. Um ihm zu helfen, versuchte er es noch einmal mit ihm. Es mag einer jene Berge noch so stumpf durchwandern, kommt er aber an die Fünfaltenhörner, dann muss auch ihn etwas ergreifen. Freundlich fragt ihn Yang-schan, ob er dort gewesen sei. Und der Mönch hört daraus ohne weiteres die eigentliche Frage, welche Yang-schan meinte, die auch ihn im tiefsten Grund bewegte: die Frage nach ihm selbst. Wenn er nun mit seiner Antwort: »Dorthin bin ich nicht gekommen« abermals den trockenen Realisten spielt, so hegt darin schon Bitterkeit und ein verschämter Trotz, für Yang-schan aber ein verstecktes Eingeständnis, ja ein Hilferuf.

Dieser Meister aber weiß nichts Besseres, als zu sagen: Tschârya, Ihr habt Euch noch niemals in den Bergen herumgetrieben. Mit Recht hat dazu später der sechzig Jahre jüngere Yün-mën erklärt, da rede Yang-schan wie einer, der ins Gras gefallen ist, d. h. er spreche die Sprache des gemeinen Alltags. Es klingt wie billiger Snobismus, wie wenn jemand einen anderen, der von den Berner Alpen heimkommt, fragte, ob er auch auf der Wengenalp gewesen sei, und auf dessen Nein hin bissig sagte: Mein Herr, Sie waren niemals in den Alpen. Aber eben diese Sprache, bemerkt Yün-mën, sei der reinste Ausdruck lauteren Mitleids und Erbarmens. Nur weil ihm der Wanderer leidtat, kleidet Yang-schan das, was er ihm sagen muss, in die Symbolik eines Wanderergesprächs. Und nur weil seinem Gaste radikale Hilfe nottut, spricht er dessen ganzer Wanderung so unbarmherzig jeden Sinn und

Wert ab. Was nützt das Wandern durch die schönste Landschaft, was nützen Berge mit so seltenen Menschen ohne eigenes Erwachen? Eben diese harte Abfuhr ist im Grunde nichts Geringeres als die gütige Einladung, es mit den Bergen doch einmal auf andere Weise zu versuchen, sei es hier in der Umgebung dieses Yang-schan oder gar noch einmal in den Lu-schan-Bergen mit den Fünfaltenhörnern.

Mit anderen Worten: Yang-schan's Rede ist, wie immer sie auch klingen mag, stets die des um sein Gegenüber väterlich besorgten Führers. Um

dies ganz deutlich werden zu lassen, fährt Yüan-wu in seiner Erläuterung zwei andere Gespräche früherer Meister an, mit denen, wie er ausdrücklich betont, die Unterredung Yang-schan's mit dem Mönche irgendwie verwandt sei.

We-schan's Gespräch mit Yang-schan

Yang-schan war damals noch der Mönch Hui-dji. Vielleicht hatte er das Amt des Vorsitzers. Auf jeden Fall konnte er bereits We-schan, den alten Meister, beim Empfang Ratsuchender vertreten. We-schan fragte ihn, wie er denn in solchem Fall verfahre: wie prüfst du einen Ankömmling? Yang-schan versteht sofort, worum es geht. Es geht hier nicht um äußere Dinge, auch nicht etwa um die Vorbildung des neuen Gastes. Es geht ausschließlich um die Frage. hat er es, oder hat er's nicht? In ihrem Drang, andern Menschen zur befreienden Erkenntnis zu verhelfen, könnte man diese Meister mit den alten Pietistenvätern oder methodistischen Erweckungseiferern vergleichen, die jedem Menschen erst einmal daraufhin ansehen, ob er »bekehrt« ist oder nicht. Nur wird dieser Drang gezügelt durch ihr Wissen um das Wesen, das sie anderen erschließen möchten. Denn dieses Wesen selbst ist unfassbar und stille; es ist für menschliche Vernunftbegriffe wie ein Nichts und ist doch Alles. Yang-schan nennt es »das da« und überlässt es seinem Gegenüber, ob er merkt, was damit gemeint ist, oder ob er es auf den Jakschweif bezieht, den er in der Hand hält. Und das ist ohne Frage ein sehr guter Prüfstein. Denn wer es hat, versteht sofort, fällt auf den Jakschweif nicht herein; jeder andere aber sicher. »Das sind die Fänge und Krallen derer, die überwärts gerichtet sind.« Man sieht den alten We-schan richtig vor sich mit einer breiten Ruhe, seiner Trockenheit, den Schalk im Nacken und voll Güte.

Der Großmeister Ma und Bai-dschang

Der Großmeister Ma, auch Patriarch Ma (Ma-dsu) genannt, ist schon vom dritten Beispiel her als der eigentliche Vater der jüngeren Linie von Zen-Meistern wohl bekannt (vgl. Traditionstafel III B 8), und ebenso sein bedeutender Schüler Bai-dschang, als Mönch Huai-hai genannt, dessen Verhältnis zu Ma im Anschluss an das 26. Beispiel ausführlich dargestellt ist. In dem Gespräch, das Yüan-wu von den beiden anführt, ist die Spannung zwischen starkem Drang, den Schüler zu erforschen, und tiefer Scheu vor jedem Wort so mächtig, dass sich die Verständigung zwischen beiden sozusagen auf verschiedenen Ebenen bewegt: die Worte drehen sich um völlig Äußerliches, der geistige Austausch nur um »das da«. Wenn Bai-dschang klipp und klar verneint: niemandem bin ich begegnet, dann sollte, meint der in sich selbst bereits Geklärte, für den Meister schon genug gesagt sein. Ihm ist auf dem Weg bergaufwärts anderes begegnet, als die Leute, die etwa den Berg herunterkommen mochten. Mit diesem Nein hat er des Meisters Frage in dem Sinn, wie

sie in Wirklichkeit gemeint war, schon bejaht. Der Meister seinerseits bemerkt auch wohl bereits, dass seinem besten Schüler unterwegs Etwas begegnet ist. Aber er will sichergehen; denn was in diesem Schüler vorgeht, das hat auch für ihn und seine Wirksamkeit entscheidende Bedeutung. So fasst er nach und fragt noch einmal. Und aus des Schülers hintergründig hartnäckigem Beharren darauf, keiner Seele begegnet zu sein, vernimmt er nunmehr klar die Kunde, auf die er lange schon gewartet hat. Beide wissen jetzt umeinander Bescheid. Die Szene schließt damit, dass Huai-hai sich für seine Sprödigkeit, der Meister für Taktlosigkeit entschuldigt.

Um was es diesen Meistern geht, ist stets dasselbe. Es ist ein Nichts und doch nicht auszudenken. Deshalb gibt sich Hsüä-dou, der Sammler unserer Anekdote, nicht damit zufrieden, dass er nur Yün-mën's Hinweis anführt, wonach jene banalen Worte Yang-schan's »aus lauter Mitleid und Erbarmen« kommen. Er muss noch höher greifen nach dem »Überwärts«, der Quelle dieses Mitleids und Erbarmens. Daher sein Gesang.

Zum Verständnis des Gesangs und der Erläuterung dazu

»Heraus aus dem Gras! Ins Gras hinein!« Man kann mit Hsüä-dou's lapidaren, frei in die Luft hineingestellten Sätzen stets verschiedene Vorstellungen verbinden. Man kann an die Fünfaltenhörner denken, in deren reine Höhe man aus dem Gras der Niederung erst einmal heraufgestiegen sein muss, um sich hernach hier unten überhaupt erst zurechtzufinden. Man kann die Sätze als Yang-schan's Anruf an den Mönch auffassen, der bis dahin mehr »im Grase« heimisch ist als in der Höhe. Hsüä-dou, der Dichter selbst, hat aber ohne Frage die Gestalt Yang-schan's vor Augen, die ihm zum Bild und Vorbild jedes echten Meisters wird, damit aber auch zu einem Träger höchster Wahrheit, derselben, welche Yang-schan in den Fünfaltenhörnern verkörpert sieht.

Dieser Wahrheit tiefstes Geheimnis aber ist, dass in ihr auch ihr

Gegenspiel einbeschlossen bleibt, oder, wie es Hsüä-dou ausdrückt, man niemals in der reinen Höhe verharren kann, ohne sofort wieder ins Gras heruntersteigen zu müssen. Die ewige Einheit, die alles umschließt, und die Welt der Unterschiede und Gegensätze sind nicht zwei getrennte Welten, wie Himmel und Erde in antiker Vorstellung, sondern sie sind eins, sie verschlingen und durchdringen sich geheimnisvoll und unergründlich.

»Wer löste es, forschte und dränge ein? Wenn oben aus einer Lehrrede Yang-schan's das Wort angeführt war: »Lasst einmal davon ab, Ankerplätze für Gefühle und Gedanken aufzusuchen« (S. 26), hier ist es am Platz. Es ist, wie Hsüä-dou es im Bilde sagt: »Weißen Gewölks geschichtete Hülle, purpurner Sonne leuchtender Schein.« An manchen Tagen bleiben die Fünfaltenhörner verhüllt in dichtem Wolkenschleier. Und plötzlich teilt sich das Gewölk, die Sonne scheint: das Dunkel war nichts weiter als ein Schatten eben ihres Lichts.

Die Welt hat also zwei Gesichter, und diese zwei sind eins. So ist es auch

mit dem, der dies erkannt hat, in diesem Falle hier mit Yang-schan. »Von links betrachtet, makelfrei. Von rechts beschielt, schon altersgrau.« Auch die menschliche Erscheinung ist widersprüchlich. Man kann in diesem Yang-schan einen Heiligen sehen, je nachdem aber auch einen versponnenen Greis, der wirres Zeug vor sich hinmurmelt.

Aber eben dieser Widerspruch zeigt die totale Andersartigkeit der Sphäre, in der Yang-schan innerlich zu Hause ist. Deshalb stellt Yüan-wu in der Erläuterung zum Gesang neben den alten Yang-schan mit Bedacht zwei Beispiele von wunderlichen Heiligen, die in den Augen der gemeinen Welt schon mehr Idioten sind. Nicht als ob das Bild des »Trägen« Dsan oder das des geistesabwesenden Schan-dau genau auf Yang-schan passte, der als Meister von Format mit Menschen sehr wohl umzugehen wußte. Aber in ihrer radikalen Abkehr von der Denkart und den Maßstäben der gemeinen Welt verkörpern sie gleichwohl genau dasselbe, was auch Yang-schan's Kern und innerstes Geheimnis war.

Und wiederum mit gutem Bedacht fügt Yüan-wu an die Bilder dieser Käuze den Gesang des Meisters Fa-yän Wen-i an, desselben, der im siebten Beispiel unserer Sammlung dem Mönch Hui-tschau auf die Frage nach dem Buddha zur Antwort gibt: du bist Hui-tschau. Denn dieser Gesang enthält für jenes Eintauchen in den Abgrund der Vergessenheit sozusagen die dogmatische Legitimation. Nach der Lehre des großen Mahâyâna-Meisters Vasubandhu und seiner Schule können wir je nach der Betrachtungsweise uns selbst, ebenso wie den Dingen, dreierlei Arten von Beschaffenheit, von inhärentem Wesen, zuschreiben: 1. eine vermeintliche, von der Phantasie erfundene Beschaffenheit (parikalpita svabhâva), indem wir behaupten, ein Mensch, ein Individuum sei eine ewige Wirklichkeit (so, wie jemand einen Strick, der vor ihm auf dem Wege liegt, für eine Schlange halten kann), 2. eine uneigentliche, von fremden Ursachen abgeleitete, also nur bedingte Beschaffenheit (para-tantra svabhâva), indem wir den Menschen als ein kausal bedingtes, zeitlich begrenztes Bündel aus bestimmten Seinselementen oder Dinglichkeiten betrachten (so, wie ein Strick eben ein zu bestimmten Zwecken gedrehter Hanfstrang ist), 3. die nur dem erleuchteten Sinn erkennbare wahre Beschaffenheit, das »rundvollkommene eigentliche Wesen« (parinispanna svabhâva), indem wir einsehen, dass auch die Dinglichkeiten, aus denen sich

unser zeitliches Dasein formt, im Grunde »leer«, d. h. unfassbar sind, und darum alle ein unterschiedsloses Eines bilden (so, wie ein Seiler weiß, dass Stricke substantiell überhaupt nichts anderes sind als Hanf). Dieses unser inhärentes Wesen ist »rundvollkommen«, denn es erfüllt die ganze Welt, ist ohne Werden und vergehen, ohne Trug. Es ist, metaphysisch gesprochen, die wahre Gestalt des Seienden, und ist, menschlich betrachtet, Buddhaschaft.

Darein versenkt der Meister Fa-yän sich auf abendlicher Wanderung im Gebirge. Er sieht, wie alles der Vernichtung zustrebt: der Mond, das reife Obst, gieriger Affen Beute, die eigenen Kräfte auf dem weiten

Weg. Er sieht die Nichtigkeit, versinkt in ihr und findet eben darin eine neue Helle, neues Licht: das Wahre, Echte, Eigentliche.

Wer das erlebt, den kann es schon fortreißen, dass er alles um sich her vergisst. Und darum beschließt Hsüä-dou seinen Gesang mit dem Hinweis auf den merkwürdigen Einsiedler vom Kaltenberg. Die Legende über diesen Mann hält nur einzelne bestimmte Züge fest; alles andere bleibt im Dunkel. Nicht einmal das Jahrhundert, in welchem er gelebt hat, ist sicher überliefert. Halten wir uns an die Tradition der Tiän-tai-Schule, auf welche auch Hsüä-dou sich stützt, so müssen wir zuerst von einem andern Sonderling reden, welchen der ebenfalls absonderliche Tiän-tai-Heilige Feng-gan einst im dortigen Gebirge in hilflosem, völlig verkommenem Zustand aufgelesen und zu Dienstleistungen im Kloster angestellt habe. Er führte dort einfach den Namen »Findling«, Schi-dö, und benahm sich ganz auf eigene Art als närrischer und jeder Regel spottender Halbidiot. Bei diesem nun erschien von Zeit zu Zeit ein Fremdling von armseligem, zerlumptem Aussehen, auf dem Kopfe einen Hut aus Birkenrinde, Holzschuhe an den Füßen. Er führte mit dem Findling tiefsinnige Gespräche über Buddhatum und Dichtung, wobei sie oft zusammen hell auflachten. Dann summten sie zusammen Lieder und buddhistische Gesänge, strolchten Hand in Hand geräuschvoll durch den langen Flur oder blickten vom Hof aus an den Himmel hinauf und machten ihrer Weltverachtung in Scheltworten Luft. Zum Abschied brachte Schi-dö seinem Freund einen schlauchartigen Behälter aus Bambusgeflecht, in dem er von den Mahlzeiten der Mönche Reis- und Gemüseabfälle aufbewahrt hatte. Eines Tages aber, als der Fremde wieder dagewesen war, gingen sie zusammen Hand in Hand beschwingten Schrittes aus dem Kloster fort und wurden nicht wieder gesehen.

Von dem Fremdling wußte man zunächst nur, dass er sieben bis acht Wegstunden weit im Westen des Tiän-tai-schan als Einsiedler auf dem Kaltenberge, Han-schan, lebe. Es wurde auch bekannt, dass der Bezirksmandarin Lü den seltenen Mann in seiner Bergeseinsamkeit aufgesucht habe, ihm Kleider und Arzneien zu bringen. Der Einsiedler aber habe sich vor ihm in einer Felsenspalte versteckt, diese habe sich geschlossen, und er sei nie wieder herausgetreten. Als man später nach ihm suchte, habe man im Wald auf Baumblättern und an Felswänden aufgemalt mehr als dreihundert Gedichte gefunden. Sie sammelte der Kreisbeamte Lü, schrieb dazu ein Vorwort und gab sie

unter dem Titel »Gedichte vom Kaltenberg« heraus.**10**

Auf diesen Weisen vom Kaltenberg, Han-schan-dsi genannt, weist also Hsüä-dou im Gesange hin. »Wohl ging er beflügelten Schritts.« Es

machte ihm gar nichts aus, vom Kaltenberg einmal rasch den weiten Weg nach dem Tiän-tai-Gebirge unter die Füße zu nehmen, sich ein paar Stunden mit Schi-dö, dem Findling, zu unterhalten und noch am Abend oder in der Nacht zurückzukehren. In dem Gedichte aber, das Hsüä-dou zitiert und Yüan-wu im vollen Wortlaut anführt, bekennt er, sich auf dem Kaltenberg »in Huang und Lau« derart vertieft zu haben, dass er zehn Jahre lang nicht mehr vom Berg heruntergekommen sei. (Die Gänge nach den Tiän-tai-Bergen zählt er dabei nicht: sie galten ja auch nicht dem Umgang mit der Welt.) »Lau« ist natürlich Lau-dsi (nach englischer Schreibart Lao-tse) und sein weltberühmtes Buch, das Dau-dö-djing (Tao-te-king). Und »Huang« bezeichnet höchstwahrscheinlich den sagenhaften »Gelben Kaiser«, Huang-Di, in dem die chinesische Geschichtsschreibung der alten Zeit den Begründer des Reichs der Mitte verehrte. Ihm werden zwei, freilich viele Jahrhunderte später verfasste, heute nur ganz spärlich erhaltene Werke ältester Medizin zugeschrieben, deren Lehre sich auf der Grundlage chinesischer Naturphilosophie aufbaut.**11** Dass weder Huang-di noch Lau-dsi buddhistisch sind, stört Hsüä-dou nicht. Hauptsache ist ihm die Versunkenheit, in der man aufhört, nach Namen, Ort und Zeit zu fragen. Dass der Einsiedler vom Kaltenberg durchaus nicht unbedingt als Vorbild gelten kann, gibt Yüan-wu mit seinen Zwischenbemerkungen zum Ende des Gesangs deutlich zu verstehen. »Hsüä-dou schenkt ihm einen Zug im Spiel.« »Es gehört ihm eins mit dem Stock.« »So alles um sich her vergessen und versäumen, das darf man nicht gutheißen.«

Aber auch im Zen hat das, was der Einsiedler vom Kaltenberg verkörperte, seinen legitimen Ort. Das zeigt Yüan-wu mit den Versen Yung-djia's, jenes »Erwachten einer Übernachtung«, auf den sich Yang-schan einst als junger Novize vor dem alten Dschung-i berufen hat. Wohl geht die tiefere Erkenntnis davon aus, den Geist den Dingen gegenüber als die Wurzel aller Vorstellungen und Gedanken zu erfassen. Doch solange der Geist noch über sich selbst nachdenkt, sich selbst zum Objekt macht, hat er den Frieden nicht gefunden. Seligkeit ist erst da, wo die Reflexion ein Ende nimmt. Das ist, von unten her gesehen, Vergessenheit, Geistabwesenheit. Wenn diese eine Weile anhält, kann ein solcher Mensch den andern als Idiot erscheinen. Was sie jedoch in Wahrheit ist, das »rundvollkommene eigentliche Wesen«, das lässt sich nicht ausdenken, noch weniger in Worte fassen. Dies aber ist es, womit Yang-schan sich in den Bergen

»herumtreibt«, und was er von dort zum Dienst an seinen Schülern und zum Wirken in der Welt der Menschen mitnimmt. Nur deshalb konnte er dem Mann, der vom Lu-schan-Gebirge herkam, sagen: »Tschârya, Ihr habt Euch noch niemals in den Bergen herumgetrieben.«

Fünfunddreißigstes Beispiel

Wu-dscho's Begegnung mit Manjushrî

Hinweis

BESTIMMEN, was ein Drache ist, was eine Schlange, Edelstein und Steine auseinanderhalten, das Seidenschwarz [bewährten Wissens] von dem Naturweiß [ahnungsloser Einfalt] trennen und zögernder Unschlüssigkeit ein Ende setzen: dazu muss einer schon ein Auge oben auf dem Scheitel haben und unten am Ellbogen einen Zauberspruch. Sonst schlägt es ihn nur immer wieder auf den Kopf, dass er danebentritt und fehlt.

Wenn aber welche jetzt nur sehen, hören, nichts verdunkeln, die Stimme echt, die Mienen wahr - sagt mir einmal: Ist dieses nun das Seidenschwarz [bewährten Wissens] ? Ist es das Naturweiß [ahnungsloser Einfalt] ? Ist es krumm oder gerade? Wie wollt ihr in diesem Falle unterscheiden?

Das Beispiel.

Wir legen vor:

Manjushri fragte Wu-dscho: Von wo kommst du neuerdings her?

Wu-dscho antwortete: Vom Süden.

Manjushrî fragte: Wie hält sich denn im Süden das Gesetz des Buddha?

Wu-dscho erwiderte: Bei den Mönchen dieser Endzeit tun nur wenige der Ordensdisziplin und ihren Regeln Ehre an.

Manjushrî fragte: Wie viele sind es denn in eurer Bruderschaft?

Wu-dscho erwiderte: Vielleicht dreihundert, vielleicht auch fünfhundert.

Wu-dscho fragte Manjushrî: Wie hält sich das Gesetz des Buddha hier?

Manjushrî sagte: Hier wohnen Weltliche und Heilige zusammen, Drachen und Schlangen in bunter Mischung durcheinander.

Wu-dscho fragte: Wie viele sind es in der Bruderschaft?

Manjushrî antwortete: Vorne san und san; hinten san und san**1**.

Zwischenbemerkungen zum Beispiel

»Manjushrî fragte Wu-dscho: Von wo kommst du neuerdings her?« - Das muss der Form zulieb einmal gefragt sein. - Aber auch das da ist daraus zu vernehmen. [Schon in der scheinbar nichtssagenden Frage des Bodhisattva liegt bereits auch das letzte Geheimnis.]

»Wu-dscho antwortete: Vom Süden.« - Er streckt den Kopf aus seinem Grasdickicht heraus. - Aber warum sollte er auch um jeden Preis [das Brett, das er auf der einen Schulter trägt und das ihm nach einer Seite hin den Blick verdeckt] über die Augenbrauen hinaufstemmen?**2** [Wu-dscho ist nun einmal in seiner einseitigen Denkweise, die von dem Gegensatz von Süd und Nord beherrscht wird, festgefahren.] - Im Großen Geviert aber [in der Unendlichkeit des Alls], das nirgendwo ein Außen hat, wo soll es da noch einen Süden geben?

»Manjushrî sagte.- Wie hält sich denn im Süden das Gesetz des Buddha?«- Wäre die Frage an einen andern [etwa an einen gereiften Meister] gerichtet gewesen, hätte es ihm übel ergehen können. - Es bleibt einem noch ein Geschmack an Lippen und Zähnen hängen! [Dass der große Bodhisattva sich noch Sorgen um das Schicksal des Buddhatums macht! In Wahrheit hat er diese nämlich gar nicht.]

»Wu-dscho erwiderte: Bei den Mönchen dieser Endzeit tun nur wenige der Ordensdisziplin und ihren Regeln Ehre an.« - Ein Mensch mit einem Kopf voll Tatsachen! So einer hat es schwer, zu finden.

»Manjushrî fragte: Wie viele sind es denn in eurer Bruderschaft?« - Ich hätte ihm darauf ein Ho' entgegengeschleudert! - Mit diesem einen Druck hat er ihm die Finger so zusammengepresst, dass er umfällt.

»Wu-dscho erwiderte: Vielleicht dreihundert, vielleicht auch

fünfhundert.« - Lauter Feldfuchsgeister! - Dachte ich mir's doch: er ist leck und locker geworden!

»Wu-dscho fragte Manjushrî: Wie hält sich das Gesetz des Buddha hier?« - Er nimmt ihn in die Zange. - Er dreht den Spieß um.

»Manjushrî erwiderte: Hier wohnen Weltliche und Heilige zusammen, Drachen und Schlangen in bunter Mischung durcheinander.« - Keine kleine Niederlage! [Das nimmt sich noch viel schlimmer aus, als Wu-dscho's Darstellung der Lage in den südlichen Provinzen.] - Schon hat es ihn, dass er von einem Fuß auf den andern tritt und mit den Händen fuchtelt!

»Wu-dscho fragte: Wie viele sind es in der Bruderschaft?« - Komm, überlasse diese Frage mir! [Für dich, Wu-dscho, sagt Yüan-wu, ist diese Frage doch nur dem Manjushrî nachgesprochen. Lasse mich sie stellen; ich werde ihn damit schon in die Enge treiben.] - Aber andererseits

können wir ihn doch auch nicht freigeben. [Wu-dscho muss nun schon Manjushrî's Antwort über sich ergehen lassen.]

»Manjushrî erwiderte: Vorne san und san, hinten san und san.« - Verrückte Worte! stellen alles auf den Kopf! - Saget mir einmal: wie viele sind das nun? - Auch der Barmherzigkeit, der Großen, reichen ihre tausend Hände nicht, die Zahl zu zählen. [Der Bodhisattva Avalokiteshvara (chinesisch Guan-yin, japanisch Kwannon) besitzt tausend Hände, um zu helfen und Barmherzigkeit zu üben. Aber auch er würde mit der Rechenaufgabe, die der Bodhisattva Manjushrî mit seinem Ausspruch stellt, nicht fertig.]

Erläuterung des Beispiels

Als Wu-dscho auf seinen Wanderungen in den Fünftafelbergen auf dem mittleren Pfad in eine einsame und wilde Gegend gelangt war, da ließ Manjushrî vor ihm einen Buddhatempel erscheinen und nahm ihn zur Einkehr auf. Als es soweit war, fragte er ihn, wo er neuerdings herkomme, und als Wu-dscho sagte, vom Süden, fragte er weiter: Wie hält sich denn im Süden das Gesetz des Buddha? Wu-dscho erwiderte: Bei den Mönchen der Endzeit tun nur wenige der Ordensdisziplin und ihren Regeln Ehre an. Manjushrî fragte: Wie viele sind es in der Bruderschaft ? Und Wu-dscho erwiderte: Vielleicht dreihundert, vielleicht auch fünfhundert. Dann richtete umgekehrt Wu-dscho an Manjushrî die Frage: Wie hält sich das Gesetz des Buddha hier? Manjushrî sagte: Hier wohnen Weltliche und Heilige zusammen, Drachen und Schlangen in bunter Mischung durcheinander. Wu-dscho fragte: Wie viele sind es in der Bruderschaft? Und Manjushrî antwortete: Vorne san und san, hinten san und san. Dann tranken sie Tee. Manjushrî hielt ihm eine gläserne**3** Teeschale hin und fragte: Hat man das im Süden auch? Wu-dscho verneinte. Manjushrî fragte: Woraus trinkt man dort gewöhnlich Tee? Wu-dscho hatte kein Wort zu erwidern. Schließlich bat er, sich verabschieden zu dürfen, und ging weiter. Manjushrî winkte seinem Knaben Djün-ti**4**, ihn bis ans Hoftor hinauszugeleiten. Diesen nun fragte Wu-dscho: Dein Herr hat vorhin

doch gesagt: Vorne san und san, hinten san und san. Wieviel ist denn das? Da rief ihn der Knabe an:

Hochehrwürdiger! Wu-dscho nickte ihm bejahend zu. Da sagte der Knabe: Wieviel ist denn das? Wu-dscho fragte weiter: Was ist denn dies hier für ein Heiligtum? Da wies der Knabe rückwärts auf die [beiden] Vajrahalter**5** [die Tempelhüter mit dem diamantenen Donnerkeil, dem Vajra, in der Hand, zu beiden Seiten des Toreingangs]. Wu-dscho drehte sich nach ihnen um. Da war der Zaubertempel mit dem Knaben und allem Drum und Dran verschwunden, und nichts mehr zu sehen als die öde Talschlucht. Später nannte man den Ort die Vajragrotte.

Später einmal richtete ein Mönch an Feng-hsüä**6** die Frage: Welche Bewandtnis hat es eigentlich mit dem Herrn der Berglandschaft der Reinen Kühle**7** [mit Manjushrî und der Antwort, die er Wu-dscho gab] ? Feng-hsüä erwiderte: Der hat sich mit seinem Spruch überhaupt nicht Zeit gelassen, auf Wu-dscho's Frage einzugehen. Er ist noch bis zum heutigen Tag ein vagabundierender Mönch.

Wenn es euch verlangt, unter Anleitung des Meisters ganz schlicht und gleichmäßig, ganz sachlich und wahrhaftig durchzudringen, so dass ihr mit den Füßen auf dem Boden der Tatsachen bleibt, so streicht euch den Gewinn aus Wu-dscho's Worten ein! Dann werdet ihr von selbst dahin gelangen, dass ihr im heißen Wasserkessel und im Kohlenofen nichts von Hitze spürt und auf kaltem Eis nicht friert.

Und wenn es euch verlangt, unter Anleitung des Meisters es so weit zu bringen, dass ihr einsam, gefährlich, steil und schroff dem wunderbaren Schwert des Königs diamantener Wahrheit ähnlich seid, so streicht euch den Gewinn aus des Manjushrî Worten ein! Dann werdet ihr von selbst dahin gelangen, dass ein Wasserguß nicht an euch hängenbleibt, das Windeswehen nicht in euch eindringt.

Seht einmal her! Di-tsang von Dschang-dschou**8** fragte einen Mönch: Wo bist du neuerdings gewesen? Der Mönch antwortete: im Süden. Di-tsang fragte: Wie steht es dort um das Gesetz des Buddha? Der Mönch erwiderte: Die erörternde Debatte steht in höchster Blüte. Di-tsang erwiderte: Das ist freilich etwas völlig anderes, als wenn wir hier Setzlinge auspflanzen und dafür Reis gewinnen, um ihn zu verspeisen.

Sagt mir einmal: Ist nun diese Antwort derjenigen Manjushrî's gleich, oder ist sie von ihr verschieden? Es gibt Leute, die behaupten, Wu-dscho's Antwort sei zwar nicht die richtige; aber auch Manjushrî

unterscheide noch in seiner Antwort Drachen und Schlangen, Weltmenschen und Heilige. Was hätte das mit der Sache zu tun! Sehen diese Leute denn auch klar den Unterschied der Antwort »Vorne san und san, hinten san und san«? Der erste Pfeil [Manjushrî's erste Antwort, nämlich von der bunten Mischung weltlicher und heiliger Bewohner des Gebirges] war noch leicht. Der zweite Pfeil, der, den er nachher abschoß, der ging tief. Sagt mir einmal: Wieviel ist denn das? Gelingt es euch, durch diesen Punkt [das Sätzchen: Vorne san und san, hinten san und san] hindurchzublicken, dann sind alle tausend und zehntausend Sätzchen nur dies eine Sätzchen. Und wenn ihr, unter diesem Sätzchen stehend, abschneidet,

bis abgeschnitten ist, zugreift, bis ihr es ergriffen habt, dann werdet ihr in nächster Weile diese Region [aus der Manjushrî's rätselhafter Ausspruch stammt] erreichen.

Gesang

Gipfel, tausendfach gefaltet, wie Indigo so blau!

Wer will sagen, Manjushrî rede ihn da an?

Lachhaft, in der Reinen Kühle fragen: Wieviel sind's?

Vorne san und san, hinten san und san.

Zwischenbemerkungen zum Gesang

»Gipfel, tausendfach gefaltet, wie Indigo so blau! - Siehst du [Hsüä-dou!] denn auch etwas von Manjushrî? [Hsüä-dou scheint ihn zu ignorieren.]

»Wer will sagen, Manjushrî rede ihn da an?« - Und wenn es auch Samantabhadra wäre, ich kehrte mich nicht daran.**9** - Da hat er sich

geirrt [Wu-dscho nämlich, als er meinte, mit ihm rede Manjushrî].

»Lachhaft, in der Reinen Kühle fragen: Wieviel sind's?« - Sagt mir einmal: Was hat er [Hsüä-dou] denn zu lachen? [Lächerlich wird ja die Frage nach der Zahl der echten Jünger erst im Licht der Antwort Manjushrî's. Nur die Schau der ewigen Wahrheit, nur das Glück der großen Einheit weckt das sieghaft königliche Lachen der Befreiung. Die Frage Yüan-wu's rührt an Höchstes.] - Es ist von vornherein zum Lachen! [Hsüä-dou brauchte das gar nicht zu sagen.]

»Vorne san und san, hinten san und san.« - Hier möchte ich euch doch recht bitten: Achtet genau darauf, wo ihr den Fuß hinsetzt! - In fauligem Schlamm sind Dornen drin! - Fällt das Teegeschirr zu Boden, zerspringt das Tellerchen in sieben Stücke! [Lauter Mahnungen, behutsam vorzugehen, d. h. das Geheimnis der großen Einheit nicht auf die Ebene unterscheidender Reflexion herabzuziehen, weil es dieser in den Händen, zerbricht.]

Erläuterung des Gesangs

»Gipfel, tausendfach gefaltet, wie Indigo so blau! Wer will sagen, Manjushrî rede ihn da an?« - Manche Leute behaupten, Hsüä-dou wiederhole hier einfach [sage nichts Neues]; das sei also überhaupt kein »Gesang« [im Sinne dieses Buches, nämlich als Deutung des Beispiels]. Aber Hsüä-dou macht es eben gerade wie Fa-yän**10**, dem ein Mönch die Frage vorlegte: Was ist es um einen Tropfen Wasser aus der Tsaubachquelle? [dem Bach, an dem das Kloster des Sechsten Patriarchen, Hui-nëng's, stand; man könnte dafür sagen: Was ist es um einen Hauch vom Geiste Hui-nëng's?] Fa-yän gab zur Antwort: Das ist ein Tropfen Wasser aus der Tsaubachquelle.

Oder auch [ein ähnliches Beispiel]: Ein Mönch fragte den Ehrwürdigen Djiau vom Lang-yä-schan**11**: Wie kann der lautere und reine Urgrund plötzlich Berge, Ströme und die ganze große Erde aus sich heraus gebären? - Auch das kann man nicht einfach eine Wiederholung nennen.

Nun hat den Sinn dieses Beispiels auch schon der Einäugige Drache von Ming-dschau**12** in einem Gesang gedeutet. Darin ist ein Getriebe wirksam, das den Himmel und die Erde überdeckt. Es lautet:

Sandbereich im weiten Rund - hehrer Buddhabau!

Manjushrî mit erfülltem Blick: das zieht ihn ins Gespräch.

Ein Wort, und ihm geht unbewusst das Buddha-Auge auf.

Er schaut sich um, sieht nichts als nur der Felsenberge Blau.

»Sandbereich im weiten Rund - hehrer Buddhabau« - das weist auf den Tempel hin, in welchen sich die Grashütte verwandelt hatte. In den Worten ist das zwiefache Getriebe zeitlich-vorläufiger und eigentlicher ewiger Wahrheit wirksam.

»Manjushrî mit erfülltem Blick: das zieht ihn ins Gespräch. Ein Wort,

und dem geht unbewusst das Buddha-Auge auf. Er schaut sich um, sieht nichts als nur der Felsenberge Blau.« Wie steht es nun jetzt, in diesem Augenblick? Habt ihr etwas davon, dies den Erlebnisbereich des Manjushrî zu nennen, oder des Samantabhadra, oder des Avalokiteshvara? Letzten Endes ist doch das der vernünftige Sinn der Sache nicht.

Hsüä-dou hat einfach den Gesang des Einäugigen Drachen von Ming-dschau vorgenommen und verbessert, so dass er nun erst eine Nadelführung hat.

»Gipfel, tausendfach gefaltet, wie Indigo so blau!« - Das [dieser Schwerthieb] beschädigt weder die Schwertspitze, noch verletzt es die Hand. In diesem Vers steckt ebenso die vorläufige, bedingte Wahrheit, wie die eigentliche, ewige. Er enthält sowohl das grundsätzliche Prinzip als auch das Dingliche, Reale.

»Wer will sagen, Manjushrî rede ihn da an « [Man bedenke:] Während der ganzen Nacht, in der sie miteinander sprachen, wußte Wu-dscho überhaupt nicht, dass er mit Manjushrî redete.

Nachher während seines Aufenthalts im Hochland der Fünftafelberge bekleidete Wu-dscho das Amt des Speisemeisters. jedesmal, wenn er den Reisbrei kochte, erschien Manjushrî über seinem Kochtopf, bis Wu-dscho nach dem Rührlöffel griff und ihn damit schlug. Ob er das nun auch getan haben mag, so heißt das doch, den Bogen spannen, wenn der Räuber schon davon ist. Hätte Wu-dscho in dem Augenblick, als jener fragte, wie sich das Buddhatum im Süden halte, gleich den Stock genommen und ihm damit den Rücken bearbeitet, dann wäre es noch ein klein wenig angegangen.

»Lachhaft, in der Reinen Kühle fragen: Wieviel sind's?« - In Hsüä-dou's Lachen ist ein Schwert verborgen. Und wenn ihr den Punkt, worüber er hier lacht, begriffen habt, dann werdet ihr auch sehen, was er mit den Worten ausspricht: »Vorne san und san, hinten san und san.«

Erklärungen zum Text

Das vorliegende Kapitel bietet eine Reihe von Schwierigkeiten, durch welche sich hindurchzuarbeiten Geduld erfordert. Erstens ist geschichtlich nicht alles in Ordnung. Zweitens spielen neben dem eigentlichen Zen gewisse der Magie verwandte Neigungen des sogenannten Vajrayâna oder »Diamantfahrzeugs« herein, die sorgfältiger Berücksichtigung bedürfen. Endlich sind auch die Bemerkungen Yüan-wu's zu dem Sinn des Ganzen so zurückhaltend, dass es gewagt erscheint, sie im einzelnen ausdeuten zu wollen. Wir müssen uns damit begnügen, auf den Kern des Ganzen loszugehen. Die dafür aufgewandte Mühe wird sich am Ende lohnen.

Von welchem Wu-dscho ist die Rede?

Bei dem Namen Wu-dscho erhebt sich die Frage, welcher Zen-Meister damit gemeint ist. Das Wort an sich bedeutet »ohne Haften«, also der »an nichts Haftende«, der »Unbefangene«, und ist die chinesische Form des indischen Namens Asanga, dessen berühmter Träger im vierten Jahrhundert n. Chr. Geb. die tiefsinnige Lehre von einer allen verstandes- und gefühlsmäßigen Unterscheidungen, also auch dem Ichbewusstsein gegenüber neutralen grundlegenden Bewusstseinsschicht, dem »Schatzkammerbewusstsein«, Âlaya-vijnâna, aufgestellt hat. Wir begegnen ihr im Zen immer dann, wenn von dem in sich leeren, aber von Formen und Farben wimmelnden »Spiegel auf dem Ständer« die Rede ist. Kein Wunder also, wenn der Name Wu-dscho (japanisch Mu-jaku) später in China wie in Japan manchen Meister zierte.

Für unser Beispiel kommen zwei verschiedene Träger des Namens Wu-dscho in Frage. Der ältere unter ihnen ist ein Nachfahre des in der Erläuterung zum 2. Beispiel erwähnten Meisters Fa-yung vom Niu-tou- oder Ochsenkopfberg (vgl. Band 1, S. 227, 513; Traditionstafel II 5)

und gehört dem achten Jahrhundert an, war also ein ungefährer Zeitgenosse etwa des Meisters Bai-dschang Huai-hai. Nach unserer heutigen Auffassung ist er es, den das Beispiel meint.

Dagegen überwog in den japanischen Zen-Schulen bis in die neueste Zeit die Ansicht, es handle sich um einen späteren Wu-dscho, der von 820 bis 899 lebte und als Mönch zunächst den Namen Wen-hsi trug. Auch er hat etwa um 850 die Fünftafelberge besucht, kam dann durch Yang-schan (den Meister des vorhergehenden Beispiels) zur befreienden Erkenntnis, blieb bei ihm über anderthalb Jahrzehnte und fand nach vielen Wechselfällen erst mit 67 Jahren in Hang-dschou, der Hauptstadt seines Heimatlandes Tschekiang, eine Wirkungsstätte, wo ihm der Landesherr Tjiän Liu (vgl. Band 1, S. 149) als letzte vieler Auszeichnungen den Ehrennamen Wu-dscho verliehen hat.

Da auch der große Kommentator des Bi-yän-lu, Katô Totsudô, entschieden

dafür eintritt, dass es sich in unserem Beispiel um diesen jüngeren Wu-dscho, Yang-schan's Schüler, handelt, hat sich der deutsche Übersetzer, als er in einer Fachzeitschrift13 das Beispiel erstmals veröffentlichte, dieser Ansicht zunächst angeschlossen. Im Fortgang seiner Studien aber sind ihm daran Zweifel aufgestiegen. Vor allem deshalb, weil er in der Erläuterung des Gesangs zu Beispiel 38 fand, dass bereits der Meister Lin-dji zwischen 854 und 867 in seiner Lehre von »Aussprüchen erster, zweiter und dritter Ordnung« auf das im Beispiel berichtete Gespräch Manjushrî's mit Wu-dscho hingewiesen hat, und zwar so knapp und bündig, dass man nur annehmen kann, jene Begegnung am Fuße der Fünftafelberge sei zu seiner Zeit schon längst bekannt gewesen, ja sei bereits als Gung-an (Kô-an), d. h. als »öffentlicher Aushang«, in fester Formulierung umgelaufen.

In dieser Auffassung bestärken uns die Forschungen des Historikers Ui Hakuju, der sich im 1. Band seiner »Studien zur Geschichte der Zen-Schulen14 auch mit dem Meister Fa-yung vom Niu-tou-schan oder Ochsenkopfberg15 und seiner nach acht Generationen ausgestorbenen Schule beschäftigte. Er kommt bei der siebten Generation der »Ochsenkopf-Schule« auch auf einen Wu-dscho zu sprechen, einen Schüler des uns vom 18. Beispiel her wohlbekannten Landesmeisters Dschung16. (Uns fällt dabei auf, dass der Historiker diesen Meister der Ochsenkopf-Schule zurechnet, während die späteren Zen-Schulen ihn für ihre Traditionskette beansprucht haben. Er kann aber wohl recht haben. Die persönliche Verbindung Hui-dschung's mit dem Sechsten Patriarchen ist nicht sicher verbürgt). Ui hat ermittelt, dass dieser Wu-dscho17 749 in den Mönchsstand getreten sei, ja hat sogar feststellen können, dass Wu-dscho 767 die Fünftafelberge besucht habe. Sonst aber weiß er nur noch zu berichten, dass Wu-dscho später sich an den bedeutenden Avatamsaka-Meister Tscheng-guan18 angeschlossen habe, um ganz dem Studium des Avatamsaka-sûtra19 und besonders seines wichtigsten Teils, des Gandavyûha, obzuliegen. Bedenkt man, dass in dieser Schrift als Führer zur befreienden Erkenntnis eben jener Bodhisattva »Manjushrî«, den zu erleben

Wu-dscho die Fünftafelberge aufgesucht hat, die beherrschende Figur ist, so kann man seine Hinwendung zur Avatamsakâ- oder Hua-yän-Schule wohl verstehen.

In diesem älteren Wu-dscho also können wir mit besserer Sicherheit, als in dem jüngeren, denjenigen erblicken, von welchem unser Beispiel handelt. Es kommt dazu noch eine weitere Bestätigung. Gegen Ende der Erläuterung zum Gesang berichtet Yüan-wu, »Wu-dscho« habe nach dem Erlebnis mit Manjushrî im Gebirge der Fünftafelberge eine Zeit lang das Amt des Küchenmeisters in einem dortigen Kloster bekleidet. Diese Nachricht aber kann nach allgemeiner Auffassung nicht auf den jüngeren, sondern nur auf den älteren Wu-dscho gehen, weshalb denn für Katô Totsudô und andere nur die Auskunft übrigbleibt, Yüan-wu habe die zwei Träger des Namens Wu-dscho durcheinandergebracht. Da fügt es sich schon besser, wenn wir bei dem älteren Wu-dscho bleiben.

Im übrigen liegt in dem Beispiel auf der Person als solcher kein Gewicht. Hier geht es einzig um die Sache, nämlich darum, dass vor der Unermesslichkeit und Unerschöpflichkeit der Einen Wahrheit auch die Schranken, welche frommer Eifer in der besten Meinung aufbaut, letztlich ihren Sinn verlieren.

Der Bodhisattva Manjushrî und die Wu-tai-Berge

Von dem Bodhisattva Manjushrî war schon in früheren Kapiteln gelegentlich die Rede (vgl. besonders das 23. und 24. Beispiel, Band 1, S. 321, 323, 332f.). Hier ist er die Hauptperson. Wir müssen deshalb näher auf ihn eingehen.

Er tritt erst in den späteren Schriften des Buddhismus auf, in denen des sogenannten Mahâyâna oder Großen Fahrzeugs, und zwar zumeist in denjenigen, welche die Prajnâ-pâramitâ, die »Vollkommene Erkenntnis«, genauer das »Hinübergelangen ans jenseitige Ufer der Erkenntnis« zum Gegenstand haben. Und zwar steht Manjushrî hier

als Lehrer eben dieser höchsten Wahrheit im eigentlichen Mittelpunkt.

So ist im Vimalakîrti-sûtra Manjushrî der einzige Jünger, den der Buddha bereit und würdig findet, den kranken Millionär Vimalakîrti zu besuchen und ein Gespräch mit ihm zu führen. In den Avatamsaka oder Blumenschmuck-Sutren ist Manjushrî der Berater, der dem Pilger Sudhana die dreiundfünfzig Orte nennt, an welchen er die nötige Belehrung finden wird, um an das jenseitige Ufer der Erkenntnis zu gelangen. Ein späteres Sutra[20] enthält sogar eine Lebensbeschreibung dieses Bodhisattva. Sein Vaterhaus im Dorfe Tâlagrâma in der Landschaft von Shrâvasti habe sich bei seiner Geburt in einen Lotosteich verwandelt, er sei, hierin dem Buddha Shâkyamuni ähnlich, als Lotosblütenstengel

aus seiner Mutter rechter Seite rein herausgewachsen, habe später als Jüngling die Bergasketen aufgesucht, ohne doch auf seine Fragen eine Antwort zu erhalten, habe darauf sich dem Buddha zugewandt, das Mönchsgelübde abgelegt, alle Lehren Buddhas sorgfältig studiert und dann sich lange Zeit der schwersten aller Übungen, dem Shûramgama - oder Helden-Samadhi, hingegeben und so, dem Meer, das alle Wasserläufe in sich aufnimmt, ähnlich, in tiefster, allumfassender Versenkung die äußerste erreichbare Erkenntnis von der wahren Beschaffenheit der Welt und unserer eigenen Natur, nämlich die von der Leerheit und Unbegreifbarkeit, erlangt und sei dadurch zu dem jenseitigen Ufer der Erkenntnis durchgedrungen. Dann sei er, Jahrhunderte nach Buddhas Eingang ins Nirvâna, in die Berge des Himalaya gestiegen und habe dort vor den fünfhundert Bergasketen sämtliche Lehren Buddhas ausgelegt. Am Ende sei er in sein Heimatdorf zurückgekehrt und dort im Schatten eines Nyagrodha-Baumes (ficus indica) ins Nirvâna eingegangen.

Für die nüchtern kritische Betrachtung ergibt sich daraus immerhin, dass viele Sutren Manjushrî als geschichtliche Persönlichkeit behandeln, und dass sein Name aufs engste mit der Prajnâ-pâramitâ und ihrer neuen Lehre von der Leerheit zusammenhängt, welche in der Folgezeit von Nâgârjuna und Âryadeva (vgl. das 13. Beispiel) zum sogenannten Shunya-vâda, der Leerheitstheorie, ausgebaut worden ist. Bedenkt man die Neuheit, den Radikalismus und die dialektische Kühnheit dieser Überzeugung, so versteht man leicht, dass sie in den Augen ihrer Anhänger als eine Offenbarung gewertet wurde, welche das, was Buddha wollte, erst eigentlich ganz zu Ende gedacht und ausgesprochen habe. Man versteht auch, dass derjenige, der im Samadhi diese Schau zuerst in ihrer ganzen Größe erlebt, in sich verkörpert und einem Jüngerkreis erschlossen hat, in der Verehrung seiner Nachfolger gar bald dem Buddha Shâkyamuni in gewissem Sinne gleich, wenn nicht gar über ihn gestellt wurde. Wie er geheißen haben mag, ist nebensächlich. Für seine Gläubigen war er der Bodhisattva Manjushrî, der »Glückselige«. Und so erscheint er in den Sutren nicht nur als Jünger, sondern als die personhaft vorgestellte Weisheit Buddhas, in deren Kraft also auch schon der Buddha selbst gelehrt hat, die auch den Jünger Buddhas erst in die Fülle und die Tiefe der Erkenntnis einführt. Kurz, Manjushrî wird zu einer Wesenheit, wie etwa in manchen späteren Teilen des Alten Testaments die »Weisheit« vorgestellt wird, nur dass die indische Phantasie ihr bald

auch bildhafte Gestalt verleiht. Dem in Manjushrî-Andacht tief Versunkenen erscheint der Bodhisattva, wie die malerischen Darstellungen zeigen, in sieghafter Ruhe mit untergeschlagenen Beinen auf einem Lotossitze, den ein goldhaariger Löwe weniger zu tragen, als nur in der Schwebe zu halten scheint. Die Rechte führt das Schwert der Weisheit oder hält ein Buch, das Sutra der Vollkommenen Erkenntnis, die Linke einen Lotosblütenstengel, und oft geht neben ihm mit langem Pilgerstab der jugendliche Sudhana oder andere Trabanten als Begleiter.

Durch die neue Leerheitsschau sind dem Buddhismus ohne Frage frische Kräfte zugewachsen. Sie verlieh auch seiner Ausbreitung nach Osten neuen Schwung. Und so gelangte auch der Glaube an Manjushrî bald nach China. In ihn und seine Prajnâ-pâramitâ sich zu versenken, fanden seine indischen Verkündiger, an Übungen hoch im Himalaya gewöhnt, für sich und ihre chinesischen Anhänger keine bessere Stätte, als hoch im Norden des gewaltigen Reiches das einsame Gebirge der Fünftafelberge, deren höchster immerhin 3040 m Meereshöhe erreicht und ewigen Schnee trägt. Ein breites Lößtal von 1700 m Höhe führt tief bis an den Fuß der rauhen Felsmassen. Die fünf höchsten Erhebungen bilden auf dem Gipfel eine Platte. Das hinterste Ende des Tals wird von der mittleren Platte abgeschlossen, rechts davon erheben sich die nördliche und östliche, links die westliche, halb rückwärts die südliche.

Schon in älterer Zeit war dieses Tal und seine Berge von Einsiedlern aufgesucht worden, die hier im Sinne des Dauismus (Taoismus) Erhebung über die gemeine Welt und höhere Lebenskräfte suchten. jetzt aber, durch die Pilgerscharen, welche ihnen folgten, wurde das Gebirge erst belebt zu einer Stätte vieler Klausen, Klöster, Tempel, wurde zu dem größten Wallfahrtsziel Ostasiens, das zur Zeit des großen Jahresfestes Scharen von Heilsuchenden auch aus der Mongolei, Tibet und Turkestan, ja sogar aus Indien anzog[21].

Den Anstoß zu diesem Aufschwung gab offenbar der türkische Nomadenstamm der Toba, der sich seit 386 über die Große Mauer weg in der Provinz Schansi festgesetzt hatte, um von hier aus unter dem Namen »Nördliches We-Reich« bald den ganzen Norden Chinas zu beherrschen. Seine Kaiser hatten als Landesfremde rasch den Vorteil einer Anlehnung an das buddhistische Priestertum erkannt. Der fünfte Kaiser von We (471-499) Hsiau-Wen-Di, hat selbst den mittleren Tafelberg besucht und dort weit oben in dem Felsental der »Reinen Kühle« ein Kloster begründet. Man wird annehmen dürfen, dass der Buddhismus, der hier Wurzel schlug, mit Zauberei aus indischer und aus schamanischer Quelle reichlich verquickt war. Aber schon sechzehn Jahre nach dem Tod des Gründers ließ sich in demselben Kloster »zur Reinen Kühle« der Mönch Ling-biän nieder, der eine Handschrift des Avatamsaka- oder Blumenschmuck-Sutras mitgebracht hatte, um in der Bergeseinsamkeit sich in den Bodhisattva Manjushrî, den geistigen Vater dieses Buches, zu versenken und es

dann in hundert Bändchen für die Nachwelt zu erklären.

Von da an waren die Fünftafelberge mit dem Tal der Reinen Kühle,

Tjing-liang, ein Ziel der Sehnsucht für Hochstrebende, die es nach der Vollkommenen Erkenntnis durch Begegnung mit dem Bodhisattva Manjushrî verlangte. Und immer häufiger geschah es, dass den Übenden dort oben die Gestalt des Bodhisattvas im Gesicht erschien. Die Fünftafelberge wurden zu dem Reich, das er regierte, eine heilige Stätte der persönlichen Begegnung mit der Weisheit Buddhas. Sie waren noch sehr viel mehr als das Lu-schan-Gebirge, nach welchem Yang-schan jenen Mönch im vorigen 34. Beispiel ausgefragt hat. Schon dort ging es um die Frage, was es bedeuten kann, sich »in den Bergen herumzutreiben«. Gewiß hat Hsüä-dou dem nicht ohne Bedacht dieses neue 35. Beispiel folgen lassen, das nun zeigt, was schon vor hundert Jahren ein nach höherer Erkenntnis Dürstender erlebt hat, als er sich in der »Reinen Kühle« der Fünftafelberge einst »herumtrieb«. Das neue Beispiel will das vorige ergänzen, ja in gewissem Sinn noch überbieten.

Zum Verständnis des Beispiels

Wu-dscho gelangt nach vielen Mühen endlich ins Gebirge der Fünftafelberge. Weither ist er gereist, und immer auf der Suche nach der Wahrheit über sich und über diese ganze Welt. Nun ist er der Nordgrenze des großen Reiches nahe; weiter nördlich gibt es für ihn nichts zu suchen.

Ringsum ragen die gewaltigen Berge auf zum Himmel; je höher er emporsteigt, um so inniger durchdringt ihn das Gefühl der »Reinen Kühle«. Rein und kühl ist auch die Wahrheit, die er sucht, die Erkenntnis und die Weisheit der Erwachten. Hier, in dieser Landschaft, hier ist sie zu Hause; hier waltet sie, als könnte man sie sehen und greifen; hier ist das Reich des Bodhisattvas Manjushrî. Es ist der Höhepunkt auf Wu-dscho's langer Wanderung. Hier oder nirgends muss er finden, was er suchte.

Der Dialog, den Hsüä-dou mitteilt, enthält in wenigen Worten das, was Wu-dscho nun im Hochgebirge dort gefunden hat. Er hat es also

später seinem Hörerkreis mitgeteilt. Die Geschichte ist in den Erinnerungsschatz der Zen-Gemeinde eingegangen. Und wie es so geht, hat sie im Lauf der Zeit verschiedene Umformungen erfahren. Im 12. und 13. Jahrhundert ist daraus eine anmutige Legende geworden, die genau dem Typ von Geister- und Göttererscheinungen entspricht, wie er z. B. auf der japanischen Nô-Bühne in bunter Abwandlung zu sehen ist. Ein Pilger kommt auf seiner Wallfahrt an ein altberühmtes Heiligtum. Er trifft im Vorhof einen ortsansässigen alten Mann, oder sonst ein Wesen von geringem Stand, gerät in ein Gespräch mit ihm, erstaunt allmählich über dessen Reden, die irgendein Geheimnis anzudeuten scheinen, dringt forschend in ihn, bis sich dieser spröd entzieht, und erst nachher, im nächtlichen Gesicht, erscheint derselbe ihm in seiner wirklichen Gestalt als Gott des Heiligtums, als Bodhisattva, Kriegsheld, Dichter oder sonst ein höheres Wesen.

So trifft auch Wu-dscho in der späteren Überlieferung zuerst nur einen alten Hirten, der eine Kuh am Seil führt und ihn in seine Hütte einlädt. Erstaunlich ist nur gleich der wunderbare Tee und die nie gesehene gläserne Schale, in der er das Getränk dem Gaste vorsetzt. Das Gespräch, das sie nun führen, ist genau dasselbe, wie es Hsüä-dou im Beispiel berichtet. Es macht auf Wu-dscho tiefen Eindruck; er fühlt, dass er es nicht einfach mit einem alten Hirten zu tun hat, und bittet, in der Hütte über Nacht bleiben zu dürfen. Das aber weigert ihm der Alte streng. Niemand, sagt er, könne hier übernachten, der auch nur die leiseste Spur von Haften an irgendeinem Ding im Herzen trage. Wu-dscho muss, obwohl es bereits dunkelt, Abschied nehmen. Den Knaben, der ihn an das Tor hinausbegleiten darf, fragt er neugierig: Was ist das eigentlich für eine Klause hier? Darauf der Knabe: Dies ist das Heiligtum der letzten und endgültigen Erkenntnis, der Prajnâ-pâramitâ, die Vajra-Felsengrotte. Da lief es Wu-dscho kalt über den Rücken, und er erkannte, dass er dem Bodhisattva Manjushrî begegnet war. Auf seine Bitte, ihm doch ein Abschiedswort mit auf den Weg zu geben, sagte der Knabe einen Spruch:

Ein Antlitz ohne Zorn bringt Opfergaben.

Des Mundes Rede ohne Zorn ist Wohlgeruch.

Ein Herz ganz ohne Zorn: ein seltener Edelstein.

Das Unbefleckte, Ungefärbte nur hat wahre Dauer.

Kaum hatte der Knabe geendet, da war er selbst mitsamt der Klause im Hintergrund nicht mehr zu sehen. Erschrocken blickte Wu-dscho auf: über seinem Haupte leuchtete in den fünf Farben eine große Wolke, und auf ihr zog, von einem goldhaarigen Löwen getragen, der Bodhisattva Manjushrî mit seinem Knaben als Begleiter feierlich an ihm vorüber.

Es ist nicht unsere Aufgabe, zu untersuchen, wie und wann diese Legende ihre verschiedenen Formen erhalten hat, in welcher Fassung sie im 11. Jahrhundert auf Hsüä-dou gelangt ist, oder auf welche

Überlieferung Yüan-wu seine Darstellung in der Erläuterung zum Beispiel stützt. Für Hsüä-dou und für Yüan-wu handelt es sich lediglich um den Gehalt, um das, was Wu-dscho innerlich erlebt hat. Die äußere Form, in welcher das geschah, ist ihnen Nebensache. Von einem alten Hirten ist hier keine Rede. Wu-dscho hat es direkt mit Manjushrî zu tun, und auch diesen schiebt er letzten Endes ins Gestalt- und Namenlose ab.

Der Bodhisattva also sieht den Pilgrim kommen, einen Mönch von ernstem Streben, heiligem Wandel, und er liest ihm alsbald seinen Kummer vom Gesicht ab. So lockt er ihm mit seiner Frage das Geständnis dessen, was ihn quält, heraus. Wie steht es dort im Süden um das Buddhatum? Das berührt genau den wunden Punkt, der unserem mönchisch strengen Pilger so viel Not bereitet. Sein ganzes Denken ist beherrscht von dem Begriff der Endzeit, welche nach den Sutrenschriften schon der Buddha Shakyamuni einst vorausgesagt haben soll.

Dort heißt es in schematischer Abstufung: fünfhundert Jahre echter Geist, die Blütezeit, in der das Buddhatum die ganze Fülle seiner Kraft entfaltet und sich im Wandel seiner Nachfolger bewährt; dann tausend Jahre äußerlichen Buddhatums, während welcher zwar die wahre Lehre noch verkündet und auch die Mönchsregel der Form nach eingehalten wird, doch ohne eine Frucht lebendiger Bewährung; zuletzt führen zehntausend Jahre Endzeit das Buddhatum zu völligem Zerfall, bis wiederum ein neuer Buddha, Maitreya mit Namen, in der Menschheit auftritt, um eine neue Blüte zu eröffnen. Rechnet man buchstäblich nach den angegebenen Zahlen, so hätte Wu-dscho allerdings noch keinen Grund gehabt, von Endzeit zu reden. Aber das, was ernstgesinnte Mönche in der Tangzeit um sich her an Buddhatum erlebten, war freilich ärgerlich genug, sie in dem Glauben zu bestärken, dass die letzte, böse Zeit schon angebrochen sei.

Wu-dscho also stellt vor Manjushrî besorgt und bitter fest, dass es eben Endzeit sei, und dass die Zustände, welche in den Buddhaklöstern seiner Heimat herrschen, dies nur allzu klar beweisen. Nur die wenigsten der vielen tausend Mönche nehmen es in ihrem Wandel mit den Regeln wirklich ernst. Vielleicht drei-, im besten Fall fünfhundert.

Und der Kummer über diesen Zustand treibt ihn zu der Gegenfrage: Hier im Wu-tai-Hochgebirge, dem heiligen Bezirk des Bodhisattva Manjushrî, da muss es gewiß ganz anders stehen. Welch ein Trost wird es für ihn sein, zu hören, wie hier oben das Gesetz des Buddha in der Blüte steht! Was aber ist der Zustand, den ihm Manjushrî nun schildert! Ein großes Durcheinander, eine bunte Mischung! Drachen, d. h. überwärts Aufsteigende, Bodhisattvas, Heilige ohne Fehl und Flecken, und daneben ein Gewimmel von Reptilien, die dem Anschein nach den Drachen etwas ähnlich sind, aber auf der Erde kriechen bleiben, jedes Höhenflugs unfähig. Das ist für Wu-dscho eine kräftige Enttäuschung. Und unbehaglich obendrein, vielleicht geradezu anstößig ist ihm die Ruhe, mit welcher ihm der große Bodhisattva diesen Zustand schildert, so als mache ihm das gar nichts aus. Halb ängstlich, halb inquisitorisch nimmt er nun den Bodhisattva ins Verhör und stellt, wie vorher dieser, die Frage nach der Zahl der echten Buddhajünger oben im Wu-tai-Gebirge.

Die Antwort aber, die der Bodhisattva ihm erteilt, ist völlig rätselhaft.

Sie kommt aus einer andern Welt. Und dies sogar in doppeltem Sinn. Nicht genug damit, dass sie dem Frager seine Frage nach der Zahl, und damit seine Sorge um das Buddhatum, seinen geheimen Ingrimm auf die Menge von Abtrünnigen, mit der Wurzel ausreißt. Sie tut das obendrein in einer Sprache, die im Bereich der Zen-Gemeinde fremden Klang hat, weil sie einer anderen Strömung innerhalb des Buddhatums entstammt, von deren äußerer Gestalt das Zen sich sichtlich unterscheidet.

Schon gegen eine Übersetzung sträubt sich dieser Ausspruch. Tjiän san san, hou san san - das kann heißen - Vorne drei und drei, hinten drei und

drei. Es kann ebenso bedeuten: Vorne dreimal drei, hinten dreimal drei. Man könnte deuten: In der Menge derer, die hier oben die Versammlungen besuchen, da stehen vielleicht im Vordergrund hie und da einmal drei oder sechs oder neun echte Buddhajünger beisammen, und blickt man nach weiter hinten, sind es auch dort nicht mehr. Es sind überall nur einzelne, im besten Fall kleine Häuflein. Aber der Ausspruch ist zu knapp und formelhaft, als dass sein Sinn sich in einer bloßen Zahlenangabe erschöpfen könnte. Auch Wu-dscho empfindet das, sonst würde er nicht nachher noch fragen, wieviel das nun sei. Manjushrî's Antwort trägt deutlich die Merkmale eines Rätselwortes, dessen tieferer Sinn dem Uneingeweihten verborgen bleiben muss.

Nun ist daran zu erinnern, dass Rätselworte im Buddhismus von jeher eine wichtige Rolle spielen. Worte, die in Augenblicken äußerster Konzentration oder einer plötzlichen Eingebung dem Mund entfahren, ob verständlich oder unverständlich, werden zu Behältnissen für das erlebte Wunderbare und ermöglichen es durch ihre Wiederholung, das Geheimnis, welches sie verborgen halten, immer neu in die Gegenwart hereinzurufen. Insbesondere der Buddhismus des sogenannten Diamantfahrzeugs, das Vajrayâna, hat entsprechend seinem Grundsatz, jede geistige Erfahrung nicht nur in Gedanken zu erfassen, sondern zugleich auch mit dem Mund durch Worte und mit Hand- und Fingerstellungen magisch zu vergegenwärtigen, eine Menge kraftgeladener Wörter und Sprüche hervorgebracht. Sie heißen mantra (chinesisch Dschen-yän, japanisch shin-gon), d. h. »wahre Worte«, wahr im vollsten Sinn, sofern sie gerade nicht nur Worte sein, sondern die Sache selbst zur Wirkung bringen wollen. Weil sie in ihrer geballten Knappheit es ermöglichen, das Heilsgut, welches sie in sich bergen, im Gedächtnis und im Herzen unverwandt festzuhalten, heißen sie auch Behaltekräfte, dhârani.

Die kompaktesten »Behaltekräfte« aber sind noch kürzer. Es sind die fünfzig und mehr Buchstaben des Sanskritalphabets, deren jeder zugleich Anfangsbuchstabe eines »wahren Wortes« sein, dieses also vertreten kann. Der Eingeweihte schreibt sich einen solchen auf ein Blatt Papier, hängt ihn an die Wand, setzt sich davor, versenkt sich darein und erfährt die Kraft der Wahrheit, die er darstellt.

Diese Buchstaben des Sanskritalphabets brachte der Buddhismus

auch nach Ostasien mit22. Dass sie fremd und unverständlich waren, störte nicht. Sie waren hier erst recht geheimnisvoll, also gerade die geeigneten Symbole für das unbegreifliche Geheimnis. Nur die Eingeweihten konnten sie verstehen und gebrauchen, und in der Hand des Priesters wurden sie zu Zaubermitteln und zu Stützen seines Ansehens beim gemeinen Volk.

Bedenkt man, dass sich im Gebirge der Fünftafelberge schon von Anfang

an auch Anhänger des Vajrayâna niedergelassen haben, und dessen Übungen und Riten dort kräftig im Schwange waren, so legt sich von selbst die Frage nahe, ob hinter dem zweimaligen san-san nicht etwa ein Geheimnis aus dem Buchstabensystem des Diamantfahrzeugs verborgen liegt. Hierbei ist zu beachten, dass für chinesische Leser die Sanskritbuchstaben nicht immer in der Sanskritform geschrieben werden, sondern dass man für ihren Laut (a, i, u, ka, ta, pa, sa, u. ä.) jeweils ein gleich oder ähnlich lautendes chinesisches Schriftzeichen einsetzen kann. Zwar hat jedes dieser chinesischen Zeichen als solches seinen ganz bestimmten Sinn; doch sieht man in diesem Fall von deren ursprünglicher Bedeutung ab und behandelt sie als reine Lautzeichen, also als Ersatz eines Sanskritbuchstabens, der als Anfangsbuchstabe eines »wahren Wortes« dieses selbst und seine Kräfte wirksam macht.

Nun hat das Chinesische ganz ungewöhnlich viele Wörter gleicher Lautform, deren unterschiedliche Bedeutung nur an der Schrift erkennbar ist (wie im Deutschen etwa Lehre und Leere, Wagen und Waagen). Infolgedessen steht für jeden Sanskritbuchstaben eine ganze Anzahl chinesischer Zeichen gleicher Lautform zu Gebot. Ein Zeichen, welches man z. B. für den Sanskritbuchstaben sa verwendet, bedeutet Windstoß, ein anderes tänzeln, ein drittes teilnehmen. Ein viertes, welches auch für sa verwendet wird, ist das Zahlwort drei, chinesisch san. Dass es auf ein n ausgeht, stört nicht. Man schreibt es für die Sanskritsilbe sa. Diese aber ist von alles überragender Bedeutung. Sa ist der Anfangsbuchstabe zweier Wörter, die das Höchste, was sich denken lässt, bezeichnen: sarva d. h. alles, und satya, d. h. Wahrheit.

Für die Heiligkeit des Sanskritzeichens sa gibt das Yogavajra-shekara-sûtra den Grund an: »Weil die Gesamtheit der Seinselemente (sarvadharma) und die Gesamtheit der Wahrheit (sarvasatya) nicht zu fassen sind.« In dem großen Traktat von der Prajnâ-pâramitâ heißt es: »Wenn du die Silbe sa vernimmst, so weißt du, dass alle Elemente des Seins, alle Arten des Seienden unfassbar sind.« Ein Kommentar zum Mahâvairocana-sûtra sagt: »Satya heißt die Wahrheit, nämlich die Beschaffenheit der Dinge, wie sie tatsächlich ist, und das Wissen davon, unverwirrt. Mag die Sonne erkalten, mag der Mond sich erhitzen, so bleibt es doch bei der Wahrheit vom Leiden, die der Buddha gelehrt hat, und bei der Wahrheit von der Entstehung des

Leidens aus seinen Ursachen (dem Durst nach Sein, samt Lust und Begier). Denn diese sind es und keine anderen; und wenn die Ursache aufgehoben ist, so sind auch ihre Folgen aufgehoben. Der Weg der Aufhebung des Leidens ist der Weg der Wahrheit; einen andern gibt es nicht. Ferner: das Nirvâna, das Erlöschen, das bedeutet nun, dass Leiden ohne Leiden ist. Also gibt es (überhaupt) kein Leiden, und dieses ist die eigentliche höchste Wahrheit ... « In einigen andern Sutren, sowohl aus der Gattung der Blumenschmuck- als auch der der Prajnâ-pâramitâ-Schriften, heißt es: »Wenn du die Silbe sa [die dazu unerläßliche vollkommene Gesammeltheit

vorausgesetzt] mit deinem Munde aussprichst, trittst du gerade wie zur Regenzeit in einen Wolkenbruch der höchsten und vollkommenen Erkenntnis.« Und ein wohl spätes, erst in China abgefasstes Sutra »Vom Besuche bei dem Bodhisattva Manjushrî« bezieht die Silbe sa zusammenfassend auf den Ausdruck sarvajnâ oder das Allwissen, wenn es sagt: »Sprichst du die Silbe sa, hast du in ihr die Stimme, welche von der Gegenwart der Fülle alles Wissens Zeugnis gibt[23].«

Betrachtet man in diesem Licht die Antwort, welche Wu-dscho von dem rätselhaften alten Mann dort in der Bergeseinsamkeit erhielt, so wird, wenigstens verstandesmäßig, mit einem Schlage alles klar. »Vorne san und san, hinten san und san« - hier geht es nicht mehr um Statistik, nicht um die jämmerlich geringe Zahl der wahren Jünger. Vorne, hinten, oben, unten, ringsherum ist alles, alles eine einzige Wahrheit. »Vorne san und san, hinten san und san.« Mehr bedarf es nicht. Nun können beide ruhig Tee zusammen trinken. Auch dieser ist nun nicht mehr bloß gemeiner Tee. Er ist ein Göttertrank in wunderbar durchsichtiger Schale. Manjushrî fragt den Gast: Hat man das im Süden auch? Habt ihr Strammen, Aufrechten da unten auch den stillen Glanz, der durch alle Farben durchscheint, alles transparent macht? Oder seht ihr überall nur schwarz und weiß? Wu-dscho fühlt sich mitsamt der Bruderschaft, aus der er kommt, an einem wunden Punkt getroffen. Sein Nein ist keine bloße Feststellung. Beschämt sitzt er dem Alten gegenüber und hat nichts mehr zu sagen.

Beim Fortgehen aber quält ihn immer noch die alte Frage: Wie steht es hier im Norden um das echte Buddhatum? »Vorne drei und drei, hinten drei und drei.« Wie viele sollen das nun sein? Ein Glück, dass er den Knaben, welcher ihn hinausgeleitet, noch befragen kann. Und wunderbar, wie der den Nagel auf den Kopf trifft. War des Alten Spruch ein Mantra oder eine Dhârani im Stil des Vajrayâna, so versteht es dieser Jüngling, dem Zen-Mönch jene Rätselworte in die Sprache seiner eigenen Meister zu übertragen. Er ruft den Frager einfach an, und wie sich dieser stellt und vor ihm dasteht, fragt er zurück: Wieviel ist denn das? Wieviel seid Ihr, Ehrwürdiger? Seid Ihr denn eine Zahl? Seid Ihr nicht selber »vorne san und san und hinten san und san«? Es ist derselbe Handgriff, den das siebte Beispiel von Fa-yän berichtet, wie er jenem Hui-tschau auf die Frage nach dem Buddha einfach vorhält: Du bist Hui-tschau.

Noch immer gibt sich Wu-dscho nicht zufrieden und will wissen, wo er eigentlich ist. Der Knabe weist ihn auf die beiden Tempelhüter, die, wie vor jedem Buddhatempel, hier rechts und links im Torbau stehen. Jetzt erst merkt Wu-dscho, dass er sich nicht in einer Hirtenhütte, sondern im Heiligtum des Buddha befindet. Und in demselben Augenblick ist schon das ganze Traumgesicht zerflossen. Der Wanderer steht, mit sich allein, am Abhang einer kahlen Felsenschlucht; darüber ragen die Fünftafelberge in den Himmel.

Es wird jetzt deutlich sein, was Yüan-wu meint, wenn er im Hinweis zwei verschiedene Haltungen, die ein Nachfolger des Buddha einnehmen kann, einander gegenüberstellt. Die eine ist bestimmt durch scharfe Unterscheidung zwischen echt und unecht, Drachen und Schlangen, Weizen und Unkraut. Sie ist die Haltung des entschiedenen Kämpfers für die Wahrheit, für den Sieg des Buddhatums, die Haltung Wu-dscho's. Und es verdient Beachtung, dass Yüan-wu in der Erläuterung zum Beispiel nicht daran denkt, diese Haltung irgendwie herabzusetzen. Spräche er damit doch seiner eigenen Wirksamkeit als Meister und Vorkämpfer echten Buddhatums das Urteil. Auch aus Wu-dscho's Haltung, wie sie sich in seinen Worten ausspricht, mögen seine Schüler sich den richtigen »Gewinn einstreichen«.

Aber allerdings, das gibt Yüan-wu zu, ja legt es seinen Schülern ernst ans Herz, es gibt noch eine höhere Region. Er kennzeichnet sie in seinem Hinweis mit so gewöhnlichen und schlichten Worten, dass man beim ersten Lesen gar nicht merkt, welch ungeheuer Großes er damit im Sinn hat. »Einfach sehen, hören, nichts verdunkeln; die Stimme echt, die Mienen wahr.« Und in der Erläuterung zum Beispiel macht er es anschaulich an Di-tsang von Dschang-dschou, der von dem Redestreit, wie er in vielen Klöstern blüht, nichts wissen will, sondern mit seiner Bruderschaft im Frühjahr Tag für Tag im Schlamm des Reisfelds steht, um Setzlinge zu pflanzen, genau wie der geringste Bauer. Das ist so ungeheuer einfach und kostet doch gerade den, dem es mit heiligem Eifer um das Höchste zu tun ist, die größten Schmerzen: »abschneiden, bis alles abgeschnitten ist«, gar nichts mehr wollen, aller Dinge, alles Streites ledig, nur wahr sein, sehen, hören, nichts verdunkeln. Dies ist die Region, die sich dem Buddhastreiter Wu-dscho in der Begegnung mit dem Bodhisattva Manjushrî erschloss. Hsüä-dou stellt, wie immer, diesen Kern des Ganzen im Gesange knapp und klar heraus.

Zu den Gesängen des »Einäugigen Drachen« und Hsüä-dou's

Schon vor Hsüä-dou hat ein anderer, wie Yüan-wu in der Erläuterung zum Gesang berichtet, das Erlebnis Wu-dscho's dichterisch besungen: der Meister Dö-tjiän von Ming-dschau mit dem Beinamen »der einäugige Drache«.

»Sandbereich im weiten Rund - hehrer Buddhabau.« Der Wortlaut lässt es offen, wie der Leser beide Bilder zueinander in Beziehung setzen will. Einfach fasslich kann man deuten, dass Wu-dscho in der Bergeswüste einen Buddhatempel findet. So entspräche es der »zeitlich-vorläufigen Wahrheit«. Aber der Ausdruck »Sandbereich« erinnert zugleich an den Sand der Gangesebene, Gangâ-nadi-vâluka, der in den Sutren stets die völlige Unzählbarkeit der Elemente alles Seienden veranschaulicht, deren jedes einzelne, obwohl unfasslich klein, doch von der ganzen Buddhaweisheit überquillt. Der Sandbereich also ist selbst ein unübersehbar großer Buddhatempel. Er strahlt die Fülle aller Weisheit aus. Dies ist der »erfüllte Blick« Manjushrî's, der diese Weisheit als personhafte Erscheinung darstellt. Dass dieser volle Blick Manjushrî's Wu-dscho tief im Herzen trifft, das ist der eigentliche Inhalt des Gesprächs mit jenem rätselhaften Alten. Sein Wort schließt dem Besucher»das Buddha-Auge auf«. Nur ist sich Wu-dscho selbst dessen noch nicht klar bewusst. Der Dichter des Gesangs, der »Einäugige Drache«, zerreißt hier sachlich nüchtern das Gewebe der Erzählung, die so tut, als bleibe Wu-dscho's Sinn auf des Manjushrî Worte hin noch immer verschlossen. In Wirklichkeit ist alles ja nur ein Erlebnis Wu-dscho's. In dem Augenblick, wo er das Mantra Manjushrî's vernimmt, ist das Licht in ihm schon aufgegangen. Nur freilich erst im Untergrunde des Bewusstseins. In der Oberschicht bedarf es einer kleinen Weile, bis im Augenblicke des Erwachens aus dem Traumgesicht ihm alles klar wird: »Er blickt sich um, sieht nichts als nur der Felsenberge Blau.«

Diesen Gesang des »Einäugigen Drachen«, sagt Yüan-wu, habe Hsüä-dou sich für seine eigenen Verse zum Vorwurf genommen. Und zwar habe er ihm einfach eine »Nadelführung« gegeben. Worin besteht die Straffung?

Sie besteht darin, dass Hsüä-dou noch radikaler, als der »Einäugige

Drache«, mit der äußeren Form aufräumt, in die Wu-dscho's persönliches Erlebnis eingekleidet ist. Schon im »Beispiel« hat er erst einmal dem Bodhisattva Manjushrî die Maske des ehrwürdigen alten Hirten abgenommen. Jetzt gibt er diesem Bodhisattva selbst den Laufpass. »Wer will sagen, Manjushrî rede ihn da an?« Der Wanderer Wu-dscho ist es, dem hier oben in der Bergwelt das Licht des Buddha aufgeht. Die »Gipfel, tausendfach gefaltet, wie Indigo so blau«, die waren es, die ihn da oben in der »Reinen Kühle« angeredet haben. Bei ihrem Anblick überfiel ihn dieses wunderbare Traumgesicht, das sein bisheriges Denken aus den Angeln hob. Der Druck der Sorge um das Abnehmen

der Zahl der Buddhajünger, der Stachel stillen Ingrimms ob der Lauheit der Gemeinden, der Verderbtheit dieser Welt, das alles fiel mit einem Schlage von ihm ab und wurde lächerlich.

Bewirkt aber wurde die befreiende Erkenntnis durch ein nie gehörtes Mantra, einen Zauberspruch, der aus den Tiefen seiner Seele in ihm aufklang: »Vorne san und san, hinten san und san.« Er selbst vernahm es im Gesichte aus dem Mund des Bodhisattva. Hsüä-dou seinerseits stellt mit Bedacht das Bild des Hochgebirges an die Spitze, und ans Ende des Gesangs das Mantra. Was dazwischen steht, ist nur Zurechtstellung: hier geht es nicht um mythische Figuren, und nicht um Missionsstatistik. Hier ragen Berge in den Himmel und künden unaussprechliches Geheimnis. Wu-dscho vernimmt es in der Form des Mantras. Gerade so, als Rätselwort, sagt es ihm alles.

Die Gestalt des Bodhisattvas Manjushrî scheidet damit aus dem Kern des »öffentlichen Aushangs« (Kô-an) aus. Yüan-wu legt auf diesen Punkt noch ausdrücklich den Finger, wenn er in der Erläuterung zum Gesang erzählt, wie Wu-dscho dann als Speisemeister in der Klosterküche den Bodhisattva, der im Dampf über dem Kochtopf zu erscheinen pflegte, als Störung empfunden und mit dem Rührlöffel fortgejagt habe. Das zeigt, dass Wu-dscho selbst den Sinn der Vision, die ihm geworden war, verstanden hat. Wem einer auch begegnen mag, welchem Ding und welcher Sache, welchem Menschen oder überirdischem Wesen: es fällt letztlich alles auf ihn selbst zurück, um ihn vom eigenen Ich zu lösen, ihn in die Uferlosigkeit zu stoßen, bis er das Ufer einer neuen Welt betritt, in der man nicht nach Formen und Gestalten, nicht nach Rang und Namen fragt. Denn eben diese neue Welt ist das, was Manjushrî verkörpert, und ist der Sinn des Mantra »Tjiän san san, hou san san.«

Sechsunddreißigstes Beispiel

Tschang-scha eines Tages in den Bergen

Das Beispiel

Tschang-scha hatte sich eines Tages in den Bergen ergangen, kehrte wieder um und kam bis an das Tor [seines Zenhofs].

Der Vorsitzer fragte ihn: Ehrwürdiger, wo seid Ihr gewesen?

Tschang-scha antwortete: In den Bergen.

Der Vorsitzer fragte: Bis wohin seid Ihr gekommen?

Tschang-scha erwiderte: Erst lief ich dem Duft von Gras und Kräutern nach, und auf der Jagd nach fallenden Blüten kam ich zurück.

Der Vorsitzer bemerkte: Das klingt stark nach Frühlingsstimmung.

Tschang-scha versetzte: Ist auch schöner, als wenn Herbsttau auf die Lotosblätter tropft.

Hsüä-dou bemerkt hierzu: Dank sei ihm für die Antwort!

Zwischenbemerkungen zum Beispiel

»Tschang-scha hatte sich eines Tages in den Bergen ergangen, kehrte wieder um und kam bis an das Tor.« - Ein heutiger Tag. - Er lässt sich ganz und gar ins Gras fallen. - Erst fällt er ins Gras [mit seinem Umherschweifen in den Bergen] und nachher fällt er abermals ins Gras [mit seiner Rückkehr ins Kloster].

»Der Vorsitzer fragte ihn - Ehrwürdiger, wo seid Ihr gewesen?« - Er will dem alten Chinesen auch einmal den Puls fühlen. - Sein Pfeil fliegt über Silla hinaus. [In seiner Frage liegt viel mehr als er selbst bemerkt. Silla ist das alte Korea; ein Pfeil, in China abgeschossen, der über Silla hinausfliegt, geht ins Grenzenlose.]

»Tschang-scha antwortete: In den Bergen.« - Er sollte sich doch nicht so ins Gras fallen lassen! - Keine kleine Niederlage! - Es liegt einer im Gras!

»Der Vorsitzer fragte: Bis wohin seid Ihr gekommen?« - Ein Stoß! - Wenn Tschang-scha ein Wohin gehabt hat, ist er rettungslos ins Gras gefallen. - Der Mann will ihn womöglich in die Feuergrube [die Hölle] zerren. -

»Tschang-scha erwiderte: Erst lief ich dem Duft von Gras und Kräutern nach, und auf der Jagd nach fallenden Blüten kam ich zurück.« - Er ist nicht wenig leck und locker. - Dabei hat er schon immer in einem Wald von Dorngestrüpp gesessen. [Seine fast anstößige Unbefangenheit ist in Wirklichkeit nur die Frucht langjähriger harter Übung.]

»Der Vorsitzer bemerkte: Das klingt stark nach Frühlingsstimmung.« - Er schließt sich ihm an [lässt sich von ihm anstecken]. - Ein Fehltritt zieht den andern nach sich. - Mit einer Hand hebt er ihn hoch, mit der andern hält er ihn fest. [Halb beneidet er Tschang-scha um seinen Genuss, halb macht er ihm diesen zum Vorwurf.]

»Tschang-scha versetzte: Ist auch schöner, als wenn Herbsttau auf die Lotosblätter tropft.« - Er muss auf die nackte Erde noch Schlamm obendrauf schütten. - Hat sein erster Pfeil noch leicht getroffen, so geht der zweite aber tief. [Nahm der Vorsitzer schon an Tschang-scha's erster Antwort einen leichten Anstoß, so muss die zweite ihn vollends aus der Fassung bringen.] - Was gibt es da für einen Schlusstermin? [Zu welchem Zustand, welchem Stande der Erkenntnis und der Läuterung soll eigentlich die Übung eines Zenbeflissenen zuletzt noch führen?]

»Hsüä-dou bemerkt hierzu: Dank sei ihm für die Antwort!« - Nun haben wir sogar drei Spießgesellen, die einander Schlammbälle zuwerfen. [Tschang-scha, der Vorsitzer, und zuletzt auch Hsüä-dou, jeder gibt seinen Senf zur Aufhellung des Problems in diesem »öffentlichen Aushang«.] - Wir können ihnen den Schuldbefund auf einem und demselben Urteilsschreiben zustellen. [jeder hat sein Bestes getan; sie verdienen alle höchstes Lob.]

Erläuterung des Beispiels

Der große Meister Schau-hsiän [d. h. »Winke den Weisen!«]**1** vom Hirschpark in Tschang-scha hatte das GESETZ von Nan-tjüan übernommen, in derselben Zeit wie Dschau-dschou, Dsi-hu und die andern seiner Generation. Sein Zen-Organ war scharf, lebhaft und schlagfertig. Fragte ihn jemand über die Lehre, erklärte er ihm die Lehre. Verlangte einer nach einem Gesang, gab er ihm einen Gesang. Und wenn du ein Meistertreffen mit ihm suchst, so liefert er dir ein Meistertreffen.

Yang-schan[2] stand mit seinem Scharfsinn bei solchen Treffen in der Regel weitaus an der ersten Stelle. Eines Abends nun, als er auf einem Gang mit Tschang-scha ganz dem Eindruck einer Mondnacht hingegeben war, deutete er zum Mond hinauf und sagte: Das haben nun die Menschen alle, einer wie der andere; nur dass sie es nicht anzuwenden wissen. Tschang-scha gab zur Antwort: Darf ich es gleich einmal auf dich anwenden? Yang-schan sagte: Gut, lass deine Anwendung mich einmal sehen! Da gab ihm Tschang-scha einen solchen Fußtritt, dass er zu Boden fiel. Als Yang-schan wieder aufgestanden war, sagte er zu Tschang-scha: Meister Onkelchen, du bist ja geradezu das große Kriechtier [der Tiger]! Seitdem heißt Tschang-scha bei den Leuten Tsen, das große Kriechtier[3].

Eines Tages also kam er von einem Ausflug in die Berge zurück. Der Vorsitzer, der auch zu seinem Schülerkreis gehörte, fragte ihn: Ehrwürdiger, wo seid Ihr gewesen? Tschang-scha antwortete: In den

Bergen. Der Vorsitzer fragte: Bis wohin seid Ihr gekommen? Tschang-scha erwiderte: Erst lief ich dem Duft von Gras und Kräutern nach, und auf der Jagd nach fallenden Blüten kam ich zurück. Um so etwas sagen zu können, braucht es schon einen Menschen, der nach allen zehn Richtungen hin [die aus dem Unterscheiden von Ich und Außenwelt hervorgegangenen Gedanken und Gefühle] abgehauen hat. Erst ein solcher ist zu einem solchen Ausspruch fähig. Diese Hauptsache haben die Alten bei all ihrem Aus- und Eingehen niemals aus dem Sinn gelassen. Seht euch die beiden an, wie sie hier als Gast und Hauswirt miteinander Austausch pflegen, wie sie [geübten Fechtern gleich] jede Wendung ihres Partners sofort parieren, und keiner dem andern eine Blöße bietet!

Wo bereits gesagt ist, dass Tschang-scha in den Bergen war, wozu fragt ihn der andere: Bis wohin seid Ihr gekommen? [D. h.: Auch der Vorsitzer hat seine Hintergedanken. Er zielt auf mehr, als nur auf einen Bericht Tschang-scha's über seinen Ausflug.] [Und nun Tschang-scha's Antwort!] Ein Zen-Mann heutigen Tages würde auf die Frage »bis wohin« gefügig antworten: Bis zur Aussichtshütte auf dem Djia-schan. [Yüan-wu stellt sich das Zwiegespräch von zwei Zeitgenossen an dem Orte vor, an dem er selber spricht. Am Djia-schan stand das Kloster, in dem er diese Erläuterung gegeben hat; vgl. das Titelblatt zum 1. Band!] Seht es euch an, wie diese Alten von jeder Spur vernünftiger Berechnung frei, wie sie an keinen festen Ort verhaftet und gebunden sind! Das ist es, weshalb Tschang-scha sagen kann: Erst lief ich dem Duft von Gras und Kräutern nach, und auf der Jagd nach fallenden Blüten kam ich zurück.

Der Vorsitzer geht nun entsprechend auf die Laune seines Meisters ein, kommt ihm entgegen mit den Worten: Das klingt stark nach Frühlingsstimmung. Tschang-scha erwidert ihm: Ist auch schöner, als wenn Herbsttau auf die Lotosblätter fällt. Und Hsüä-dou fügt hinzu: Dank sei ihm für die Antwort! In Vertretung des Vorsitzers [der nichts mehr zu sagen hat] spricht er ein Schlusswort. Das fällt freilich in Zweiseitigkeit zurück, wo doch der letzte Schluss [auf den der ganze »öffentliche Aushang« hinausläuft] gerade nicht in dieser Zweiseitigkeit besteht [sondern darin, dass zwischen Tschang-scha, dem Vorsitzer und nachher auch Hsüä-dou alle Scheidewände fallen].

Es war einmal ein Gelehrter namens Dschang Dscho, mit dem akademischen Grad des »blühenden Talents«**4**. Nachdem er das Sutra »von den tausend Buddhanamen« durchgelesen hatte, kam er, Tschang-scha zu befragen. Nun habe ich, begann er, von hunderttausend Buddhas nichts gehört als nur die Namen. Ich möchte doch auch gerne wissen, in welchem Buddhaland ein jeder wohnt und ob sie zum Heil der Welt überhaupt etwas tun oder nicht. Darauf sagte Tschang-scha: Der Dichter Tsui Hau hat doch seinerzeit auf den Turm zum Gelben Kranich das bekannte Gedicht verfasst. Haben darnach wohl auch Sie einmal, Herr Doktor, dasselbe Thema dichterisch behandelt? Dschang Dscho verneinte: Diesen Gegenstand habe ich bis jetzt nicht vorgenommen. Da sagte Tschang-scha: Wäre es nicht schön, Ihre Mussestunden einmal auch zu einem Gedichtblatt darauf zu verwenden?

Die Art, wie Tsen, das große Kriechtier, sich anderer Menschen anzunehmen pflegte, war jederzeit schlagfertig und blitzartig, wie wenn Perlen rollen, wie wenn man Edelsteine hin- und herdreht. Er wollte, dass die Leute, wenn sie vor ihm standen, auf der Stelle ganz genau begriffen, was er meinte. - Der Gesang lautet:

Gesang

Das Erdenrund - von Staub und Flecken frei!

Wer hätte nicht das Auge dafür offen?

Erst hinterm Duft von Gras und Kräutern her,

Zurück den fallenden Blüten nachgelaufen.

Ein hagerer Kranich sträubt den Schwanz auf kahlem Baum.

Ein Affe, närrisch, plärrt herab vom alten Turm.

Tschang-scha, ja, der hat keine Grenzen mehr im Sinn!

Oh, oh! ...

Zwischenbemerkungen zum Gesang

»Das Erdenrund - von Staub und Flecken frei!« - Wer ist es, der weit die Türen und die Fenster aufgeschlagen hat und unters Vordach tritt? - Und doch kann keiner unter allen Menschen das entbehren. – Großer Friede unterm Himmel! »Wer hätte nicht das Auge dafür offen,« -

Aber es muss einer oben auf dem Scheitel schon ein großes Licht ausstrahlen haben. Dann erst wird er das erlangen. - Wie aber, wenn du dich durch aufgeweichten Lehm und Sand hindurcharbeiten musst?

»Erst hinterm Duft von Gras und Kräutern her« - Das ist nicht wenig leck und locker. [Dies ging oben auf Tschang-scha, jetzt geht es auf Hsüä-dou, der Tschang-scha's Worte einfach wiederholt.] - Ihm ist es nicht genug, dass nur einer ins Gras fällt. - Nur gut, dass es schon vorher einer gesagt hat! [Das entschuldigt wenigstens einigermaßen Hsüä-dou's Leichtsinn.]

»Zurück den fallenden Blüten nachgelaufen.« - Von einem Ort zum andern immer in der vollen Wahrheit. - Man kann ja froh sein, dass er von dem Gang zurückgekommen ist! - Mit Lehm drei Fuß tief an den Sohlen.

»Ein hagerer Kranich sträubt den Schwanz auf kahlem Baum.« - Links und rechts von Tschang-scha stellt Hsüä-dou nunmehr je noch einen Vers. - Er hat noch immer sehr viel Zeit für Spielereien Übrig.

»Ein Affe, närrisch, plärrt herab vom alten Turm.« - [Aber auch diese beiden Verse sind durchaus keine Spielerei:] Im Gegenteil, er legt seine ganz persönliche Kraft und Meisterschaft hinein. - Man kann keinen andern Vers dazufügen; man kann auch keinen von den beiden weglassen.

»Tschang-scha, ja, der hat keine Grenzen mehr im Sinn.« - Da muss ich mit dem Stock dreinschlagen. [So etwas sagt man doch nicht!] - Was wird er nun im achten Vers noch sagen können? - Begraben wir sie alle drei [Tschang-scha, den Vorsitzer und Hsüä-dou] in der gleichen Grube! - Dann stürzen sie zusammen in das Loch, wo die Gespenster hausen.

»Oh, oh!« - Da liegt er im Gras! [Er will da etwas sagen, was man doch nicht sagen kann.] - Wo der Räuber längst schon fort ist, spannt er noch den Bogen. [Er kann Tschang-scha's Sinn mit Worten doch nicht treffen.] - So können wir ihn erst recht nicht freigeben. [Wir geben uns mit Hsüä-dou's Schluss noch nicht zufrieden. Es ist noch ein Wort dazu zu sagen. Yüan-wu sagt es am Schluss seiner Erläuterung.]

Erläuterung des Gesangs

Saget mir einmal: Wie denkt ihr über das Verhältnis dieses öffentlichen Aushangs zu jenem andern: »Yang-schan fragte einen Mönch: Wo seid Ihr in letzter Zeit gewesen? Der Mönch antwortete: In den Lu-schan-Bergen. Yang-schan fragte weiter: Habt Ihr Euch jemals an den Fünfaltenhörnern herumgetrieben? Der Mönch verneinte: Dorthin bin ich nie gekommen. Yang-schan sagte: Tschârya, Ihr habt Euch noch niemals in den Bergen herumgetrieben?« Versucht es einmal, Seidenschwarz und ungefärbtes Weiß zu unterscheiden! Sind die beiden Beispiele einander gleich, oder sind sie verschieden? Für diese Frage ist es unerläßlich, das

innere Triebwerk abzustellen, bewusstes Fühlen, Wollen, Denken zu vergessen und sich von Bergen, Flüssen, von der ganzen großen Erde, vom winzigen Gräslein wie von Mensch und Vieh auch nicht die kleinste Spur einsickern zu lassen. Wer das nicht kann, von dem sagen die Alten, er lebe noch im »Stand des Siegeswunders«.

Seht einmal, was Yün-mën sagt: »Auch wenn es einem plötzlich aufgeht, dass Berge, Flüsse und die ganze große Erde auch nicht mit einem Fädchen Makel oder Leid behaftet sind, so ist auch diese Einsicht doch immer noch ein »Wendesatz« [der sich also in sein Gegenteil umkehren lässt]! Die Mannigfaltigkeit der farbigen Gestalten zu sehen, ist erst die eine Hälfte der Wahrheitsdarbietung. Es gilt, noch weiterzugehen und zu erkennen, dass es im Augenblick der ganzen, vollen Darbietung der Wahrheit einen letzten Endpunkt überwärtiger Richtung gibt, an welchem du zum erstenmal begreifst, dass du dich in Ruhe niedersetzen kannst.« Bist du bis dahin einmal durchgedrungen, dann sind die Berge Berge wie zuvor und die Gewässer sind Gewässer. Jedes Ding hat seinen eigenen Stand und Wohnsitz, jedes trägt in sich das eigentliche Wesen. Und du bist wie ein Blinder mit der großen Klapper [der herumläuft, ohne Richtungen zu kennen].

Von Dschau-dschou stammen folgende Verse:

Hahnenschrei, noch früh vor Tag.

Aufgestanden, aber wie! Wacklig, kümmerlich!

Unten anzuziehn kein Hemd, oben keinen Rock!

Nur der gelbe Umhang gibt noch so was wie Form.

Schamtuch ohne Bodenstück, Hose ohne Loch!

Blaue Asche auf dem Kopf, drei Maß, wenn nicht fünf!

Suchte doch nur Läuterung zu der Menschen Heil!

Ahnte wer, draus würd' am End' solch schwacher Musikant

Gelingt es uns in Tat und Wahrheit diese Verfassung zu erreichen, dann [gilt, was Hsüä-dou sagt:] »Wer hätte nicht das Auge dafür offen?« Dann kann einer siebenmal umfallen und achtmal auf dem Kopf stehen. Das ist ihm alles völlig einerlei. Wo er sich auch befinden mag, es ist überall dieselbe Lage, es ist jederzeit derselbe Augenblick. Er stößt nirgendwo auf eine Mauer, in keiner Richtung auf ein [ihm verschlossenes] Tor.

Von daher kommen die Worte [Tschang-scha's, die Hsüä-dou im Gesang im Sinne höchster Rühmung wiederholt]: »Erst hinterm Duft von Gras und Kräutern her; zurück den fallenden Blüten nachgelaufen.« Hsüä-dou, das muss man schon sagen, versteht sich auf sein Handwerk. Er nimmt Tschang-scha einfach aus der linken Hand den einen Satz und klebt ihn auf; nimmt ihm aus der rechten Hand den andern und klebt ihn darunter. Zusammen sehen sie nun ganz so aus wie ein Gedicht.

»Ein hagerer Kranich sträubt den Schwanz auf kahlem Baum. Ein Affe,

närrisch, plärrt herab vom alten Turm.« Nachdem er seinen Gesang soweit hingezogen hat, merkt er auf einmal, dass er leck und locker geworden ist, springt plötzlich ab und kann nur noch sagen: »Tschang-scha, ja der hat keine Grenzen mehr im Sinn! Oh, oh! ... « Es ist gerade, wie wenn einer mitten aus dem Traum erwacht. Aber es reicht ihm nicht mehr, [sein Opfer] völlig auszurauben [d. h. alles, was in Tschang-scha's Worten liegt, auszusprechen - weil dies nämlich gar nicht möglich ist und ein Versuch, es auszusprechen, nur schädlich wäre]. Der Mönch vom Berge hier [ich, Yüan-wu] würde es in diesem Falle anders sagen. [Ich würde den fehlenden Schlussvers ergänzen, aber auf eigene Art, so, wie ich es als Meister meinen Schülern schuldig bin, so dass die letzte Strophe des Gesangs dann lauten müsste:]

Tschang-scha, ja, der hat keine Grenzen mehr im Sinn.

Grabt einen Schacht, vergrabt noch tiefer ihn!

Erklärungen zum Text

Tschang-scha, ein Schüler Nan-tjüan's von eigener Art

Vom Lebenslauf des Meisters Tsen, genauer Djing-tsen aus Tschang-scha, ist nur mehr das allerwenigste bekannt. Bei Nan-tjüan, dem Schüler des Großmeisters Ma zu der entscheidenden Erkenntnis durchgedrungen, hat er nachher in Tschang-scha, der bekannten Hauptstadt der Provinz Hunan, einen eigenen Zen-Hof begründet, den er nach dem berühmten Wildpark bei Benares benannte, wo der Buddha einst in fünf brahmanischen Asketen seine ersten Jünger gewonnen hat**5**. Hier vertiefte er sich mit besonderem Nachdruck in die Avatamsaka- oder Blumenschmuck-Sutren, die ihn in seiner Überzeugung von der vollkommenen Einheit menschlicher Existenz mit dem gesamten Universum bestärkten. Er pflegte seinen Schülern folgendes zu sagen: »Wenn ich euch hier Wesen und Wirken der allerhöchsten Wahrheit auseinandersetze, dann wird dort hinter unserer Lehrhalle das Gras drei Meter in die Höhe schießen. Ich kann nicht anders als euch zu bezeugen: Das ganze weite Universum ist nichts anderes als das Augenpaar des Shramana (des Übenden, des um erlösende Erkenntnis sich bemühenden Mönches). Das ganze weite Universum ist nichts anderes als der ganze Leib des Shramana. Das ganze Universum ist dein eigenes Licht. Das ganze weite Universum ist in dem Lichte deines eigenen Bereichs enthalten. Im ganzen weiten Universum gibt es nichts, was nicht du selbst bist. Solange dieses Licht nicht in euch aufgegangen ist, worauf wollt ihr euch denn verlassen? Solange dieses Licht nicht in euch aufgegangen ist, gibt es auch keinen Buddha, ist von Menschen, die des Heils bedürfen, nichts zu melden, und woher sollte es dann Berge, Ströme und den ganzen Landesboden geben?« Von seiner Wirksamkeit in Tschang-scha ist dem Meister zwar zeitlebens dieser Name geblieben. Er selbst aber gab nach einigen Jahren das seßhafte Leben auf, um als freier Wandermönch hin und her durchs Land zu ziehen, zu lehren und zu predigen, wo sich der Anlass dazu bot, und im übrigen in inniger Verbundenheit mit der Natur seinen dichterischen Trieb zu pflegen. So wenig auch der »Bericht von der Weitergabe der Leuchte

aus der Ära Djing-dö« über das Leben des merkwürdigen Mannes zu erzählen weiß, So bringt er doch mancherlei Erinnerungen an Worte, die er sprach, und teilt nicht weniger als siebzehn Gedichte von ihm mit.**6**

Das »große Kriechtier«

In der Erläuterung zum Beispiel (S. 50) legt Yüan-wu, wie wir sehen, gleich zu Anfang Wert darauf, Tschang-scha's vitale Geisteskraft und impulsive Wucht hervorzuheben, damit der Leser von vornherein vor der Versuchung bewahrt bleibe, die kurzen Antworten, welche der

Meister seinem Vorsitzer gibt, so harmlos leicht zunehmen, wie sie ihm zunächst vielleicht erscheinen mögen. Darum erzählt er auch alsbald jenen Gewaltstreich, den sich Tschang-scha mit dem um eine Schülergeneration jüngeren Yang-schan, dem Meister des 34. Beispiels, geleistet und der ihm den Beinamen »großes Kriechtier«, d. h. Tiger, eingetragen hat.

Und dazu passt genau der Satz, mit welchem Yüan-wu jene Erläuterung beschließt (S. 70): »Er wollte, dass die Leute, welche vor ihm standen, auf der Stelle ganz genau begriffen, was er meinte.«

Bei Yang-schan ist ihm das gewiß gelungen. Denn dieser selbst hat sich ja stets grundsätzlich bestrebt, die Wahrheit weniger mit Worten als mit stummen Gesten auszudrücken. Wenn er nun auf dem Gang in jener Mondnacht das andächtige Schweigen brach und etwas salbungsvoll den Ausspruch tat: »Das haben nun die Menschen alle, einer wie der andere; nur dass sie es nicht anzuwenden wissen«, so lag darin für Tschang-scha deutlich ein geheimer Stachel, nämlich die bohrende Gewissensfrage: Weißt denn du es anzuwenden? Tschang-scha verschmäht es, Yang-schan's Feststellung nur auch mit einem ja zu bestätigen. Noch weniger denkt er daran, sich auf die geheime Frage Yang-schan's einzulassen. Ihm geht es um die Sache, hier also um die »Anwendung«. Und in diesem Fall ist Yang-schan selbst das gegebene Objekt dazu.

Wer sich von dem Erlebnis einer solchen Mondnacht nicht völlig umwerfen lässt, wer dabei gleich wieder an andere denkt und sie gar noch bekehren will, hat sich gegen ihre eigentliche Bedeutung bereits verschlossen. Ein Fußtritt, Yang-schan fällt zu Boden, und gewiß hat niemand später so genau wie er begriffen, was damit gemeint war.

Der Gelehrte Dschang Dscho

Auch der Bescheid, den Tschang-scha dem Gelehrten Dschang Dscho erteilt (im vorletzten Abschnitt der Erläuterung zum Beispiel, S. 70), ist

von derselben Wirkung. Dschang Dscho ist geistig interessiert, nimmt sich das Buddhanamen-Sûtra[7] vor, das nichts als lauter Ehrennamen für alle Buddhas gibt. Es ergeht ihm dabei, wie es jedem andern gehen würde, der sich mit dem Wissensdurste des Gelehrten entsagungsvoll durch diesen Wald von Namen durchschlägt. Er tauscht für sehr viel Zeit und Mühe einen leeren Schädel ein. So kommt er denn zu Tschang-scha,

ihm seine Enttäuschung zu klagen. Der Meister aber geht auf jenes Sutra nicht mit einer Silbe ein. Er wechselt auf ein völlig anderes Gebiet hinüber, auf das, in dem sein Gast recht eigentlich zu Hause ist. Dschang Dscho hat, wie jeder seines Standes, die für das ganze Reich streng vorgeschriebene Beamtenlaufbahn durchgemacht, er hat die Klassiker studiert, sich in der großen Staatsprüfung im Prosaaufsatz ebenso bewährt wie in der dichterischen Behandlung eines aufgegebenen Themas, und betrachtet es als Ehrensache, die Kunst der Dichtung auch in Amt und Würden weiterhin zu pflegen. Nur ein Jahrhundert trennt ihn von der Zeit der höchsten Blüte, welche die chinesische Dichtung je erlebt hat. Von ihren Dichterfürsten Du Fu, Li Bo und anderen singt man noch Lieder bei Banketten, erzählt sich dazu Anekdoten. Man weiß in Kunst und Dichtung sehr genau Bescheid und empfindet stolz die seltene Höhe vaterländischer Kultur.

Ein Dichter jener Blütezeit, Tsui Hau mit Namen**8**, hat einst in Wu-tschang, der großen Stadt am Yangtse, den Schwesterstädten Han-yang und Han-kou gegenüber, den berühmten Hochbau »zum Gelben Kranich« mit seiner sagenhaften Erinnerung an einen Genius der alten Zeit und mit seinem herrlichen Blick hinab auf das gegenüberliegende Ufer von Han-yang im Gedicht besungen, und dies nach dem Urteil seiner Zeitgenossen so meisterhaft, dass die Sage ging, selbst Li Tai-bo habe es daraufhin nicht mehr gewagt, den an sich verlockenden Gegenstand zum Thema eines Gedichtes zu machen, geschweige denn irgendein anderer.**9** Der Bau zum Gelben Kranich wurde für die Dichter späterer Zeit tabu. Und natürlich dachte auch Dschang Dscho, von dessen Dichtkunst die Geschichte keine Kunde gibt, nicht im Traum daran, diesen allgemeinen Bann zu brechen. Der Bau zum Gelben Kranich blieb ihm etwas Fremdes. Er mochte von ihm hören, von ihm lesen, vielleicht hat er ihn sogar besucht und angestaunt. Aber ihn sich innerlich zum Eigentum zu machen, war ihm niemals eingefallen.

An diesem Punkt setzt Tschang-scha ein. Wenn sein Gast es einmal wagte, aus der kleinen Ichbefangenheit herauszutreten und selbst den Bau zum Gelben Kranich zu besingen, dann würde dieser letztere erst ein Stück von ihm selbst. Dann würde ihm auch aufgehen, dass noch viel weniger der Buddha etwas Fremdes ist, ein Gegenstand, den man nur »objektiv« betrachten, vielleicht sogar bewundern kann. Er würde einsehen, weshalb ihn die Lektüre jenes Sutras leer und kalt gelassen

hat, und merken, dass Beschäftigung mit Buddhatum nur Sinn hat, wenn man es sich zu eigen macht. Man kann sicher sein, dass der gelehrte Dschang Dscho den Stoß, den Tsen, das Große Kriechtier, ihm mit seinem für die Tangzeit

unerhörten Rat versetzte, stark empfunden hat und auch die Anwendung davon auf seine Frage nach dem Buddha sofort begriff.

Tschang-scha's Art, den Suchenden die Hand zu reichen, war in der Tat, wie Yüan-wu es am Schluss seiner Erläuterung ausdrückt, »schlagfertig und blitzartig, wie wenn Perlen rollen, wie wenn man Edelsteine hin- und herdreht. Er wollte, dass die Leute, wenn sie vor ihm standen, sofort begriffen, was er meinte.« Uns liegt nun ob, zu überlegen, ob dies auch auf die drei kurzen Antworten, die er seinem besten Schüler gönnte, zutrifft, und wieso.

Tschang-scha in den Bergen

Die Stadt Tschang-scha, wo der Meister gleichen Namens damals lebte, ist ihrer schönen Umgebung wegen seit alter Zeit berühmt. Der ansehnliche Hsiang, der von Süden her an ihr vorbei dem großen Dung-ting-See entgegenströmt, ist schon von den Dichtern der Tangzeit in allgemein gesungenen Liedern gerühmt worden. Später, in der Sung-Periode, suchten Chinas größte Maler den Lauf des Stroms, vom See her aufwärts wandernd, nach seinen schönsten Blicken ab und fassten sie für die Naturgenießer unter dem Namen der »acht Ansichten am Hsiang-Fluss« zusammen, nach deren Vorbild später die Japaner für ein weit kleineres Gebiet die durch Max Dauthendey bekanntgewordenen »Acht Gesichter (d. h. Landschaftsblicke) am Biwasee« aufgestellt haben. Seitdem weiß jeder Reisende in Hunan und am Hsiang, was man dort gesehen haben muss«.

Für Tschang-scha gab es das noch nicht. Und wenn, so hätte er sich nicht daran gekehrt. Er trug Blick und Maßstab in sich selbst. Und wenn er manchmal aus dem Kloster fort und in die Berge ging, so war dies seine eigene Sache. Doch hatte er auch eine Bruderschaft, die zu ihm als Vorbild und als Führer aufsah und darum jeden seiner Schritte aufmerksam verfolgte. Es zeigt das innige Verhältnis zwischen ihr und ihrem Meister, wenn ihn nach einem solchen Ausflug in die Berge der Vorsitzer und Sprecher der Gemeinde schon am Tor erwartete. Alles,

was der Meister tut, hat auch für sie Bedeutung. Aus allem kann auch für die Schüler neue Einsicht, neuer Antrieb kommen.

So eröffnet der Vorsitzer das Gespräch. Vorsichtig tastet er sich an den noch tief in sich Versunkenen heran und fragt unverbindlich, wo der Meister denn gewesen sei. Die knappe Antwort »in den Bergen« barg in sich für Tschang-scha bereits alles, was überhaupt zu sagen war. Sie deutet nicht auf Bereitschaft, sich noch weiter auszulassen. Ein anderer als der Vorsitzer hätte nicht gewagt, noch einmal den Mund aufzutun. Diesen aber reizt gerade die Verschlossenheit des Meisters. Er ahnt, dass hinter ihr etwas verborgen ist, was hervorzulocken wichtig sein kann. So forscht er weiter, wenn auch immer noch ganz unverbindlich, scheinbar harmlos: wie weit der Meister denn gekommen sei?

Statt nun in der Verschlossenheit sich zu versteifen, wie man nach der

Knappheit seiner ersten Antwort vielleicht erwarten könnte, geht Tschang-scha plötzlich ungehemmt aus sich heraus und breitet sein Erlebnis in den Bergen vor dem zudringlichen Frager ganz kindlich unbefangen aus wie ein Gedicht. Die Frage nach dem Ziel des Ausflugs hat er einfach überhört. Er war ja »in den Bergen« und hat sehen dürfen, was es dort in diesen Frühlingstagen gibt. Dieser Mann lebt außerhalb der Welt, in der man misst und Ziele setzt und rechnet. Er ist, wie man in China sagt, Wu-hsin (japanisch heißt es mu-hsin), ohne hsin (shin). Hsin bedeutet ganz im allgemeinen Herz, doch im besonderen auch die Regungen des Herzens, Gedanken, Absicht, Vorsatz, bewusstes Denken und Empfinden. Wu-hsin heißt darum hier nicht etwa »herzlos«. Es bedeutet: ohne Absicht, ohne Vorsatz, wie wenn man »an nichts Besonderes denkt«. Ein Herz, das frei ist von besonderen Zwecken, eine unbeschriebene Tafel, leer und unverfälscht natürlich. Und eben darum offen für die ganze Fülle, ohne nach dem Unterschied der einzelnen Erscheinungen zu fragen. Diese Unschuld lag schon in der ersten Antwort »in den Bergen«. Nur war sie für ungeübte, zweckbefangene Sinne gar nicht zu bemerken. Erst der Vorsitzer mit seiner zweiten Frage lockt des Meisters Innerstes ans Tageslicht heraus. »Erst lief ich dem Duft von Gras und Kräutern nach, und auf der Jagd nach fallenden Blüten kam ich zurück.« Das kommt ganz kunstlos so heraus, und was liegt nicht darin an Duft und Farbe, Wind und Frühlingssonne!

Dem Vorsitzer zieht es das Wasser im Mund zusammen. Solch leckere Kost war er von dem gestrengen Meister nicht gewohnt. Ja, im Grund des Herzens steigt sogar ein Argwohn in ihm auf. Hat jener sich nicht zu sehr gehen lassen? Sich ganz gewöhnlichem Genuss ergeben? So bohrt er weiter und sagt sauersüß: »Das klingt stark nach Frühlingsstimmung.« Er ist selbst nicht frei von Anwandlungen der Weltlust. Aber dass sogar der Meister ihnen offenbar glattweg erliegt, das ist immerhin verwirrend. Hat er aus den Bergen denn nichts Höheres, Erbaulicheres mitzubringen, als den Duft der Gräser und den Tanz der Blüten im Wind? Wo bleibt da das Überwärtige, zu dem er uns durch harte Zucht und Übungen bei Tag und Nacht erziehen will?

Jetzt ist es an Tschang-scha, seinem Vorsitzer aus der Verwirrung herauszuhelfen. Wird er ihm nun durch einen buddhamäßigen, rechtschaffenen Bescheid die aufgestiegenen Bedenken zerstreuen? Wird er etwa fortfahren: Und alle diese Herrlichkeit ist nur ein Hauch,

ein Scheinen, leer und nichtig? Das wäre jedenfalls das Richtige. So hat es doch der Buddha selbst gelehrt; und davon geht auch Tschang-scha in seiner Lehre und in seiner Praxis aus. Jedenfalls, wenn er so spräche, so wäre alles gut, so könnten beide einträchtig und beruhigt vom Tor zum Kloster weitergehen, und alles liefe weiter wie zuvor.

Aber eben diesen Gefallen tut Tschang-scha seinem Vorsitzer nicht. Eigenwillig beharrt er in der angeschlagenen Tonart. Ja, er ist störrisch genug, sie noch zu verschärfen. Statt von seiner merkwürdigen

Frühlingsstimmung, die den Vorsitzer sichtlich verstört, abzurücken, bekennt er sich zu ihr ausdrücklich, ja lobt sie geradezu auf Kosten ihres Widerspiels, der Wehmut herbstlichen Verwelkens. Diese liegt ja doch buddhistischem Empfinden weitaus näher und findet in der mönchischen Dichtung stimmungsvollen Ausdruck. » Wenn Herbsttau auf die Lotosblätter tropft« - das klingt wie ein Zitat aus einem gut buddhistischen Herbstgedicht. Der Lotosteich gehört zum Garten jedes besseren Klosters. Im Sommer gehen dort auf hohen Stengeln überm Wasser die großen reinen Blüten auf. Im Herbst sind sie schon abgefallen, die mächtigen grünen Blätter fangen an, sich zu verfärben, und hängen müde überm Teich. Der kalte Tau darauf erweckt die Ahnung nahen Todes. Auch diese schönste aller Blüten, die der Buddha so geliebt hat, ja die ihn selbst und sein Gesetz bildhaft verkündet, auch sie muss sterben. Ihr Welken ist nichts anderes als Nirvâna, ist Kern und Stern buddhistischer Erkenntnis. Und eben diese fromme Wehmutsstimmung bespöttelt Tschang-scha, wenn er dem Vorsitzer erwidert: »Ist auch besser, als wenn Herbsttau auf die Lotosblätter tropft.«

Das ist in der Tat verblüffend. Es ist kaum besser, als der Fußtritt, den das »große Kriechtier« in der Mondnacht seinem Freunde Yang-schan gab. Es verschlägt dem Vorsitzer die Sprache. Von dem Standpunkt aus, den er sich unter Tschang-scha’s Leitung aufgebaut hat, wüßte er natürlich manches zu erwidern. Aber irgend etwas hält ihn davon ab. Er fühlt, dass alles, was er dem Meister entgegenhalten könnte, lauter Dinge sind, in denen ihm dieser selbst seit Jahren Vorbild und noch immer weit voraus ist. Er fühlt, dass ihn aus dieser ganz leicht hingeworfenen Bemerkung eine kühle Höhe anspricht, die mit Frühlingsstimmung der gemeinen Art sowenig zu tun hat wie mit sentimentaler Herbsteswehmut. Ja, vielleicht fühlt er, dass der Meister nur ihm zulieb den Frühling vor dem Herbst gelobt hat, um ihm zur Ehrlichkeit vor sich selber zu verhelfen. Und er muss sich schämen; denn mit dem Ausdruck »Frühlingsstimmung« hat er sich ja selbst verraten. Vor der Bruderschaft ist er der Nächste nach dem Meister. Nun geht er still neben ihm her dem Kloster zu, getroffen vom Gefühl der Kluft, die ihn noch vom Geheimnis dieses rätselhaften Mannes trennt. Yüan-wu spricht die Frage aus, die ihn bewegt: »Was gibt es da für einen Schlusstermin?« (Zwischenbemerkung zu Tschang-scha's letzter Antwort.) Zu welcher Höhe, welchem Grade von Gelöstheit soll ich auf diesem Weg des Zen zuletzt gelangen?

Weil er so für Tschang-scha's lösenden Bescheid nicht einmal mehr ein Wort des Dankes herausbringt, fügt Hsüä-dou stellvertretend es hinzu und spricht nun im Gesang genauer aus, wie er diesen Dank verstanden haben will.

Zu Hsüä-dou's Gesang

Sein Dank gilt einfach der Gelöstheit dieses Geistes, der sich auch nicht mit einem Fädchen an gefühlsmäßig gefärbte oder verstandesmäßig

ersonnene Anschauungen und Grundsätze gebunden weiß, der, jenseits aller Gegensätze stehend, den Augenblick nimmt, wie er kommt, und sich ihm gibt, der darum auch in jedem Einzelding die Makellosigkeit des Weltgeschehens, die Reinheit und Vollkommenheit der Wahrheit, die das All durchdringt, selbst reinen Herzens wie ein Kind erlebt, ohne eine Spur von Denken an sich Selbst, Wu-hsin.

»Wer hätte dafür nicht das Auge offen?« Treibt es doch einen jeden aus der Enge seines Alltags in die Berge, in den Wald, ans Meer, unter den bestirnten Himmel und den Mond. Aber was alles es im Anblick dafür freilich dieser großen Reinheit zu erkennen und zu lernen gibt, dafür freilich lässt sich selten einer die erforderliche Zeit. Im Augenblick, in dem das Ungeheure zu ihm zu sprechen anfängt, läuft er gewöhnlich fort ins Wohnliche. »Alles Schöne ist schrecklich.« Alles Große vernichtet. Diese Schrecken müssen durchgestanden, die Nichtigkeit des eigenen Lebens muss genommen werden, wie sie ist. Die Rechnung über unser Dasein, die längst im Kontobuch des Weltgesetzes eingetragen steht, die muss beglichen sein. Das ist der Sinn der Lehre Buddhas, die er der Überlieferung zufolge in jenem Wildpark bei Benares, nach welchem Tschang-scha seinen Zen-Hof nannte, einst verkündet hat. Es ist die vierfache Wahrheit vom Leiden, von der Entstehung des Leidens, von der Aufhebung des Leidens und von dem Weg zur Aufhebung des Leidens. Es ist der Weg, den jeder Jünger Buddhas geht, ein Weg des Kampfes, »der Vernichtung eigenen Begehrens«, bis der Sieg gewonnen ist.

Wie aber, wenn dies nun erreicht zu sein scheint? Wenn die Welt mit ihrer Lust den falschen Reiz verloren hat und ein anderes Licht aufleuchtet, welches nicht von dieser Welt ist? Gerade hier, am Orte der Erleuchtung, zweigt ein neuer Irrweg ab. Die Wunder, die der Sieger an sich selbst erlebt hat, blenden ihm den Blick dafür, dass er trotz allem immer noch derselbe schwache Mensch ist wie zuvor, und dass umgekehrt die Welt, vergänglich, nichtig wie sie ist, doch immer noch den Anspruch erheben darf, wunderbar und schön zu sein. In diesem »Stand des Siegeswunders« läuft der Erleuchtete Gefahr, in mönchischer Engherzigkeit sich abzuschließen, sich besser als die Welt zu dünken. Er stellt sich selbst den andern Menschen und den Dingen als etwas ganz Besonderes gegenüber, wo doch die Erkenntnis, welche ihm die Brust schwellt, letzten Endes auf das Gegenteil engherziger Befangenheit hinausläuft.

Der Schlusstermin, auf welchen Yüan-wu anspielt, ist also jedenfalls, noch nicht beim »Stand des Siegeswunders« zu erwarten. Verneinung, dieser Welt und ihrer Lust ist nicht das Höchste. Was aber dann? Ist es die Seligkeit der Frühlingswonne, aus welcher Tschang-scha wie ein Trunkener nach Hause kommt: »das Erdenrund, von Staub und Flecken frei«? Sie ist es, und sie ist es nicht. Auch diese Erkenntnis, so wahr und wunderbar sie ist, sagt Yün-mën, ist immer noch ein »Wendesatz«. Man, kann mit gleichem Recht sein Gegenteil behaupten. Darum stellt Hsüä-dou neben Gräserduft und bunte Blütenwirbel noch zwei andere Bilder: den Kranich, der, von früher Winterkälte überfallen, auf dem Weg nach Süden fast verhungert und zur Rast auf kahlem Aste fröstelnd die Schwanzfedern sträubt, um mit letzter Kraft zum Weiterflug anzusetzen. Daneben dann den Affen auf verfallenem Gemäuer, wie er von Frost und Hunger schon verrückt die Bitterkeit des Daseins hilflos in die Welt hinausplärrt. Das ist nicht fromme Herbsteswehmut, wie Tschang-scha sie bespöttelt; es ist die nackte Wirklichkeit, wie er sie kennt und meint. Und damit stehen wir wiederum beim Ausgangspunkt buddhistischen Denkens, beim Satz vom Leiden, von der Vergänglichkeit und Nichtigkeit des Irdischen. Der Anfang höheren Lebens liegt am Ort der Weltverneinung und der Selbstverleugnung. Davon lässt sich das Zen so wenig wie der übrige Buddhismus etwas abdingen. Aber die Verneinung muss das eigene Ich so weit ergreifen, dass die Verneinung selbst davon erfasst wird und von Augenblick zu Augenblick Bejahung werden kann. Nur ist diese etwas völlig anderes als die kurzsichtige Weltliebe des Verblendeten. Sie ist ein reines Spiel hellsichtigen Umgangs mit Identischem, ein Wehen und Weben auf dem Grund, in dem ich selbst samt allem um mich her beschlossen bin, und eben deshalb mit der unerbittlichen Verneinung völlig eins.

Denn die notwendige Folge solch entschlossener Verneinung ist ja dies, dass dabei das, was wir unser Ich zu nennen pflegen, mit ins Nichts versinkt, und dass im selben Augenblick ein anderes Selbstbewusstsein sich erhebt, von dem man eigentlich nur schweigen kann. Ein Christ, dessen Denken an die Kategorie des Gegensatzes zwischen Ich und Du gebunden ist, kann etwa sagen, wie im Lied: »Alsdann wird deine Majestät mich selbst zum Tempel haben, darin sie ihren Ruhm erhöht mit ihren hohen Gaben. Es wird an diesem stillen Ort die Weisheit ihr geheimes Wort nach ihrem Willen führen und ihren Sitz je mehr und mehr mit ihren Wundern, Pracht und Ehr' und großen Taten zieren.«[10] Für ein Denken, welches über diesen Gegensatz von Ich und Du hinausgeht, gibt es an diesem Punkte nur ein Schweigen. Yün-mën nennt es anspruchslos und ungelenk »den letzten Endpunkt überwärtiger Wahrheit, an dem du zum erstenmal

begreifst, dass du dich in Ruhe niedersetzen kannst«.

Das läuft dem logischen Verstand nun allerdings direkt zuwider. Und Yüan-wu macht sich, wie es scheint, geradezu ein Vergnügen daraus, den Gegensatz solcher »Torheit« gegenüber der »Weisheit dieser Welt« herauszustreichen. Einen »Blinden mit der großen Klapper« nenne Yün-mën den, der so weit eingedrungen sei. Und um das zu illustrieren, führt Yüan-wu nun den alten Dschau-dschou an (uns vom zweiten, neunten und dreißigsten Beispiel her schon längst vertraut), wie er noch früh vor Tag zum stillen Sitzen aufsteht und beim Anziehen seine Ärmlichkeit ins

Lächerliche zieht. Die »Torheit« liegt nicht nur in einer andern Denkart, sie wirkt sich schließlich auf die ganze Lebenshaltung aus.

Solch ein »Tor« also ist Tschang-scha. Er lebt in der Torheit, die verlernt hat, an sich selbst zu denken. Einem solchen Menschen gegenüber versagen allerdings die Maßstäbe, mit denen man die Stufen geistiger Entwicklung zu messen und zu unterscheiden pflegt, beginnend mit dem »ungefärbten Weiß« kindlicher Einfalt und endend mit dem »Seidenschwarz« gereifter Weisheit und bewährter Würde. Hier schlägt die höchste Stufe in die Anfangsstufe um; der Weise, Heilige ist wieder Kind. Und eben deshalb frei von jeder Fessel.

Hsüä-dou hat sich in diese große Freiheit Tschang-scha's so hineingelebt, dass ihm die Worte mit dem siebten Vers schon ausgehen. Für den achten hat er nur noch einen Aufschrei: tschua! Es schüttelt ihn, und stumm verfolgt sein Geist die Weiten, die sich vor ihm auftun. Regeln der Dichtkunst spielen für ihn keine Rolle mehr. Und eben dies gibt dem Gesang die große Wirkung.

Man täte Yüan-wu unrecht mit der Meinung, er habe dafür kein Verständnis. Er hat es mehr als jeder andere. Und eben deshalb kann er sich den Scherz erlauben, den Meister zu schulmeistern. Dahinter steckt die lautere Bewunderung. Zugleich jedoch denkt Yüan-wu auch an seine Hörer. Diese lesen über solch ein Oh! gar leicht hinweg. Sie könnten auch mit Tschang-scha überhaupt am Ende zu rasch fertig werden. Denn sie treten an den Gegenstand zunächst von außen her heran, besehen sich den Mann und sein Gebaren, merken sich die Worte, die er spricht, und sagen sich: So also ist ein richtiger Zen-Mann; so muss man sein, so sich benehmen, wenn man das Wu-hsin-Ideal erreichen will. Sie würden sich mit Absicht und viel Kunst bemühen, absichtslos zu sein**11**, würden zu ihrem Schaden etwas vorwegnehmen, was nur von selber kommen kann. Darum schlägt Yüan-wu seinen Schülern eine Verbesserung von Hsüä-dou's letztem Verspaar vor. Auch auf der achten Zeile soll ein Satz aus fünf Wortzeichen stehen, wie es dem Versmaß und dem Reim entspricht. So endet der Gesang nun mit den Worten: »Grabt einen Schacht! Vergrabt noch tiefer ihn!« Hsüä-dou hat den Alten zu rasch abgetan, hat ihn nur notdürftig begraben. Wir besorgen das Begräbnis gründlicher. Wir wollen über Tschang-scha jetzt nicht weiter reden, noch weniger versuchen, ihn nachzuahmen. Viel besser, ihn

vergessen, und es dem Vergessenen überlassen, eines Tages, wenn es soweit ist, aus eurer eigenen Tiefe wieder aufzustehen. Inzwischen übt euch weiter, wie es schon am Schluss des vierten Beispiels heißt: »dreißig Jahre lang!«

Siebenunddreißigstes Beispiel

Pan-schan verneint das Sein der Dinge

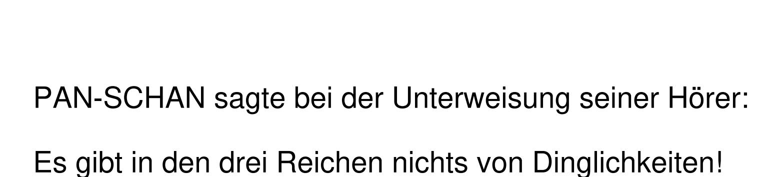
Hinweis

ZUM Ausschlag des zuckenden Blitzes gedankenvoll emporzuschauen ist verlorene Mühe. Vor dem Krachen seines Donnerschlags wirst du dir schwerlich die Ohren verstopfen. Über seine [des Meisters] Stirn entfaltet sich rot die Fahne des Sieges. Hinter den Ohren schwingt er [unnahbar] zwei Schwerter im Kreise. Hast du nicht von vornherein den klaren Blick, die griffbereite Hand, wie wärest du imstande, es dir einzufügen [das notgedrungen einseitige und unvollkommene Wort ins unaussprechliche Ganze an der richtigen Stelle einzubauen] ? Da gibt es welche, die gesenkten Hauptes sinnen, in ihrem Denkorgane rätseln und erwägen, und dabei gar nicht merken, dass vor ihrem toten Schädel schon die ungezählten Höllengeister auf sie lauern. [Denn eben dieses Überlegen ist Tod, und die sich folgenden Gedanken sind nur Höllengeister..]

Sagt mir einmal: Wenn nun einer, ohne den Geleisen seines Denkvermögens zu verfallen, ohne sich um richtig oder falsch zu kümmern, mit einer plötzlich in ihm aufgestiegenen Erkenntnis einfach herausplatzt: Wie stellt ihr euch dann dazu ein? Versuchet es mit einem Beispiel! Seht her![1]

Das Beispiel

Wir legen vor:



PAN-SCHAN sagte bei der Unterweisung seiner Hörer:

Es gibt in den drei Reichen nichts von Dinglichkeiten!

Wo wäre da ein Geist zu suchen?

Zwischenbemerkungen zum Beispiel

»Pan-schan sagte bei der Unterweisung seiner Hörer: Es gibt in den drei Reichen[2] nichts von Dinglichkeiten!« - Hat der Pfeil die Bogensehne

einmal hinter sich gelassen, lenkt nichts ihn wieder zurück. [Also: Dictum est! Es lässt sich nicht zurücknehmen.] - Ein Wanderer geht durch die Nacht im Mondenschein. - Er trifft ins Schwarze. - Aber wer die Dinglichkeiten kennt, fürchtet sie auch. - Man sollte ihn [den Meister Pan-schan] im Takt zu seinen Worten hauen.

»Wo wäre da ein Geist zu suchen?« - Er sollte andern nicht den Blick verwirren! - Zweimal dasselbe sagen ist keine Kunst. [Zwischen Dinglichkeiten und Geist ist ohnehin kein Unterschied.] - Mach er doch selbst darauf die Probe! [Die Mahnung, an Pan-schan gerichtet, ist auf die Hörer gemünzt: Sie sollen sich selbst einmal klarmachen, in welche Verwirrung man gerät, wenn man über solch letzte Geheimnisse Worte macht.] - Da, [stellt euch vor] ich haue euch! Was ist das nun? [Es tut weh. Ist da nun Geist dabei, oder ist kein Geist dabei?]

Erläuterung des Beispiels

Der Ehrwürdige Bau-dji vom Pan-schan-Kloster in dem weit nordwärts gelegenen Regierungsbezirk Yu-dschou**3** war einer der Altmeister aus der Schule des Patriarchen Ma. Als einzigen Nachfolger hinterließ er schließlich Pu-hua. Als er sich nämlich der Verwandlung nahe fühlte, sagte er zu der Versammlung seiner Schüler: Ist wohl auch einer unter euch, der meine wahre Gestalt von ferne treffen kann? Da zeichnete jeder in der Versammlung ein Bild des Meisters und hielt es ihm hin. Er aber schalt sie alle. Da trat Pu-hua vor und sagte: Ich könnte ein entfernteres Abbild von Euch geben. Pan-schan erwiderte: Warum zeigst du es mir altem Mönch nicht vor? Da schlug Pu-hua vor dem Meister einen Purzelbaum und ging hinaus. Pan-schan sagte zu den andern: Dieser Kerl wird noch einmal mit den Manieren eines Narren Menschen zur Erkenntnis führen.

Eines Tages bei der Unterweisung seiner Hörer sagte er: »Es gibt in den drei Reichen nichts von Dinglichkeiten! Wo wäre da ein Geist zu suchen? Die vier Großen [Erde, Wasser, Feuer, Wind, d. h. die letzten

Elemente alles Seienden nach alter Auffassung] sind im Grunde leer. Wo wäre darin für den Buddha eine Wohnstatt? Das Polgestirn bleibt unbewegt. Stille steht es, ohne Makel. So bietet es sich dar von Angesicht zu Angesicht., Sonst ist weiter nichts dabei.«

Aus diesem Zusammenhang heraus hat Hsüä-dou die beiden Sätze hier entnommen, um sie dann im Gesang zu rühmen. Die sind geradezu Berggold und roher Edelstein. Ihr kennt ja wohl das Wort: Um Krankheiten

zu heilen, bedarf es keiner Eselslast von Arzneien. Warum wohl habe ich, der Mönch vom Berge hier, gesagt: Man sollte ihn im Takt zu seinen Worten hauen? Doch einfach darum, weil diese Worte nichts anderes sind als sein hölzerner Halskragen mit dem Schuldbefund darauf [wie ihn im alten China die Verbrecher auf der Straße tragen mussten].

Einer der Alten hat gesagt: »Wenn einer einen Satz, der außerhalb [der Möglichkeiten] unserer Stimme liegt, trotzdem in Worte fasst und ausspricht, so darfst du seinen Sinn nicht in bewusstem Denken suchen.« Sagt mir doch einmal: Wie steht es denn um diesen Sinn? Hier habt ihr gleich auch meine Antwort: Es ist ein Schwerthieb in den reißenden Strom, ein zuckender Blitz, ein Sternschnuppenflug. Mit bedächtigem Erörtern, mit forschendem Erwägen könnten selbst die Tausende von Buddhas, wenn sie in der Welt aufträten, darnach nur ins Dunkel greifen; keiner könnte diesen Satz zu fassen kriegen. Vor solchen, welche tief bis in den Hintergrund der innersten Schwelle vorgestoßen sind, und denen es bis in die Knochen und ins Mark gedrungen ist, wird es für Pan-schan zunächst eine Niederlage geben. Andere, die zwar fähig sind, einen Ausspruch [dieser Art] in sich aufzunehmen und seinen inneren Sinn zu fassen, sich aber bald nach links und bald nach rechts hinwenden, werden sich damit begnügen festzustellen, Pan-schan habe eben ein Holzscheit gefunden [ein Bruchstück aus dem Ganzen ewiger Wahrheit]. Diejenigen aber, die im Schlamm [des Wortlauts] rühren, sich im stehenden Wasser [logischer Spitzfindigkeiten] herumtreiben und im Kehrichthaufen des Geredes und des äußeren Anscheins wühlen, die werden Pan-schan nicht einmal im Traum zu sehen bekommen.

Mein einstiger Lehrer vom Berg des Fünften Patriarchen [Wu-dsu Fa-yän] pflegte zu sagen: Erst wer durch jene [überwärtige] Gegend durchgedrungen und über sie hinaus ist, erst der besitzt das Teil der Freiheit.

Seht doch einmal, was der Dritte Patriarch [Seng-tsan, und zwar in seiner »Meißelschrift vom Glauben an den Geist«, Hsin-hsin-ming, japanisch Shin-jin-mei) gesagt hat:

»Wer sich versteift, verliert das Maß,

kommt unvermeidlich auf den Irrweg.

Lass los, so gibt Es sich von selbst!

Nie geht Es weg, nie steht Es fest.«

Wenn einer nun zu dieser Erkenntnis gelangt ist und daraufhin behauptet: »also gibt es weder einen Buddha noch auch die Dinglichkeit »Gesetz«, so schlägt ihn auch das hinunter in die Totenhöhle. Die Alten nannten es »die tiefe Fallgrube der Befreiten«. Darum heißt es [und zwar in dem Traktat des Nâgârjuna von der Vollkommenen Erkenntnis, Prajnâ-pâramitâ-shâstra]: »Auch diejenigen, die an keinen Zweck und keine Sache mehr gebunden sind, haben noch die Not der goldenen

Ketten zu bestehen« [auch das Gold der Freiheit kann zur Kette werden]. Es muss auch hier bis auf den untersten Grund hindurchgestoßen sein, dann erst erlangt man es. Wenn dann einer [wie in diesem Falle Pan-schan] so weit kommt, dass er für das, wofür es keine Worte gibt, doch noch Worte findet und dort, wo man nichts tun kann, doch noch etwas tut, so ist er eben, was man einen aus dem Tod Zurückgekehrten nennt. »Es gibt in den drei Reichen nichts von Dinglichkeiten! Wo wäre da ein Geist zu suchen?« Wenn du dir das auf Wegen des Verstandes und Gefühls zu deuten suchst, so wirst du an den Worten dieses Mannes nur des Todes sterben.

So sieht es Hsüä-dou und durchbohrt es durch und durch. Darum nun sein Gesang.

Gesang

In drei Reichen nicht ein Ding!

Wo suchst du da noch Geist?«

Weiße Wolken geben die Decke,

Quellen das Harfenspiel.

Hier eine Weise, dort zwei Weisen -

keiner, der je sie begriff.

Der Regen verzog. Im nächtlichen Teich

Wasser des Herbstes - tief.

Zwischenbemerkungen zum Gesang

»In drei Reichen nicht ein Ding!« - Das klingt uns ja noch in den Ohren!

»Wo suchst du da nach Geist?« - Bemühe er sich doch nicht um Wiederholungen! - Versuche er es doch von sich aus, selbständig die Sache zu prüfen! [Hintergedanke: diese Worte kann man überhaupt nur wiederholen. Etwas darüber zu sagen ist unmöglich.] - Was ist das überhaupt? - Da hast du einen Hieb! Was ist das nun?

»Weiße Wolken geben die Decke« - Er setzt dem Kopf noch einen Kopf auf. [Er sagt mit andern Worten dasselbe wie Pan-schan.] - Tausendfach, zehntausendfach [ist das unfassliche Geheimnis offenbar]!

»Quellen das Harfenspiel.« - Hört ihr es? - Oder lauft ihr eben hintereinander her? [Diesem Anblick, diesen Tönen muss sich jeder mit den eigenen Augen und den eigenen Ohren offenen Herzens stellen.] - Einmal gehört, einmal das Leid bestanden.

»Hier eine Weise, dort zwei Weisen - keiner, der je sie begriff« - Das stimmt nicht auf Gung und Schang [auf c und d], hat nichts mit Djiau und Dschi [mit e und g] zu tun. [Dies sind die vier ersten Töne der altchinesischen Fünftonleiter, den Tönen do, re, mi, sol entsprechend. Das Quellenrauschen lässt sich in keine menschliche Musik einfangen.] - Er [Hsüä-dou] drückt sich auf anderer Leute Wegen zwischen fremden

Häusern durch. [Er bedient sich einer Sprache, welche dem, was er im Sinn hat, fremd ist.] - Dennoch kannst du die fünf Töne und die sechs Tonarten deutlich heraushören. [Die »Weisen« der Natur sind nichts Chaotisches; jeder Klang hat seine bestimmte Ursache und besondere Eigenart.] - Stelle er sich nur selbst seinem Urteil! [Auch Hsüä-dou erfasst diese Weisen nicht, sowenig wie wir alle.] - Hörst du sie aber, vergeht dir das Gehör. [Ein Erklärer sagt dazu: Man muss es mit den Augen hören und mit den Ohren sehen.]

»Der Regen verzog. Im nächtlichen Teich Wasser des Herbstes - tief.« - Vor plötzlichem Donnerschlag reicht es dir nicht, die Ohren zu verstopfen. [Nun hat auch Hsüä-dou es gemacht wie Pan-schan. In diesen Worten ist ein Donnerschlag.] - Aber schon hat es ihn: er rührt den Schlamm im stehenden Wasser um. [Auch diese Worte sind im Grunde müßig.] - Wo steckt der Sinn von alledem? - Und nun ein Streich mit dem Stock!

Erläuterung des Gesangs

»In drei Reichen nicht ein Ding! Wo suchst du da nach Geist?« Die Art, wie Hsüä-dou diesen seinen Gesang abfasst, erinnert ganz an die Weltenschau des Blumenschmuck-Sutras. Zwar gibt es Leute, die behaupten, er dichte einfach ins Blaue hinein. Wenn einem aber die Augenlider einmal aufgerissen sind, wird er zuletzt doch anders denken.

Hsüä-dou nimmt sich Pan-schan's Worte zum Ausgangspunkt und setzt dann neben sie den Vers: »Weiße Wolken geben die Decke, Quellen das Harfenspiel.« Su, der Meister aus der Hohen Akademie [der berühmte Dichter Su Schi, auch Su Dung-po genannt], hat einst [in den Lu-schan-Bergen] den Zen-Meister Tschang-dsung aufgesucht [hat sich eine Nacht lang mit ihm unterredet, bis das Licht der höheren Erkenntnis in ihm aufging] und dann [in der Morgenfrühe] folgendes Gedicht [sein »Findelied«] verfasst:

»Des Bergbachs Rauschen also ist des Buddha Weltenstimme.

Warum das Berggebilde nicht sein makelloser Leib?

Die Sutrenchöre dieser Nacht, die vierundachtzigtausend,

Wie bring ich eines Tages sie den Menschen zu Gehör?«

Davon [nämlich vom »Rauschen des Bergbachs«] entlehnt Hsüä-dou das »Harfenspiel« seiner Quellen[4] und spinnt daraus seinen Gesang, der selbst ein Stück aus Buddhas Weltenstimme ist.

Darum sagt er weiter: »Hier eine Weise, dort zwei Weisen - keiner, der je sie begriff.« Um diese Melodie in sich aufzunehmen, muss einer schon »musikalisch«, muss auf ihren Ton eingestimmt sein, sonst gibt er sich vergeblich Mühe, die Ohren hinzuhalten. Einer der Alten hat gesagt: Auch ein Tauber kann die Rohrflöte nehmen, um Tatarenmelodien darauf zu blasen; ob richtig oder falsch, ob hoch oder tief, von alledem hört er nichts.

Ein Wort von Yün-mën lautet:

»Den Antrag nicht beachten führt aneinander vorbei.

Bedächtig überlegen macht niemals wach und frei.«

Mit dem »Antrag« ist das Wesen selbst gemeint [das sich in den Worten eines echten Meisters anbietet]. »Beachten« ist die praktische Anwendung [in der das Wesen sich betätigt].

Wer das Subtile [das geheime Wesen] schon dann zu sehen fähig ist, bevor es sich noch in äußeren Anzeichen kundgibt, der löst sich auf der Stelle, wo er steht, von seinem Ankergrund [an dem er haftet, und wird frei]. Wer wenigstens dann etwas sieht, wenn das Subtile sich kaum erst in äußeren Anzeichen kundgibt, dem wird ein Abbild davon zu eigen werden, das er im Leben betätigen kann. Wem aber erst dann die Augen aufgehen, wenn sich die äußeren Anzeichen vom Subtilen [vom geheimen Wesen selbst] abgelöst haben, der verfällt dem Organ bewussten Denkens [und bleibt damit in der Blindheit stecken].

Im Übermaß seines Erbarmens wendet sich nun Hsüä-dou dir noch weiter zu und sagt: Es [d. h. was Pan-schan meint] ist eher einem Zustand ähnlich, wie wenn »nach einem Regenguß im nächtlichen Teich das Wasser des Herbstes tiefer geworden ist«. Es gibt jemand, der hat diese Verse einer sorgfältigen Erörterung unterzogen [nämlich, wie der Erklärer Katô Totsudô berichtet, kein Geringerer als eben der schon erwähnte große Dichter Su Schi] und sie gelobt, indem er sagte: Hsüä-dou's Talent sei eines Sitzes in der Hohen Akademie würdig.

»Der Regen verzog. Im nächtlichen Teich Wasser des Herbstes - tief.« Auch das ist ein Wort, bei dem man ganz schnell hinblicken muss, um es zu sehen. Wenn du nun wieder zögerst und Bedenken hegst, dann helfen dir auch keine Fragen, es zu sehen.

Erklärungen zum Text

Pan-schan Bau-dji und sein Schüler Pu-hua

Von Bau-dji[5] dem Meister dieses Beispiels, sind uns nur einzelne Anekdoten und Aussprüche erhalten. Herkunft und Daten seines Lebens sind vergessen. Sicher ist nur, dass er, wie Bai-dschang, Nan-tjüan und viele andere, ein Schüler des Großmeisters Ma gewesen ist, also der neunten Generation der mit dem Patriarchen Bodhidharma beginnenden Geschlechterfolge angehört, und somit älter ist als die Mehrzahl der im Bi-yän-lu besonders hervortretenden Meister.

Den ersten Anstoß zur Besinnung erhielt er, wie es heißt, vor einem Metzgerladen seiner Stadt. Ein Kunde, der bemerkte, dass Schwarzwild feilgeboten war, bat den Metzger, er möge ihm davon ein recht gutes Stück herausschneiden. Was heißt gutes Stück, schalt ihn der Metzger, wo habe ich in meinem Laden anderes als gutes Fleisch? Aus diesen Worten klang dem Jüngling etwas Tieferes entgegen als Reklame, es war die jedem Menschen eingeborene Sicherheit und Würde, deren letzte Gründe in der ewigen Wahrheit liegen.

Dann eines Tages stieß er auf einen Leichenchor und vernahm aus dem Gesang die Worte: Dem roten Sonnenball ist es bestimmt, im Westen zu versinken. Die Seele aber, wohin wird sie gehen? Hinter dem Sarg ging der Sohn des Toten und stieß Klagetöne aus. Es war alles, wie die Sitte es verlangte; man konnte das fast täglich sehen. Den Jüngling aber traf es mit der Macht des Weltgesetzes. Er sah den Kreislauf von Geburt und Tod, und damit stieg in ihm das Licht auf, das von diesem Kreislauf unberührt bleibt. Er trat ins Kloster ein, wurde Mönch mit Namen Bau-dji, d. h. »Schätze angehäuft«, kam zu dem Patriarchen Ma nach Kiangsi, unterwarf sich seiner Führung, erhielt von ihm zuletzt das Siegel der Bestätigung und fand dann seinen Wirkungskreis als Meister in dem Grenzgebiet gegen Nordosten, etwa neunzig Kilometer östlich des heutigen Peking, wo er in dem Kloster Pan-schan Schüler um sich sammelte. Es war ein abgelegener Winkel des gewaltigen Reiches und von den starken Strömen geistigen Lebens in der Tang-Zeit kaum berührt. So musste

Bau-dji, wie es scheint, in seinem Pan-schan-Kloster sich mit einem Schülerkreis begnügen, der hinter den hochstrebenden, beschwingten Bruderschaften im Gebiet des Yangtsekiang und weiter südwärts bis nach Kwangtung weit zurückstand. Als er am Ende seines Lebens sich nach jemand umsah, der ihn als Nachfolger ersetzen könnte, fand sich nur ein einziger, der ihn verstand, und das sogar sehr tief, der aber, wie sein Purzelbaum beweist, auf Umgangsform und Sitte allzu wenig Rücksicht nahm, so dass er für ein Amt als Meister kaum in Frage kommen konnte.

In der Geschichte der chinesischen Zen-Bewegung spielt dieser Pu-hua**6** eine Rolle dadurch, dass er in späteren Jahren dem jungen Lin-dji, dem Vater der chinesischen Lin-dji- und der japanischen Rin-zai-Schule , an die Hand ging, als dieser, von Yang-schan ermutigt, im Jahr 854 dem Rat gefolgt war, sich in seiner von der Zen-Bewegung nur erst schwach berührten Heimatprovinz Hope, und zwar in Dschen-dschou, dem heutigen Dscheng-ding (Cheng-ting), niederzulassen (vgl. Band 1, S. 524f.). Doch schloss er sich dem streng auf Ordnung haltenden Lin-dji nicht gerade näher an, hatte ihn vielmehr mit seinen Eulenspiegeleien oft zum besten. Andererseits konnte auch Lin-dji die Narrenpossen Pu-hua's nicht geradewegs verdammen, erkannte vielmehr an, dass sie im Gegenteil die Widersprüchlichkeit des Weltgeschehens treffend darstellten. Im Grunde verstanden sich die beiden doch.

Pu-hua trieb sich ohne festen Wohnsitz auf den Straßen herum, bettelte um Speisen, klingelte mit einem Glöckchen die Leute zusammen, hielt ihnen kurze Reden und sang Verse, als heiliger Narr bei allem Volk behebt. Eines Tages aber fing er an, anstatt um Speise um ein Kleid zu betteln. Man bot ihm Kleider an; er wies sie alle ab. Lin-dji erfuhr es und begriff. Er bestellte einen Sarg, rief Pu-hua zu sich und erklärte ihm: Ich habe dir ein Kleid anfertigen lassen; tu damit, was du willst. Überglücklich band sich Pu-hua die Kiste auf den Rücken, tanzte durch die Straßen, rühmte Lin-dji's Güte und gab bekannt, jetzt werde er beim Osttor sich dem letzten Samadhi überlassen. Alles lief bei diesem Tor zusammen; Pu-hua aber sagte: heute schickt es sich noch nicht, morgen vielleicht am Südtor. Aber auch dort schob er es wieder auf und vertröstete das Volk aufs Westtor anderen Tages. Als auch daraus nichts geworden war, gab es die Menge auf, ihm nachzulaufen. So ging er am vierten Tag allein durchs Nordtor vor die Stadt hinaus, stellte den Sarg am Wege ab, setzte sich hinein und bat einen Vorübergehenden, den Deckel zu vernageln. Als man in der Stadt davon erfahren hatte, so erzählte man sich später, lief das Volk hinaus, den Sarg zu sehen. Er war fest vernagelt, nur merkwürdig leicht. Man öffnete ihn und fand von Pu-hua darin keine Spur. Statt dessen ließ hoch in der Luft ein Glöckchen sich vernehmen und tönte fern und immer ferner, bis es stille wurde.

Das also war der einzige Schüler, welchem Pan-schan zugestehen konnte, dass er des Meisters Sinn und Geist begriffen hatte. In seinem

Purzelbaum spricht sich bei aller Komik tiefste Wahrheit aus. Es ist die Lebendigkeit dessen, was die Meister »das Getriebe erster Ordnung« nennen. »Das

Rad des Geistes steht von Haus aus still; dreht sich's, dann immer nur nach beiden Seiten« (s. Band 1, S. 444): vom Ja zum Nein, vom Nein zum Ja; von der Lust zum Leid, vom Leid zu reinster Freude. Und nur, wo sich das Rad bewegt, gibt es auch Rede. Wenn es »von Haus aus« stillsteht, gibt es »von Haus aus« auch kein Ja und Nein, keine irgendwie umgrenzten Anschauungen und Begriffe, keine Worte, keine Feststellung. Das führt uns von Pu-hua's Purzelbaum geradewegs zurück auf seinen Meister Pan-schan und den Ausspruch, welchen Hsüä-dou von ihm vorlegt.

Zum Verständnis des Beispiels

In diesem Beispiel handelt es sich um dasselbe Unsagbare, was schon von Nan-tjüan in Kapitel 28 (Band 1, S. 362) gleich kühn und doch verschwiegen angesprochen wurde. Wie dort, so greift auch hier ein Meister der Zen-Schule nicht etwa die Außenstehenden und Gegner an, sondern das Losungswort, mit dem er selbst und seine Leute sonst das eigentliche Element, in dem sie leben, zu bekennen pflegen. Indisch heißt es citta, chinesisch hsin, japanisch shin. Wir sagen dafür je nachdem Geist, Herz, Gemüt. Nicht auf den Schriftbuchstaben des Sutrenkanons, noch weniger auf kultische und magische Gebärden legt das Zen den Nachdruck. Des Patriarchen Bodhidharma Größe ist, dass er ganz einfach »auf das Herz, den Geist des Menschen, deutet«, als auf den einzigen Ort der heilsamen Erkenntnis, die Stätte, wo die Buddhaschaft zu Hause ist.

Aber die Erfahrung lehrt, dass Herz, Gemüt und Geist, je mehr man davon redet, um so leichter Schaden leiden kann. Gerade solche, die sich dafür interessieren, sind am meisten in Gefahr, es zu zerreden. Immer wieder muss gerade aus dem Geist des Zen heraus die Warnung, der Protest aufsteigen, der das Innerste der Wahrheit dadurch schützt und rettet, dass er es verschweigt, ja unter Umständen verneint. Das ist nicht »Nihilismus«, wie man ihn dem Buddhatum im Abendland seit hundert Jahren sehr zu Unrecht vorgeworfen hat, wohl aber ein in stillem Ernst und reinlicher

Bescheidung gründender Verzicht auf Worte und Begriffe da, wo es um eine Sache geht, die Worte und Begriffe übersteigt.

Seinem Nein zu solchem Reden von Gemüt und Geist setzt Pan-schan einen Vordersatz voraus, der dieses Nein verständlich machen soll: »Es gibt in den drei Reichen nichts von Dinglichkeiten.« Dinglichkeiten, das ist alles das, womit das Herz beschäftigt ist, der ganze Inhalt, der den Geist erfüllt und ohne den er leer, ungreifbar ist, also wie ein Nichts. Was wir hier »Dinglichkeiten« nennen, heißt chinesisch fa, japanisch hô, auf Sanskrit Dharma. Es ist dasselbe Wort, das sonst »Gesetz« bedeutet: Buddhadharma, das Gesetz des Buddha, Saddharma, das echte, gute, richtige Gesetz. Aber in der Sprache der Buddhisten hat »Dharma« eine noch viel weitere Bedeutung. Es kommt von dem Zeitwort »dhar«, und

das heißt »halten«. So kann es einesteils Gesetz, Ordnung und Recht bedeuten und andernteils im allgemeinsten Sinn jegliches Erdenkliche »in den drei Reichen«, was dem Geist sich zur Betrachtung, zur Benennung und Behandlung bietet, woran er »sich halten« kann, also Objekte und Gegebenheiten jeder Art. Für »sarva-dharma«, die gesamten Dharmas, kann man, etwas vergröbernd, einfach »alle Dinge« sagen, und so wird es auch meist verstanden. Nur umfassen die »drei Reiche«, welche Pan-schan als den Ort der »Dharmas« nennt, mehr als nur die materiellen Dinge. Sie umfassen das gesamte Welterlebnis, und das ganz im Sinn des Buddha, dem es einzig um den Menschen, sein Verderben und sein Heil zu tun ist. Als erstes kommt das Reich der Triebe und Begierden, der Quellgrund aller Lust und alles Leids. Das zweite ist das Element, das Reich der Formen und Gestalten, an sich begierdelos und rein, an denen aber die Begierde sich entzündet. (Das also wäre das Gebiet der »Dinge« in dem Sinn, wie wir das Wort gewöhnlich fassen.) Als drittes liegt darüber endlich der Bereich des Unsichtbaren, Gestaltlosen, das Reich der Götter und Ideen. Wenn wir für »Dharma« also »Dinge« oder, etwas allgemeiner, »Dinglichkeiten« sagen, so ist das ebenso wie die »drei Reiche« zu verstehen als die unzählbare Menge bunter Einzelheiten, deren Summe unser ganzes Welterlebnis ausmacht.

»Es gibt in den drei Reichen nichts von Dinglichkeiten. Wo wäre da ein Geist zu suchen?« Damit nimmt Pan-schan also seinen Hörern alles, zieht ihnen nicht allein den Boden unter den Füßen weg, sondern zieht sie selber aus, dass weder Leib noch Seele übrigbleiben, ja nicht einmal der Geist. Dieser Urteilsspruch ist allerdings vernichtend. Pan-schan will die Seinen wirklich so weit bringen, dass sie nicht allein rings um sich her Vernichtung sehen, sondern selbst vernichtet dastehen.

Aber geht er damit nicht zu weit? Ist das nicht barer Nihilismus? Man verfolge es, was Yüan-wu in den Zwischenbemerkungen und in der Erläuterung zu Pan-schan's kühnen Sätzen sagt. Er spricht in Paradoxen, wechselt zwischen Lob und Tadel hin und her: »Er trifft ins Schwarze.« »Berggold und ungeschliffener Edelstein.« Er spricht von Pan-schan's Worten wie von einer Wunderpille, die man nur zu schlucken braucht, um zu gesunden. Und er nennt sie fast im selben Atemzug »den Schuldbefund«, den Pan-schan nun wie ein Verbrecher mit sich auf dem hölzernen Halskragen herumzutragen hat, und für

den man ihn »im Takt zu seinen Worten hauen« sollte. Was ist für Yüan-wu der Stein des Anstoßes?

Er besteht darin, dass Pan-schan dem Wortlaut seines Ausspruchs nach in der Verneinung steckenbleibt. Er stellt unser ganzes Weltbild sozusagen auf den Kopf, ja steht für unsere Begriffe selber Kopf. Aber um das richtig zu verstehen, hat Yüan-wu bereits im Eingang der Erläuterung uns einen Wink gegeben. Da berichtet er von Pan-schan's höchst absonderlichem Schüler Pu-hua, dieser habe sich, vom Meister aufgefordert, dessen »eigentliche Gestalt« zu zeichnen, wortlos erhoben, um

schlichtweg einen Purzelbaum zu schlagen. Dieses Bild ist in der Tat die einfachste Erklärung auch für unseren Fall. Im Purzelbaum dreht man sich momentan zwar durch den Kopfstand durch; dennoch steht man dabei nicht Kopf. Man steht im nächsten Augenblick schon wieder auf den Beinen.

Dazu passen trefflich Yüan-wu's Worte: »Ein Schwerthieb in den reißenden Strom, ein zuckender Blitz, ein Sternschnuppenflug.« Und noch genauer drückt er sich am Ende aus: »Wenn einer für etwas, wofür es keine Worte gibt, dennoch Worte findet, so ist er eben, was man einen aus dem Tod Zurückgekehrten nennt.« Das ist nicht für den Verstand geredet, nicht, dass man sich daraus ein Dogma mache. Mit aller Deutlichkeit warnt Yüan-wu vor dem »Schlamm« des Wortlauts, vor dem Brackwasser, vor der »Totenhöhle« des Nihilismus, der schlimmen »Falle der Befreiten«, und weist dagegen auf die Mahnung seines eigenen Meisters Fa-yän- »Erst wer durch jene Gegend durchgedrungen und über sie hinaus ist, besitzt das Teil der Freiheit.« Durchdringen ist mehr als nur eindringen. Es heißt: hinein, hindurch und darüber hinaus. Das meint Yüan-wu, sei auch Hsüä-dou's Art. Er durchbohre Pan-schan's Worte durch und durch. Das sollte, wenn wir uns nun dem Gesang zuwenden, unserem Blick von vornherein die Richtung geben.

Zum Verständnis des Gesangs

Nach den behutsamen Einschränkungen, mit welchen Yüan-wu sein Lob für Pan-schan's kühnen Spruch begleitet, ist man darauf gespannt, wie Hsüä-dou nun als Dichter die so heikle Angelegenheit behandeln wird. Und staunend stellt man fest, dass hier von irgendeinem Stein des Anstoßes nichts zu bemerken ist. Und dieses einfach deshalb, weil Hsüä-dou den alten Pan-schan von Grund aus und genau versteht. Er stellt die beiden Sprüche dieses Meisters einfach hin, lässt die Blitze zucken, verliert kein Wort darüber, aber nimmt den Schrecken in sich auf, tritt aus dem Kloster auf der Bergeshöhe hinaus ins Freie, steht den Abend lang bis in die

Herbstnacht in hingerissener Betrachtung und dringt auf diese Weise eben dahin durch, wohin auch Pan-schan's Worte führen wollen.

Da wölbt sich über ihm die weiße Wolkendecke. Ist das nun ein Ding oder sind es viele? Da sprudeln Quellen und Bäche hier und dort in Schluchten, die unterhalb des Klosters von rechts und links zusammenlaufen. Sind das nun wieder andere Dinge? Die Frage kommt ihm gar nicht. Für ihn ist, was er sieht und hört, ein einziger Traum. In dem wird alles transparent. Er findet sich in einem endlos weiten Saal, umrauscht von Tönen eigenen Klangs, auf keine Tonleiter der menschlichen Musik gestimmt. Er fühlt: das alles ist mir wesensfremd und doch der Stoff, aus dem mein eigener Leib gewirkt ist. Es ist, schön und ist zugleich auch schrecklich. Und nun entlädt sich, was da oben in der Höhe hing: ein

starker Abendschauer zwingt ihn, Schutz zu suchen. Nach einer Stunde oder zweien ist es vorüber, und noch einmal tritt er hinaus. Die Szene hat inzwischen sich verwandelt. Die Wolkendecke in der Höhe ist geschwunden. Statt dessen hat die Wassermenge auf der Erde sich vermehrt. Die Bäche rechts und links sind angeschwollen, der Teich da unten übergelaufen. In seinem Wasser spiegeln sich die Sterne, vielleicht sogar das stille Licht des Herbstmonds. Unheimlich, wie der Wasserstand gestiegen ist. Der Teich, zuvor so zahm, gefahrlos, ist plötzlich tief geworden. »Wer die Dinglichkeiten kennt, der fürchtet sie auch«, hat Yüan-wu schon zu Pan-schan's erstem Satz bemerkt.

Wie steht es jetzt um diese Worte: »Es gibt in den drei Reichen keine Dinglichkeiten?« Offenbar »gibt es« sie doch. Es gibt sie nicht nur; sie bedrücken uns. Mit Schmerzen muss die Mutter uns gebären, durch Schmerzen geht es in den Tod, und was dazwischen lag, selbst wenn es »köstlich« war, ist es doch »Mühe und Arbeit« gewesen. Das ist die bittere Wirklichkeit. So blickt sie den Betrachter aus der Tiefe dieses angeschwollenen Teiches an.

Er aber wendet sich nicht ab. Er lässt sich den Schrecken dieser Tiefe durch die Seele gehen und zieht ihn mit hinein in das Bild des hohen, weiten Saales und seine unnotierbare Musik. Er »klappt es alles«, wie die Redensart besagt, »zu einem Blatt zusammen«.

Auf diesem Blatt ist keine Schrift mehr zu erkennen. Es ist leer. Wer aber Augen hat zu lesen, erblickt auf ihm die Fülle der Wahrheit. Da steht weder, dass es »keine Dinglichkeiten gebe«, noch dass im Gegenteil die Dinglichkeiten objektive Wesenheiten außerhalb von uns sind, denen wir ein eigenes, ewiges Sein zuschreiben könnten. Was sich von diesem leeren Blatt ablesen lässt, hat ein japanischer Dichter einst in einem sogenannten Kurzgedicht von fünf Zeilen einfach und doch unergründlich ausgesprochen:

Ist die Welt ein Traum?

Ist sie wesenhaft? Sage! –

Weder wesenhaft,

noch auch Traum, dass ich wüßte:

ein Etwas, ein Nichts in einem.[7]

Ein Etwas also, und doch Nichts. Ein Nichts, und dennoch Etwas. Das wäre denn für die ruhigere Betrachtung das Fazit aus der Kreisbewegung, die Pu-hua einst mit seinem Purzelbaum als »innere Gestalt« des Meisters Pan-schan zeichnete. So entspricht es auch der Auffassung der Mahâyâna-Sûtren und der großen indischen Lehrer, wie Nâgârjuna und Âryadeva. Sie haben sich mit dem Problem der Dharmas, mit der Dinglichkeit, sehr eingehend beschäftigt, und zwar nicht, wie sie leicht missverstanden werden, aus theoretisch philosophischem Bedürfnis, sondern im Sinn des Buddha, d. h. getrieben von dem allbeherrschenden Verlangen nach Befreiung von den Fesseln, die uns Menschen an ein trügerisches,

kleines Ichbewusstsein binden und gerade so den Dinglichkeiten unterwerfen. Sie lehren, diese ganze Dinglichkeit als einen einzigen großen Traum zu sehen, als ein allumfassendes Kaleidoskop, in dem sich farbige Formen unaufhörlich wirr durchkreuzen.

Um das Wesenlose dieses ganzen Dinglichkeitskomplexes klar hervorzuheben, haben jene Mahâyâna-Lehrer dafür einen eigenen Ausdruck erdacht, welchen auch die chinesischen Zen-Meister hie und da gebrauchten: sie nennen den Komplex der Dinglichkeiten »ungeboren« oder »unentstanden«. Damit wird nicht geleugnet, dass innerhalb der Dinglichkeit ein ständiges Werden und Vergehen im Gange ist. Aber eben dieser ewige Wechsel zeigt die Wesenlosigkeit des Ganzen. Es ist noch nie in wesenhaftes Sein getreten. Es ist die »unentstandene (ungeborene, unerschaffene) Dinglichkeit«.**8**

In eben diesem Sinn kann Pan-schan im Moment erschreckender Intuition den Seinen sagen - »Es gibt in den drei Reichen keine Dinglichkeiten.« Im selben Sinn jedoch kann Hsüä-dou im Gesang die Dinglichkeiten in sein eigenes Bewusstsein ohne Widerstand aufnehmen, seien sie nun schön oder schrecklich: er nimmt sie hin als »unentstandene Dinglichkeit«. Damit, mit dieser willigen Hinnahme, vermeidet er »die tiefe Falle« der Befreiten, welche, aufgebläht von missverstandenem Ichgefühl, die Nichtigkeit des Dinglichen zum Vorwand nehmen, sich über dessen strenge Ordnung leichtfertig hinwegzusetzen. Wahre Freiheit zieht aus der Erkenntnis von dem Unentstandenen, d. h. der Wesenlosigkeit des Dinglichen, im Gegenteil die Kraft, sich dem Wechsel von Geburt und Tod, von Freud und Leid bereitwillig zu stellen und in allem, was da kommen mag, die ewige Wahrheit und den Frieden, der die Gegensätze übersteigt, zu schmecken.

Gleich im nächsten Beispiel begegnet uns ein Meister, der in seinem Werdegang gerade dadurch zur entscheidenden Wendung fand, dass ihm nach einer Zeit hochfahrender Verachtung alles Dinglichen bei stiller Gartenarbeit aufging, was »das geduldige Ja zur unentstandenen Dinglichkeit« bedeutet.

Achtunddreißigstes Beispiel

Feng-hsüä's Eiserner Stier

Hinweis

Redet einer der »Allmählichkeit«das Wort [d. h. der Auffassung, dass die Menschen ihrer inneren Veranlagung gemäß nur allmählich und schrittweise zur Erkenntnis ihrer Buddhanatur gelangen], so setzt er sich der Regel zwar entgegen, stimmt aber mit dem WEG, [des Buddha und der ganzen Weltordnung] auch überein. Er geht im Weltgetriebe siebenmal geradeaus und achtmal in die Quere [d. h. er passt sich all den Irrwegen und Irrtümern der Menschen an, um sie daraus herauszuführen].

Redet er der »Plötzlichkeit« das Wort [d. h. der ständigen Gegenwart der höchsten Wahrheit in des Menschen innerster Natur, so dass, sie zu ergreifen, Sache eines Augenblickes, oder besser eines im Augenblick gar nicht bemerkbaren verborgenen Vorgangs ist, bei dem der Zweifel aus sich selbst heraus mit einem Schlage aufbricht und in das Erwachen umschlägt], so sind [bei diesem Vorgang] weder Voranzeichen noch auch nachher Spuren festzustellen[1]. Mögen alle tausend Heiligen auch darnach tasten, sie bekommen es nie in die Hände [es lässt sich weder formulieren, noch zur Nachahmung in Regeln fassen].

Wie aber, wenn man [methodische Unterscheidungen wie] Allmählichkeit und Plötzlichkeit überhaupt nicht aufstellt [und es einfach mit dem Sprichwort hält]: »Munterem Mann ein Wort, munterem Pferd ein Peitschenstreich«? Wenn solch eine Lage eintritt, wer ist in diesem Fall der Könner, der es schafft? Versuchen wir's mit

einem Beispiel! Sehet her!

Das Beispiel

Wir legen vor:

Als Feng-hsüä**2** sich in der Vogtei von Ying-dschou**3** aufhielt, betrat er [auf Einladung des Vogtes eines Tags zur Unterweisung einer Hörerschaft] die Halle und begann: Das Geistessiegel unseres Patriarchen gleicht in der Art, wie er sich äußert, der wirkenden Kraft des Eisernen Stiers**4**.

Geht es ab, so bleibt das Siegel.

Bleibt es, bricht das Siegel auseinander.

Es scheint gerade so, als ob das Siegel weder abginge noch bliebe. Ist es [unter diesen Umständen überhaupt] in Ordnung, das Siegel zu erteilen, oder ist es besser, nicht zu siegeln?

Nun befand sich [in der Hörerschaft] der Älteste Lu Be. Der trat zum Fragen vor [und sagte]: Der hier vor Euch steht, besitzt die wirkende Kraft des Eisernen Stiers. Bitte, Meister, drückt mir nicht das Siegel auf!

Feng-hsüä erwiderte: Ich bin gewohnt, durch Walfischfang das große Nass zu klären; doch einem Frosch im Schlamm nachwaten, presst mir Seufzer aus.

Lu Be blieb stehen und sann nach.

Da schalt ihn Feng-hsüä: Ho! und sagte: Ältester, warum habt Ihr nichts vorzubringen?

Lu Be überlegte, so, als ringe er nach Worten.

Feng-hsüä führte einen Streich nach ihm mit seinem Jakschweif.

Feng-hsüä sagte: Erinnert Ihr Euch noch an das, was Ihr gesagt habt? Versuchet es und sagt etwas dazu!

Lu Be machte Miene, den Mund aufzutun.

Und wieder führte Feng-hsüä einen Streich nach ihm mit seinem Jakschweif.

Der Vogt bemerkte: Buddhagesetz und Königsgesetz sind beide von derselben Art.

Feng-hsüä fragte ihn: In welchem Sinn versteht Ihr das?

Der Vogt antwortete: Wo Entscheidung nottut, nicht entscheiden, bringt erst recht die Sache in Verwirrung.

Darauf stieg Feng-hsüä von seinem Sitz herunter.

Zwischenbemerkungen zum Beispiel

»Als Feng-hsüä sich in der Vogtei von Ying-dschou aufhielt, betrat er die Halle und begann:« - Er lehrte also Tschan [Zen] in öffentlichem Auftrag! - Was wird er wohl sagen?

»Das Geistessiegel unseres Patriarchen gleicht in der Art, wie es sich äußert, der wirkenden Kraft des Eisernen Stiers.« - An diesem mögen Tausende, Zehntausende zusammen rütteln; er bewegt sich nicht. - Wo steckt in diesem schwindelhaften Kauderwelsch der Knoten oder Haken [an dem man hängenbleiben wird, der eigentliche Anstoß]? - Er macht Siegelspuren der »drei Hauptsachen« bemerkbar, ohne deren scharfe Spitze zu verletzen. [In seinem Ausspruch sind die »drei Hauptsachen«**5** enthalten, welche Lin-dji für die Hilfeleistung seiner Schule aufgestellt hat; aber er bietet sie in verhüllter Form.]

»Geht es ab, so bleibt das Siegel.« - So, wie es rechtmäßig verordnet ist, so soll man es halten. - Nein, so ist es falsch.

»Bleibt es, bricht das Siegel auseinander.« - Zum zweitenmal dieselbe Ungehörigkeit! Das kann man nicht dulden! - Achtet darauf, wie er seinen Auftrag ausführt? – Daumenschraube! [Wie man es macht, ist es verkehrt! Es ist die reine Foltermarter.] - Gebt acht! Dazu ein Schlag [auf's Pult]! [Über diese merkwürdigen Widersprüche hilft nichts hinaus, als eindringliche Versenkung in das Wesen dieses Geistessiegels und seiner Weitergabe von einem auf den andern.]

»Es scheint gerade so, als ob das Siegel weder abginge noch bliebe.« - Da seht her! Es ist einfach kein Ort vorhanden, wo man es geschwind hinsetzen könnte. - Ein stark irrlichterndes Kauderwelsch!

»Ist es nun in Ordnung, das Siegel zu erstellen, oder ist es besser, nicht zu siegeln?« - Nun hat jeder in der ganzen Welt sein Teil, gleichviel ob er vortritt oder sich versteckt. [Feng-hsüä stellt mit dieser seiner Frage jeden einzelnen vor die Entscheidung.] - Sein kunstvolles Gewebe ist bereits erkennbar. [Was er sagt, ist darauf angelegt, die Hörer in sein Netz zu locken. Ist es doch sein Amt, das Geistessiegel weiterzugeben.] - Ich kann nur bitten: Stoße er doch lieber seinen Zen-Sitz um und jage seine Hörer auseinander! [Feng-hsüä, bemerkt Yüan-wu ironisch, geht in seinem Eifer zu weit; in Wirklichkeit lobt er ihn im Gegenteil für seinen Ernst.]

»Nun befand sich da der Älteste Lu Be. Der trat zum Fragen vor [und sagte]: Der hier vor Euch steht, besitzt die wirkende Kraft des Eisernen Stiers.« - Da ist ihm [dem Meister Feng-hsüä] einer mit verdunkelter Erleuchtung in das Netz gegangen. - Aber immerhin bemerkenswert!

»Bitte, Meister, drückt mir nicht das Siegel auf!« - Gut gesprochen! - Aber was ist es mit jenem Kauderwelsch? [Die rätselhaften Worte Feng-hsüä's sind an Lu Be vorbeigegangen.]

»Feng-hsüä erwiderte: Ich bin gewohnt, durch Walfischfang das große Nass zu klären; doch einem Frosch im Schlamm nachwaten, presst mir Seufzer aus.« - Das ist, wie wenn der Habicht eine Taube stößt. - Der ganze Himmel hängt voll zauberhafter Netze. [Feng-hsüä ist ein überlegener Vogelsteller; er fängt die Menschen mit der Macht der Wahrheit, welche Erde und Himmel erfüllt.] - Ein Götterfohlen, tausend Meilen! [Er ist ein Jäger auf dem schnellsten Pferd, das jeden Flüchtigen einholt.]

»Lu Be blieb stehen und sann nach.« - Armer Kerl! Tut einem leid. - Es kann aber auch noch etwas aus ihm werden. - Es wäre schade, ihn fallenzulassen.

»Da schalt ihn Feng-hsüä: Ho'! und sagte: Ältester, warum habt Ihr nichts vorzubringen?« - Er nimmt ihm die Siegesfahne weg, entreißt ihm seine Trommel. - Es beginnt zu brodeln. -

»Lu Be überlegte, so als ringe er nach Worten.« - Nun ist er zum drittenmal gestorben! - Ein zweiter öffentlicher Aushang! [Spöttisch zu

verstehen: Schon bei der ersten Frage Feng-hsüä's ist Lu Be durchgefallen; jetzt steht er da, als hätte er mit einem neuen Problem zu ringen.]

»Feng-hsüä führte einen Streich nach ihm mit seinem Jakschweif.« - Ein guter Streich! [Er beginnt, den Wirrwarr, in dem Lu Be sich befindet, wegzuwischen.] - Zu solch einer Befehlsgewalt braucht es schon einen Menschen dieser Art [wie Feng-hsüä]; erst der vermag sie auszuüben.

»Feng-hsüä sagte: Erinnert Ihr Euch noch an das, was Ihr gesagt habt? Versuchet es und sagt etwas dazu!« [Ihr rühmtet Euch der Kraft des Eisernen Stiers; nun zeigt sie doch einmal!] - Muss denn unbedingt etwas gesagt sein? - Er häuft auf Schnee noch Reif obenauf.

»Lu Be machte Miene, den Mund aufzutun.« - Ist einer einmal tot, kommt

er kein zweites Mal ins Leben zurück. – Dieser Chinese macht auch noch andere ganz dumm und stumpf. - Nun bekommt er es mit Feng-hsüä's giftigem Griff zu tun [dessen »Gift:« jedoch die Wirkung hat, zu heilen].

»Und wieder führte Feng-hsüä einen Streich nach ihm mit seinem Jakschweif. Der Vogt bemerkte: Buddhagesetz und Königsgesetz sind beide von derselben Art.« Das leuchtet ein. - Der Unbeteiligte beobachtet genauer.

Feng-hsüä fragte ihn: In welchem Sinn versteht Ihr das?« - Gut so! Auch den setzt er noch unter Druck. - Er dreht die Lanzenspitze nach der anderen Seite.

Der Vogt antwortete: Wo Entscheidung nottut, nicht entscheiden, bringt erst recht die Sache in Verwirrung.« - Ähnlich ist das schon; aber auch »richtig« ist noch nicht richtig. - Aber wissen müßt ihr, dass der Unbeteiligte nebenan Augen hat. - »Wenn im Nachbarhaus auf der Ostseite jemand stirbt, helfen die von der Westseite bei der Totenklage mit.« [Der Vogt hilft allerdings dem Meister dabei mit, den Ältesten Lu Be zu »begraben«; er denkt sich aber dabei nicht dasselbe wie Feng-hsüä.]

»Darauf stieg Feng-hsüä von seinem Sitz herunter.« - Von einem Fehler fällt man in den anderen. [Denn eigentlich wäre nun noch eine Auseinandersetzung mit dem Vogt über den gewaltigen Unterschied zwischen Königsgesetz und Buddhagesetz am Platz gewesen.] - Sieht man einen guten Anlass, geht man zu etwas anderem über. - Und damit ist für dieses Mal die Stunde der Belehrung aus.

Erläuterung des Beispiels

[Feng-hsüä's Bedeutung für die Lin-dji-Schule]

Feng-hsüä verdient Verehrung als ein ausgereifter Meister aus der

Schule Lin-dji's[6]

Lin-dji hielt sich im Anfang seiner Laufbahn bei Huang-bo[7] auf. Als er dort eines Tages junge Kiefernbäumchen pflanzte, fragte ihn Huang-bo: was willst du eigentlich damit, dass du tief im Gebirge hier so viele Kiefern pflanzest? Lin-dji erwiderte: erstens wird es dem Kloster zur Verschönerung dienen. Zweitens werden sie den Nachkommen einst ein Mahnmal sein. Kaum hatte er geendet, so schwang er wieder seine Hacke und grub weiter. Huang-bo versetzte: wie dem auch sei, auf jeden Fall hast du dir zwanzig Schläge mit dem Stock verdient.

Lin-dji schwang wieder seine Hacke in die Erde und schnob bei jedem Hieb hörbar den Atem aus. Huang-bo bemerkte: wenn du einmal soweit bist, wird meine Schule einen großen Aufschwung in der Welt erleben.

Mu-dschö vom We-schan**8** hat dazu gesagt: »Dieses Benehmen Lin-dji's könnte den Anschein erwecken, als habe er sich einfach in den gemeinen Erdboden verbissen. Aber erst, wer so im Angesichte der Gefahr sich nicht von seinem Tun abbringen lässt, verdient, ein echter Mann zu heißen. Huang-bo's Worte: »wenn du einmal soweit bist, wird meine Schule einen großen Aufschwung in der Welt erleben«, passen sehr gut zu dem Sprichwort: An einem Lieblingskind wird man nichts Hässliches gewahr.«

[Einst**9**] richtete We-schan**10** an Yang-schan**11** die Frage: »Hat Huang-bo seinerzeit [sein Werk und seine Lehre] einzig und allein dem Lin-dji übergeben, oder hat er außer diesem sonst noch einen Nachfolger?« Yang-schan erwiderte: »Den hat er allerdings. Nur liegt dessen Lebenszeit [von Huang-bo] so weit ab, dass ich ihn dem Ehrwürdigen nicht aufweisen möchte.« We-schan versetzte: »Das mag sein; aber doch möchte auch ich es gerne wissen. Lass mich's einmal sehen!« Yang-schan antwortete: »Es wird einer mit dem Finger nach dem Süden deuten und eine Wanderung nach Wu-yüä [ungefähr der heutigen Provinz Tschekiang entsprechend] bewirken. Dort, wo sie einem starken Wind [feng] begegnet, macht die Wanderung halt.« Das war auf Feng-hsüä [Windloch] geweissagt.**12**

[Feng-hsüä bei Hsüä-feng und Jui-yän.]

Feng-hsüä war zuerst fünf Jahre lang bei Hsüä-feng**13** in die Schule gegangen. Damals bat er diesen um nähere Erklärung folgender Worte [aus der Niederschrift über Lin-dji, genannt Lin-dji-lu, japanisch Rinzai-roku]: »Als Lin-dji die Halle betreten hatte, erscholl von den Vorsitzern der beiden Hallenhälften [der östlichen und westlichen] gleichzeitig ein Ho'!« [Jeder der beiden hatte wohl eine Bemerkung zu machen oder eine Frage zu stellen.] Ein Mönch fragte Lin-dji: »Besteht hier eigentlich ein Unterschied zwischen Gast und Hauswirt**14**?« Lin-dji erwiderte: »Gast und Hauswirt, das ist klar.« Feng-hsüä sagte zu Hsüä-feng: »Ich möchte nur wissen, wie das zu verstehen ist.« Hsüä-feng gab zur Antwort: »Ich bin seinerzeit zusammen mit Yän-tou und

Tjin-schan[15] gewandert, um Lin-dji aufzusuchen. Unterwegs aber erreichte uns die Nachricht, dass er bereits in die Verwandlung eingegangen war. Wenn du seine Worte über »Gast und Hauswirt« richtig verstehen willst, musst du einen erfahrenen Meister aus seiner Schule aufsuchen und den befragen.« [Dieser Bescheid, sagt der Erklärer Katô Totsudô, ist nicht einfach wörtlich zu verstehen, als ob Hsüä-feng die Meinung Lin-dji's nicht verstanden hätte. Er regt damit nur den Frager selbst zu gründlicher Besinnung an.]

Als dann später Feng-hsüä sah, wie Jui-yän[16] sich selbst beständig anrief: »Herr und Meister!« dann selbst darauf antwortete: »Jawohl!« dann

wieder sagte: »Sei sternenklar, lass‘ künftig dich nicht mehr von anderen beirren!« da sagte er: »[Wahrhaftig!] Selbst sich in die Hände nehmen, sich selbst mit sich befassen - was hätte das für Schwierigkeiten?«

……………….**17**

[Feng-hsüä bei Djing-tjing**18**.]

Eines Tages sah er Djing-tjing. Dieser fragte ihn: »Wo kommst du jetzt eben her?« Feng-hsüä erwiderte: »Ich bin auf eigene Faust vom Osten

hergekommen« [also von keinem Lehrer und von keinem nennenswerten Ort]. Djing-tjing fragte weiter: »Da bist du doch über den kleinen Fluss gekommen, nicht ?« Feng-hsüä erwiderte: »Ein großes Fahrzeug treibt im leeren Raum; da gibt es keinen kleinen Fluss zu überqueren.« Djing-tjing sagte: »Über den Spiegelsee und die Gemäldeberge fliegt nicht einmal ein Vogel weg, junger Mann! Stiehl nicht andern Leuten Worte weg, die du einmal gehört hast!« [Der Spiegelsee, südlich von Djing-tjing's Wohnsitz im Herzen von Tschekiang gelegen, galt schon deshalb als heilig, weil eine Königin dieses bis 334. v. Chr. Geb. so gut wie souveränen Landes einst ihren Spiegel darein versenkt haben soll. Obendrein hat der Tangkaiser Hsüan-dsung (mit dem Beinamen Ming) in der 1. Hälfte des 8. Jahrhunderts auf Antrag des Ritualmandarinen Ho Dschi-dschang den See zum Schongebiet für Fische im Sinne des buddhistischen Gebots der Schonung alles Lebenden erklärt, und Ho Dschi-dschang hat dies in einem Lied gerühmt. - Die Gemäldeberge südlich der Großstadt Hang-dschou, bildschön mit ihren dichtgedrängten Gipfelzacken, hat schon der große Kaiser Schi Huang-di vom Reiche Tjin bewundert, weshalb sie auch nach ihm genannt werden; und etwa von 588 bis 606 bewohnte sie der hochgelehrte Mönch und Heilige Di-tsang. - Es gibt, will Djing-tjing sagen, auch heilige Stätten hin und her im Land, über welche nicht einmal die Vögel fliegen. Dir dagegen ist, was du von Dauisten (Taoisten) über die des Fluges fähigen Berggenien oder Hsiän gehört hast, in den Kopf gestiegen.] Feng-hsüä erwiderte: »Auch der mächtige Ozean duckt sich unter dem Gewicht der großen Kriegsschiffe; auch das Sternenheer der Milchstraße zieht mit vollen Segeln über die fünf großen Seen unseres Reiches weg.« Djing-tjing hielt den Jakschweif senkrecht hoch und fragte: »Wie stellst du dich hierzu?« Feng-hsüä fragte zurück: »Was ist das für ein Ding?« Djing-tjing versetzte: »Dachte ich mir's doch! Du weißt es also nicht!« Feng-hsüä erwiderte: »Einmal hervortreten, dann wieder verschwinden, einmal zusammenrollen, dann wieder entfalten, das sind die Künste, deren ich mich ebenso, wie, Meister, Ihr es tut, bediene.« [Er bildet sich ein, die Zen-Meister längst durchschaut zu haben.] Djing-tjing sagte: »Beim Orakeln mit dem Schapf im Wasserkessel hört man leere Reden ohne Sinn**19**; im tiefen Schlaf sagt man viel wirres Zeug.« Feng-hsüä erwiderte: »In einem weiten Marschland kann den Blicken auch ein tiefes Wald- und Berggebiet verborgen bleiben; Verstand und List bringt auch den Panther noch zur Strecke.« Da sagte Djing-tjing: »Deine Sünde will ich dir vergeben, deine Schuld erlassen. Jetzt aber

mach dich schnell hinaus und fort!« Feng-hsüä erwiderte: »Geh' ich hinaus, so habe ich's [den Zweck dieses Besuches] verfehlt.« Damit ging er denn hinaus und kam bis in die Lehrhalle.

Hier aber sagte er zu sich: wie kann ein rechter Kämpe vor dem Abschluss eines Gung-an [Kô-an, einer Auseinandersetzung über höchste Fragen] so bequem sein, es einfach aufzugeben! Er kehrte um und trat

noch einmal in das Zimmer, wo Djing-tjing gerade saß. Nun schickte er sich an zu fragen: »Ich habe vorhin mich erdreistet, mutwillige Torheiten vorzutragen und dem Ehrwürdigen ins Angesicht zu trotzen. Ich beuge mich demütig unter des Ehrwürdigen Barmherzigkeit und Güte. Noch aber habe ich nicht hören dürfen, was mir als Fehler vorgeworfen wird.« Djing-tjing erwiderte: »Vorhin sagtest du, du seiest von Osten hergekommen. Kommst du nicht etwa von Tsui-yän her**20**?« Feng-hsüä antwortete: »Ach so, dort östlich von dem Baugai-Kloster, wo der Meister Hsüä-dou**21** seinen Sitz hat?« [Feng-hsüä setzt seine Vernebelungstaktik weiter fort.] Djing-tjing sagte: »Anstatt nun endlich mit der verrückten Suche nach dem verlorenen Schaf**22** [mit diesem Schweifen in die leere Weite] aufzuhören, kommst du abermals daher und leierst mir ein Buch der Lieder vor!« Feng-hsüä erwiderte: »Triffst du [sagt die Regel] auf dem Wege einen Fechter, so biete ihm dein Schwert; einem, der kein Dichter ist, dem darfst du nicht mit Liedern kommen.« [Darin liegt versteckt die Frage, ob Djing-tjing denn nicht auch das Schwert gebrauchen könne.] Djing-tjing versetzte: »Dann behalte deine Lieder gleich für dich, mach's kurz und zeige mir dein Schwert!« Feng-hsüä sagte: »Ein Unhold**23** ist mir damit davongelaufen.« [Er weicht also aus.] Djing-tjing erwiderte: »Nicht allein verstößt du gegen Brauch und Sitte, sondern zeigst auch deine

Unentschlossenheit.« Feng-hsüä versetzte: »Wie kann ich vom Sinn und Herzen eines Buddhas alten Schlags ein klares Bild bekommen, ohne gegen Brauch und Sitte zu verstoßen?« Djing-tjing fragte: »Was verstehst du unter Sinn und Herz eines Buddhas vom alten Schlag?« Feng-hsüä erwiderte: »Dies ist nun das zweite Mal, dass Ihr mir die Gunst erweist, meine Worte gelten zu lassen. Wo bleibt da noch etwas von »Meister« [von der Strenge, die zum echten Meister gehört]? « Djing-tjing sagte: »Der Kuttenbruder da vom Osten kennt Weizenkorn und Bohne noch nicht auseinander (…...)**24**. Man hört nur, dass er, ohne es zu haben, es schon habe. Wie kann man haben, wenn man sich dagegen wehrt!« Feng-hsüä erwiderte: »Gewaltige Meereswogen wallen auf in einer Breite bis zu tausend Klafter; wenn sie sich wieder legen, so trennt sie nichts vom Wasser.« [Damit lenkt Feng-hsüä in gewissem Sinne ein.] Djing-tjing sagte: »Ein einziges Wort kann schon den Strom [der Mannigfaltigkeiten] abschneiden, und alle Auftriebskräfte schlafen ein und schwinden.« Feng-hsüä verneigte sich verehrungsvoll. Djing-tjing strich ihm dreimal mit dem Jakschweif über den Scheitel und sagte: »Das war [ein Gespräch] von Rang. Jetzt setze dich für eine Weile her zu einer Schale Tee!«

[Feng-hsüä kommt zu Nan-yüan.]

Später befand sich**25** Feng-hsüä im Hirschtor-Kloster von Hsiang-dschou [im Norden der Provinz Hupe am Mittellauf des Han-Stroms] und verbrachte dort mit dem Aufwärter Guo**26** die sommerliche Übungszeit. Dieser gab ihm den Wink, Nan-yüan aufzusuchen.

Als Feng-hsüä zum erstenmal im Südhof [Nan-yüan] ankam**27**, trat er zur Tür herein, ohne sich zum Gruße zu verneigen. Nan-yüan sagte: »Beim Eintreten gehört es sich, zu unterscheiden, wer Herr im Hause ist.« Feng-hsüä versetzte: »Dieses Unterschiedes letzten Sinn möge doch der Meister, bitte, selbst entscheiden!« Nan-yüan hob die linke Hand und schlug sich damit auf das Knie. Darauf schrie Feng-hsüä: Ho'! Nan-yüan hob die rechte Hand und schlug sich aufs rechte Knie.

Feng-hsüä schrie wieder: Ho‘! Nan-yüan hob die linke Hand und sagte: »Mit dieser Hand kann ich mich dem Tschârya fügen.« [Er will sagen: die unterschiedslose Gleichheit ist auch wahr, aber nur die Hälfte der ganzen Wahrheit.] Dann hob er die rechte Hand empor und sagte: »Wie aber steht es um diese?« Feng-hsüä sagte: »Blind!« [Kann beides heißen: dafür bin ich blind, das geht mich nichts an; oder aber: Ihr seid blind für mich und mein Verständnis.] Schließlich griff Nan-yüan mit der Hand nach seinem Stock. Feng-hsüä warf ein: »Was habt Ihr im Sinn? Ich werde dem Ehrwürdigen den Stock entreißen und ihn damit schlagen; saget nicht, das komme nicht in Frage!« Nan-yüan schleuderte seinen Stock zu Boden und sagte: »Da habe ich nun heute vor diesem Gelbgesicht aus Tschekiang den Dummen spielen dürfen.« Feng-hsüä bemerkte: »Ehrwürdiger, Ihr kommt mir vor, als hättet Ihr in Eurer Bettelschale nichts nach Hause gebracht und stelltet Euch nun satt, als ob Ihr keinen Hunger hättet« [d. h. mein Stoß hat Euch getroffen, und Ihr tut nun so, als wäre das ein Scherz]. Nan-yüan fragte: »Tschârya, bist du nicht schon früher einmal hier gewesen?« [Nan-yüan fasst nun seinen Gast persönlich an.] Feng-hsüä [von dem familiären Ton befremdet] sagte: »Was ist das für eine Art zu reden?« Nan-yüan antwortete: »Schon gut, schon gut! Ich wollte nur mal fragen.« Feng-hsüä gab zurück: »Dann darf man das auch nicht so einfach wieder fallen lassen.« Nan-yüan erwiderte: »Setze dich nun einmal her zu einer Tasse Tee!« - Seht, welch überlegene Rasse [dieser Feng-hsüä]! Ein Geist frei aus sich selbst heraus, scharf zugespitzt und schroff! Selbst Nan-yüan war nicht sogleich imstande, ihn klar zu unterscheiden.

Tags darauf richtete Nan-yüan an Feng-hsüä die gewohnte Frage, wo er sich den Sommer über aufgehalten habe [nämlich zur sommerlichen Übungszeit, während welcher sich die Mönche, statt zerstreut zu wandern, in bestimmten Klöstern sammeln]. Feng-hsüä antwortete [und zwar diesmal sachlich, ohne Faseleien]: »Den Sommer verbrachte ich im Hirschtor-Kloster zusammen mit dem Aufwärter Guo.« Nan-yüan bemerkte: »Da bist du gleich zu Anfang einem sachkundigen Manne nahegetreten.« Dann fuhr er fort: »Was hat er denn zu dir gesagt?« Feng-hsüä antwortete: »Er hat mich von Anfang bis zum Ende immer nur gelehrt, durchweg den Herrn zu spielen« [d. h. immer die Oberhand zu behalten]. Alsbald schlug ihn Nan-yüan mit dem Stock und jagte ihn zum Zimmer hinaus, indem er sagte: »Was fange ich mit einem Chinesen an, der sich solch einer Niederlage

aussetzt!« Feng-hsüä fügte sich freiwillig und bewahrte es in seiner Brust. Er blieb in Nan-yüan's Bruderschaft und versah das Amt des Obergärtners.

Eines Tags kam Nan-yüan in den Garten und fragte ihn: »Wie setzt man sich im Süden auseinander, wenn ein Meister seinen Stock gebraucht?« [Mit Süden meint Nan-yüan die Gegend, aus welcher Feng-hsüä hergekommen ist, also Tschekiang, wo Meister aus der Schule Hsüä-feng's, wie Djing-tjing und Tsui-yän, wirkten.] Feng-hsüä erwiderte: »Dort

setzt man sich in eigenartiger Rede auseinander.« Dann fragte er: »Wie hält es der Ehrwürdige in solchen Fällen?« Nan-yüan hob seinen Stock mit festem Griffe hoch und sagte: »Unterm Stock kann es je nach dem inneren Triebwerk [des Betroffenen] geschehen, dass sein geduldiges Ja zur unentstandenen Dinglichkeit[28] demjenigen des Meisters in nichts nachsteht.« Bei diesen Worten stieg in Feng-hsüä himmelweit die große Klarheit auf.

[Erörterung des Beispiels]

Zu der Zeit, als die Fünf Dynastien sich der Unordnung entzogen hatten[29], lud der Vogt von Ying-dschou den Meister [Feng-hsüä] ein, die sommerliche Übungszeit bei ihm [in seinem Amtssitz] abzuhalten. Damals stand einzig die Lin-dji-Schule hoch in Blüte. Feng-hsüä mochte Zwiegespräche führen oder [im Zusammenhang] zur Unterweisung reden, immer, das muss man schon sagen, waren seine Worte, seine Sätze fein gespitzt, von neuem Klang, wie auserlesener Blumenschmuck, wie eng und dicht gewirkter bunter Seidenstoff, und Wort für Wort schlug ein und blieb im Herzen haften.

Eines Tages lud der Vogt den Meister ein, in der Amtshalle aufzutreten. Hier unterwies er seine Hörerschaft, indem er sagte: »Das Geistessiegel unseres Patriarchen gleicht in der Art, wie es sich darstellt, der wirkenden Kraft des Eisernen Stiers. Geht es ab, so bleibt das Siegel. Bleibt es, bricht das Siegel auseinander. Es ist gerade, als ob es weder wegginge noch haften bliebe. Was ist nun richtig, zu siegeln oder nicht zu siegeln?«[30] - »Warum soll es [das Geistessiegel des Patriarchen] nicht etwa einem steinernen Menschen [einer Steinfigur] oder einem hölzernen Pferde ähnlich sein? Warum denn ausgerechnet der wirkenden Kraft des Eisernen Stiers? Weil du keinen Ansatzpunkt, ihn zu bewegen, finden wirst. Nimmst du es nur ein wenig ab, so bleibt das Siegel. Lässt du es ein wenig darauf bleiben, so bricht das Siegel auseinander und reißt dich in hundert Stücke. Es ist gerade, als ob es weder wegginge noch haften bliebe. Was ist nun richtig, zu siegeln oder nicht zu siegeln,«[31] - Seht euch einmal diese seine Unterweisung an! Das heißt: am Angelhaken einen Köder haben.

Nun befand sich damals unter den Zuhörern der Älteste Lu Be, selbst

ein angesehener Abt aus Lin-dji's Schule. Der besaß die Kühnheit, vorzutreten und sich mit Feng-hsüä's innerer Kraft zu messen. Die Art und Weise, wie er dessen Rede einfach umdreht und auf seine eigene Frage hinauslaufen lässt, ist immerhin erstaunlich. Er sagt: »Ich besitze die treibende Kraft des Eisernen Stiers; bitte, Meister, drückt mir nicht das Siegel auf!« Aber was hilft es ihm! Feng-hsüä, als geübter Meister, erwidert ihm ganz einfach mit den Worten- »Ich bin gewohnt, durch Walfischfang des Meeres Flut zu klären; doch einem Frosche im Schlamm nachwaten presst mir Seufzer aus.« Da kann man wohl auch sagen. Worte haben ihren Klang. Ein Wort von Yün-mën**32** lautet: »Ich werfe meine Angel aus in die vier Meere, nur einen grimmigen Drachen

aufzufischen.« Das ist abseits von aller Regel ein geheimer Kunstgriff, einem echten, geistverwandten Freund zu suchen. So wirft also er [Feng-hsüä] ins große Nass zwölf Wasserbüffel aus als seinen Köder und angelt damit nichts heraus als einen Frosch! ... **33** Einer der Alten**34** sagt: »Betrachtet man es im Blick auf die Sache selbst, so ist es leicht [zu verstehen]; rät man dagegen mit [vorgefassten] Meinungen und Absichten daran herum, so hat es mit der Sache nichts zu tun.«

»Lu Be blieb stehen und sann nach.« Wenn er es im Augenblick des Sehens nicht auch gleich erfasst, so wird er ihm wohl tausend Jahre lang nicht mehr begegnen. Er kann einem wahrlich leid tun. Darum heißt es: Mag einer über alle tausend Sutren und Traktate predigen können, so wird es ihm doch schwer sein, im entscheidenden Augenblick [wo es ums Eigentliche, Wesentliche, um ihn selbst und um das Höchste geht] auch nur ein Wort herauszubringen. Tatsächlich sucht Lu Be geflissentlich nach einem guten Wort, das er Feng-hsüä entgegenhalten könnte; ihm aber zu gebieten, fühlt er kein Verlangen. So muss er es denn hinnehmen, dass ihm Feng-hsüä in einem Zug die Siegesfahne aus den

Händen windet, die Trommel ihm entreißt, dass er sich einfach alles nehmen lassen muss und sich nicht mehr zu helfen weiß. Wie es im Sprichwort heißt: »Geschlagen liegt die Schar; das Schlachtfeld ist mit Besen nicht zu fegen.« Und wolltest du dich erst auch auf die Regeln für den Speerkampf noch besinnen, so flöge dir doch schon im Augenblicke des Besinnens der Kopf zu Boden.

Auch der Vogt hatte sich längere Zeit Feng-hsüä's geistlicher Leitung anvertraut und verstand die Redensart: »Buddhagesetz und Königsgesetz sind beide von derselben Art.« Feng-hsüä fragte ihn.- »In welchem Sinn versteht ihr das?« Der Vogt erwiderte: »Wo Entscheidung nottut, nicht entscheiden, bringt erst recht die Sache in Verwirrung.«

Feng-hsüä's Geist ist durchweg fest in sich geballt. Er gleicht einem Flaschenkürbis auf dem Wasser: drückst du ihn mit der Hand nach unten, so dreht er sich herum; willst du ihn fassen, weicht er aus. Er versteht es, das Gesetz des Buddha auf die Art und Weise mitzuteilen, zu erklären und zu lehren, die dem inneren Zustand dessen, der gerade vor ihm steht, gemäß ist. Würde er sich nicht bei seinen Reden auf den augenblicklichen Zustand seines Gegenüber einstellen, so wären seine Worte sinnlos [mit anderen Worten: sie sind nur zu verstehen, wenn man sich vergegenwärtigt, mit wem er es im Augenblick zu tun hat]. So steigt er denn nunmehr von seinem Sitz herunter.

[Einschub aus den »Aufzeichnungen über Lin-dji«**35**]

Es ist einfach wie das, was Lin-dji von den viererlei Situationen zwischen Gast und Hausherrn lehrt, eine Sache, die der Lernende genau beachten sollte:

Wenn Gast und Hausherr sich begegnen, so gehen im Gespräch die Worte zwischen beiden hin und her. Bald knüpft man an einen bestimmten Gegenstand an und zeigt seine Gestalt. Bald bietet man das Ganze dar und lässt es wirken. Bald befasst man sich mit dem Verhältnis zwischen dem Triebwerk erster Ordnung und dem vordergründigen Geschehen und wechselt zwischen Wohlgefallen und Zornausbrüchen hin und her. Bald zeigt man sich nur von der einen Seite und reitet [wie der Bodhisattva der vollkommenen Erkenntnis, Manjushrî] auf einem Löwen feierlich daher. Bald setzt man sich [wie

Samantabhadra, der Bodhisattva der Barmherzigkeit] auf den Elefantenkönig.

Nun ist hier [erstens] z. B. ein Schüler von der Wahren, echten Art, dem es einfällt, einfach Ho' zu rufen und dem Meister zunächst einmal einen Topf mit Leim entgegenzuhalten [den niemand anfassen, einen Ruf, auf den man weder ja noch nein sagen kann, der vielmehr nur bezweckt, den Meister zu erproben]. Der Segensfreund jedoch, welcher nicht merkt, dass dieses Ho' nur äußerlicher Art ist [ein Kunstgriff in der Diskussion, nicht Ausbruch unsagbarer Wahrheit], lässt sich auf dieses Äußerliche ein und ergeht sich darin, den Gast auf allerlei Weise zu befühlen. Darauf ruft der Schüler wieder Ho'! Der Meister aber ist noch immer nicht bereit, von ihm abzulassen. Dies ist die Herzverfettungskrankheit,

die keine Heilung zulässt. Von diesem [Verhältnis zwischen Meister und Schüler] sagen wir: der Gast durchschaut den Hausherrn.

Oder aber [zweitens] ist einer ein [echter] Segensfreund, der keine äußerlichen Dinge anfasst und daherbringt. Er lässt sich auf den Fragepunkt des Schülers ein, um ihm diesen alsbald zu entwinden. Den ausgeraubten Schüler lässt er nicht mehr los, bis er beim Tode angelangt ist. Davon sagen wir: der Hausherr durchschaut den Gast.

Oder aber [drittens] ist da ein Schüler, der im Einklang mit der ganzen Region der makellosen Lauterkeit vor einen Segensfreund tritt. Und dieser Freund kann unterscheiden, dass [auch] das [noch] etwas Äußerliches ist, packt jenen an und will ihn in die Grube stoßen. Der Schüler aber sagt: recht so, Ihr seid ein guter Segensfreund. Der Segensfreund schilt ihn und sagt: was soll das heißen? Weißt du nicht, was Gut und böse ist? Und der Schüler neigt sich tief vor ihm zum Dank. Davon sagen wir: Hausherr durchschaut Hausherrn.

Oder [viertens] ist da ein Schüler mit dem hölzernen Kragen um den Hals, in Fesseln, und tritt vor einen Segensfreund. Der tut ihm den Gefallen und legt ihm noch ein neues Schwergewicht von Holzkragen und Fesseln auf. Und der Schüler grinst vor Freude. Der eine kann den andern gar nicht deutlich unterscheiden. Davon sagen wir: Gast durchschaut Gast.

Was die großen Meister und Bergmönche ihren Schülern bieten, dient alles nur dem Zweck, die bösen Geister klar zu unterscheiden, Seltsames auszusondern und das, was daran falsch ist und was richtig, zu erkennen.

[Durch Worte zweier Meister weist Yüan-wu auf den tieferen Grund von Feng-hsüä’s Löwenkraft.]

Seht einmal her! Ein Mönch fragte Tsi-ming**36**: »Wie geht es zu, dass ein einziges Ho‘ den Unterschied zwischen Gast und Hausherrn deutlich machen und mit dem Aufleuchten dieses Unterschieds gleich auch wirken kann? Daraufhin rief Tsi-ming: Ho‘!

Ferner hat der Zen-Meister Hung-djiau von Yün-djü oder Wolkenheim**37** bei der Unterweisung einmal gesagt: » Wenn der Löwe einen Elefanten reißt, so nimmt er seine ganze Kraft zusammen; und

wenn er einen

Hasen reißt, so nimmt er wieder seine ganze Kraft zusammen.« Nun war da ein Mönch, der fragte: »Da möchte ich nur wissen, was für eine Kraft das ist, die der Löwe ganz zusammennimmt?« Yün-djü antwortete: »Es ist die Kraft der Wahrheit ohne Falsch.« Seht her, wie Hsüä-dou im Gesang es auslegt!

Gesang

Er fängt Lu Be, setzt rittlings ihn

dem Stier von Eisen auf.

Drei Tiefen sind ihm Speer und Wehr.

Schwer fällt Erwidrung drauf.

Beim Königsschloss von Tschu der Strom

hinab dem Meere zu

Hat auf sein Machtwort hin dereinst

zurückgewandt den Lauf.

Zwischenbemerkungen zum Gesang

»Er fängt Lu Be, setzt rittlings ihn dem Stier von Eisen auf.« - Unter zehntausend Menschen hätte doch wenigstens jener eine [der Älteste Lu Be] Geschick und Kunst vorweisen können! - Einen geschlagenen Feldherrn erschlägt man nicht ein zweites Mal. [Halten wir uns ehrenhalber bei Lu Be nicht weiter auf!]

»Drei Tiefen sind ihm Speer und Wehr. Schwer fällt Erwidrung drauf.« - Wer am Spielbrett sitzt, verwirrt sich. [Er hat sich in den Kopf gesetzt, er müsse gewinnen, und verliert darüber die unbefangene Objektivität des Zuschauers. Er müsste sich mit einer Kraft ausrüsten, die in der Tiefe wurzelt, in der von Ich und Du, von Sieg und Niederlage überhaupt noch nicht die Rede ist. Diese Tiefe hat nach Lin-dji's Lehre drei Aspekte: 1. die Urtiefe, die allem Reden vorangeht, 2. die Tiefe im Wort selbst, 3. die Tiefe in der Wirkung, die vom Wort aus in das aktuelle Leben eingreift. Mit diesen Tiefen gut gewappnet, ist Feng-hsüä nicht zu überwinden.] - Unglück haben ist so gut wie Glück haben; unterworfen haben ist soviel wie einen Feind bekommen haben. [Über keinen Sieg sich freuen, sich über keine Niederlage grämen: das erst macht wahrhaft überlegen.]

»Beim Königsschloss von Tschu**38** der Strom hinab dem Meere zu**39**.« - Von welchem heimwärts strömenden Gewässer redet er eigentlich? [Als ob nicht die Erscheinungen und Vorgänge der ganzen Welt nur Ströme wären, die alle in das eine Meer der einen unfassbaren Wahrheit münden.] - Himmel und Erde, alles ist voll von unermesslichen Strömen.

– Aber auch die vier Meere selbst müssen zurückströmen [wenn irgendwo durch irgendwen die eine ewige Wahrheit sich gegenwärtig kundgibt. Und das begab sich hier in Feng-hsüä's Auseinandersetzung mit Lu Be.]

»Hat auf sein Machtwort hin dereinst zurückgewandt den Lauf.« - Es ist nicht daran, dass er mit seinem Schelten nur etwa dir [Lu Be, oder auch: dir, dem Hörer] die Zunge abgeschnitten hätte. - Ha, was meint ihr? - Er macht dem Eisernen Stier von Schan-dschou Angst, dass er davonläuft! Dem großen Buddhabild von Djia-dschou**40** jagt er einen Schrecken ein! [Vor der Macht der höchsten Wahrheit muss das mächtige Symbol verblassen.]

Erläuterung des Gesangs

Hsüä-dou weiß davon, dass Feng-hsüä diesen Hausbrauch [nämlich den der Lin-dji-Schule] hatte. Darum sagt er im Gesang: »Er fängt Lu Be, setzt rittlings ihn dem Stier von Eisen auf. Drei Tiefen sind ihm Speer und Wehr. Schwer fällt Erwidrung drauf.«

In der Schule Lin-dji's hat man die »drei Tiefen«**41** und »drei Hauptsachen«. Es gilt als Regel, dass**42** ein Sätzchen [ein Ausspruch, der dem andern zur Erkenntnis helfen soll] in sich mit drei Tiefen ausgestattet sein muss. Und jede Tiefe muss in sich mit »drei Hauptsachen« ausgestattet sein. [Hauptsache bei jeder Übermittlung tiefster Wahrheit ist die innere Verfassung (das »Triebwerk«) des Hörers; denn von ihr hängt für sein Verständnis alles ab. Es gibt 1. solche, die im Wort bereits das Echte, Unaussprechliche vernehmen, 2. solche, die es zwar nur wörtlich

nehmen, aber seinen eigentlichen, »leeren« Sinn doch ahnen, 3. Solche die am Wortlaut haften und für das, was dieser meint, verschlossen bleiben. Dass jede Tiefe mit diesen »drei Hauptsachen« ausgestattet sein soll, kann wohl nur bedeuten, dass der Sprecher sich die drei verschiedenen Arten, auf welche sein Wort aufgenommen werden kann, vergegenwärtigen, bzw. auf sie Rücksicht nehmen soll.]

Ein Mönch fragte Lin-dji: »Was ist ein Ausspruch erster Ordnung?« Lin-dji antwortete: »Wenn das Siegel der drei Hauptsachen sich öffnet, stehen die zinnoberroten Strichlein eng beisammen. Und noch ehe man beginnt zu überlegen, wird bereits der Unterschied von Gast und Hausherrn klar erkennbar. [Lin-dji spricht sich also über den Inhalt eines Satzes erster Ordnung überhaupt nicht aus. Denn ein solcher ist womöglich überhaupt kein »Satz«, sondern nur ein Anruf aus der Tiefe, alle fassbaren Gedanken aus dem Sinne auszuräumen, alle »Ströme abzuschneiden«. Sprechen lässt sich, streng genommen, nur von der unterschiedlichen Aufnahme, die ein solcher Satz beim Hörer findet. Hier kommt alles auf die »drei Hauptsachen« an, auf die Grade der Empfänglichkeit. Kann der Hörer nicht den Siegeldruck als Ganzes, letztlich Leeres fassen, versucht er erst, die enge Siegelschrift neugierig zu entziffern, so zeigt er schon, dass für ihn das Siegel gar nicht gilt.]

[Der Mönch fragte weiter:] Was ist ein Ausspruch zweiter Ordnung? Lin-dji antwortete: wie könnte wohl die »wunderbare Kunst der Unterscheidung« [wie sie der Bodhisattva Manjushrî besitzt] die Frage Wu-dscho's gelten lassen [welche zwischen strengen Buddhajüngern und anderen Menschen einen scharfen Schnitt macht]**43**? Wer für Notbehelfe eintritt**44**, kehrt dem Triebwerk, das den Strom abschneidet, nicht den Rücken. [Manjushrî's Antwort »vorne san und san, hinten san und san« gilt Lin-dji also als das beste Beispiel eines »Satzes zweiter Ordnung«. Ein solcher fasst die ganze Welt der Unterschiede in die unsagbare, höchste Wahrheit ein.]

[Der Mönch fragte weiter:] Was ist ein Ausspruch dritter Ordnung? Lin-dji antwortete: sieh dir einfach an, wie man auf den Brettern Marionetten spielen lässt! Ob er diese [an den Schnüren] einzieht oder ob er sie herausholt, liegt ganz und gar bei dem im Hintergrund**45**. [Ein Satz dritter Ordnung also kann sich mit jedem beliebigen Ding

befassen, wobei es doch auf dieses Ding in keiner Weise ankommt, sondern einzig auf den Sinn des Redenden.]

Feng-hsüä hat also seinen Ausspruch [seine Worte], wie es sich gehört, mit dem Speer und Harnisch der »drei Tiefen« ausgerüstet. Er hat [wie der rechte Kriegsmann] alle seine sieben Sachen bei sich, so dass ihm so leicht keiner etwas entgegensetzen kann. Wie wäre er sonst auch mit Lu Be fertig geworden?

Am Ende ist Hsüä-dou daran gelegen, die gespitzte Stoßkraft der Nachfahren Lin-dji's herauszukehren. Sage keiner, es gehe hier [nur] um Lu Be. Denn mag am Uferrain der Königsburg von Tschu der breite Strom in mächtigem Gewoge weißschäumend bis zum Himmel mit allen seinen Wassern zum Meere, dem er hörig ist, abfließen, so genügt trotzdem ein einziges Ho', um ihn zu zwingen, dass er umkehrt und landauf zurückströmt.

Erklärungen zum Text

Feng-hsüä Yän-dschau

Dieses achtunddreißigste Kapitel des Bi-yän-lu ist unter allen hundert das bei weitem längste. Und vom Anfang bis zum Ende lenkt es unsern Blick beharrlich auf die seltene Gestalt des Meisters, der hier auftritt. Dieser muss, das sieht man deutlich, bei den Zeitgenossen und der Nachwelt einen starken Eindruck hinterlassen haben; sonst hätte weder Hsüä-dou in so hohem Ton von ihm gedichtet, noch auch Yüan-wu sich so eingehend mit ihm befasst.

Auch in früheren Kapiteln ist uns Feng-hsüä wiederholt begegnet, allerdings nur nebenbei, aber jedesmal gewichtig. Im Anschluss an das sechzehnte Beispiel, das von Djing-tjing und von dem »Getriebe Feile-picke« handelt, erzählt Yüan-wu von einem Mönche, welcher Nan-yüan um Belehrung über diesen Vorgang bittet. Nan-yüan sagte ihm: unter echten Könnern feilt und pickt man nicht; sobald man damit anfängt, geht die Sache schief. Der Mönch, unzart und nur auf eine Technik, welche sicher funktioniert, versessen, will das nicht begreifen, und Nan-yüan jagt ihn fort. In Yün-mën's Bruderschaft gehen ihm die Augen dafür auf, wie Nan-yüan es meinte. Er kehrt zurück nach Ju-dschou, um Nan-yüan noch einmal zu sprechen. Der aber ist nicht mehr am Leben; an seiner Stelle wirkt dort Feng-hsüä, hört sein Bekenntnis an und entlässt ihn kurzweg mit dem bündigen Bescheid: Du hast es begriffen. (Vgl. Band 1, S. 233f.)

Dann das Beispiel 24 mit der rätselhaften Szene zwischen We-schan und der Nonne Liu! Um für das Verständnis gleich von vornherein den Blick des Lesers in die angemessene Richtung zu lenken, weiß Yüan-wu nichts Besseres zu tun, als seinen Hinweis mit den Versen zu beginnen, welche Feng-hsüä schon hundertfünfzig Jahre vor ihm und wohl hundert vor Hsüä-dou auf We-schan gedichtet hat (vgl. Band 1, S. 324):

Hoch, hoch steht er auf des Gipfels Spitze:

Teufel, Heiden sehen nicht den Ort.

Tief, tief steigt er in des Meeres Gründe:

Buddhaaugen suchen ihn vergebens dort.

Nachher in der »Erläuterung des Gesangs« bringt Yüan-wu diese Verse noch einmal und lobt sie (S. 327). Und am Schluss führt er noch dreimal Feng-hsüä an, wie dieser einem Mönch den Sinn von We-schan's derbem Gruß, von dem Wallfahrtsvorschlag jener Nonne und von We-schan's verblüffendem Zubodensinken mit feinen Gleichnisworten deutet (Band 1, S. 328).

Endlich taucht in der Erläuterung Yüan-wu's zum Gesang auf Beispiel 33 schon der Vers auf, mit dem Feng-hsüä sich des forschen Einspruchs von Lu Be erwehrt: »Ich bin gewohnt, durch Walfischfang das große Nass

zu klären; doch einem Frosch im Schlamm nachwaten presst mir Seufzer aus.« Man lese dort auf S. 420 und 424 nach, wie das gemeint ist und beachte, wie alles durch den leeren Kreis bestimmt ist, den Dsi-fu dem stark in Unterscheidungen befangenen Staatssekretär Tschen-Tsau entgegenhält.

Es hat somit schon bisher an Andeutungen dafür nicht gefehlt, dass wir es bei Feng-hsüä mit einem Meister von besonderer Geisteskraft zu tun haben. jetzt stellt Yüan-wu das ins volle Licht. Seine Erläuterung zum Beispiel beginnt geheimnisvoll mit Weissagungen, die von Feng-hsüä ganz Besonderes erwarten lassen. Erst tritt Huang-bo auf, um seinem Schüler Lin-dji eine große Zukunft zu verheißen, darnach Yang-schan, um das Kommen eines diesem Lin-dji ebenbürtigen Nachfolgers dunkel anzudeuten. Feng-hsüä ist in der Lin-dji-Schule, wie es scheint, zu einer mythischen Figur geworden, um welche sich Legenden spannen.

Merkwürdig ist auch, dass Feng-hsüä sich fünf Jahre lang bei dem berühmten Hsüä-feng aufgehalten haben soll, der nur bis 908 gelebt hat, während er, 896 geboren, bei dessen Tod erst zwölf Jahre alt gewesen wäre. Die sonst umlaufenden Berichte über Feng-hsüä wissen davon nichts. Sie erzählen nur, dass er, in Yü-hang bei Hang-dschou, der Hauptstadt Tschekiangs, geboren, von klein auf Fleisch und scharfe Gewürze gemieden, sich durch Verstand und edlen Ehrgeiz ausgezeichnet habe und in der Absicht, die Beamtenlaufbahn zu ergreifen, zum Staatsexamen nach der fernen Residenz Tschang-an gewandert, dort aber in der Prüfung durchgefallen sei. Dies erst habe sein Streben in andere Richtung gelenkt. Er trat in Hang-dschou in das erste Buddhakloster der Provinz ein, unterzog sich strengster Übung in der Ordensregel, legte bald das Mönchsgelübde ab, erhielt dabei den Namen Yän-dschau und studierte eifrig alle Sutren und Traktate, auf welche die gelehrten Meister auf dem Tiän-tai-schan (japanisch Tendai-san) in Tschekiang ihre allumfassende und tiefe Lehre aufgebaut hatten, also insbesondere das Sutra von der Lotosblüte des guten Gesetzes (Saddharma-pundarika-sûtra) und die Anweisungen zur Versenkung. Doch irgendwie von der scholastischen Dogmatik unbefriedigt, habe er seit etwa 920, also vierundzwanzigjährig, begonnen, Zen-Meister aus der Schule Bodhidharmas und des Sechsten Patriarchen aufzusuchen. Erst führte ihn sein Weg zu solchen in der eigenen Provinz, in Tschekiang, unter

ihnen also auch zu Djing-tjing; dann wandte er sich in das Inland und fand zuletzt in Nan-yüan seinen Meister. Wenn sein Besuch bei Hsüä-feng doch nicht spätere Erfindung ist, die Yüan-wu einfach übernommen hätte, kann man nur annehmen, dass seine Eltern in der Überzeugung, er sei für eine geistliche Laufbahn bestimmt, schon den sechs- bis siebenjährigen Knaben nach Fukien auf den Hsüä-feng-schan gebracht hätten. Ist dies auch nicht völlig ausgeschlossen, so doch immerhin merkwürdig, zumal wenn man bedenkt, dass sich der Knabe dort bereits mit ganz speziellen Sonderlehren des Meisters Lin-dji aus Nordchina beschäftigt haben soll.

Im weiteren Verlauf zeigt denn auch Yüan-wu uns den Wandermönch Yän-dschau zunächst auf der Fahrt durch seine eigene Heimat Tschekiang. In der Gegend jenes Tiän-tai-schan, des Sitzes der erwähnten Tiän-tai-Schule, trifft dieser in dem Jui-yän-Kloster einen Meister, dem man strenges Regiment nachsagt, der jedoch zuallererst den Herrn und Meister in sich selber fürchtet, ihn anruft und von ihm sich in die Wahrheit und die Klarheit, die von fremder Meinung unbeirrt bleibt, leiten lässt. Solch ein Selbstgespräch hat er noch nie gehört; das bleibt ihm.

Über weitere Stationen kommt er dann zu Djing-tjing, jenem Meister des sechzehnten Beispiels, der sein Amt mit dem der Gluckhenne verglich, die im Augenblick, in dem das ausgereifte Küchlein an der Schale seines Eigehäuses feilt, um es zu öffnen, von außen pickt und so das Ausschlüpfen erleichtert. Doch musste Djing-tjing die Erfahrung machen, dass, sobald man einen solch verschwiegenen Vorgang umständlich beschreibt, menschlicher Unverstand sich daraus ein Rezept macht, das der Unberufene meint anwenden zu können, und damit nur Schaden anrichtet. Was im geheimen vorgeht, wird durch Reden nur gestört.

Djing-tjing hat ohne Frage auch den jugendlichen Yän-dschau in gütiger Bereitschaft, ihm den Dienst der Glucke zu erweisen, aufgenommen. Auf die Geistesart jedoch, die ihm in diesem Mönch entgegentrat, war er offensichtlich nicht gefasst. Das war kein Erdgebundener, wie die andern; das war ein Vogel Greif, der über Land und Wasser kühn hinwegflog. Trotz aller seiner Studien in den Sutren und der Tiän-tai-Lehre hatte er noch etwas von der Art der sagenhaften Genien (Hsiän) an sich, die auf Gipfelhöhen die reine Luft des Himmels einatmen und es so weit bringen, von Berg zu Berg zu fliegen. Djing-tjing hatte Mühe, sich mit ihm zu messen; es war ein Kampf von höchster Spannung. Schließlich kam es doch zutage, dass hinter all den hohen Tönen keine echte Kraft verborgen lag. Yän-dschau lenkte ein, und Djing-tjing, von der Zähigkeit des Kampfs bewegt, ließ ihm versöhnlich seinen Jakschweif über den Scheitel streichen mit den Worten: das war von Rang. Er hatte keinen vollen Sieg errungen.

Im Gegenteil, was Yüan-wu weiterhin berichtet, lässt erkennen, dass Yän-dschau, weit entfernt, bescheidener zu werden, sich den Meistern

gegenüber nun erst recht versteift. Er reist von Tschekiang landeinwärts nach Hupe in Mittelchina, nördlich des Yangtse-Stroms. In einem Kloster trifft er einen alten Mann, der vor gut sechzig Jahren bei dem gestrengen Dö-schan Dienst getan hat und daher noch jetzt Aufwärter Guo genannt wird. So einer weiß genau, was in den Klöstern los und wo etwas zu holen ist. Er rät dem Gast aus Tschekiang, weiter nach Honan zu reisen und in Ju-dschou am Fluss Ju**46** den Enkelschüler des berühmten Lin-dji, Bau-ying Hui-yung, aufzusuchen, der im Nan-yüan oder »Südhof« des dortigen Klosters lehre und deshalb selbst den Namen Nan-yüan trage. Yän-dschau, voll Eifers, sich mit einem Mann von Ruhm zu

messen, geht dorthin, und das Treffen, wie es Yüan-wu nun beschreibt, wird noch viel dramatischer als das mit Djing-tjing. Solch entschlossene Geste unbedingter Überlegenheit, wie dieser junge Mann sie aufspielt, hat auch Nan-yüan offenbar noch nicht erlebt. Dennoch bleibt er klar der Überlegene, auch wo er einmal eine Schlappe hinnimmt. Er kann stark sein und kann schwach sein, einmal hart und einmal weich. Ihm geht es nicht um Sieg und Niederlage; er hat etwas Höheres in sich. Und im stillen hat er an dem tapferen Streiter seine Freude; aus dem, das fühlt er, kann noch etwas werden. Yän-dschau folgt seiner Einladung zu einer Tasse Tee; er ist im Grunde schon besiegt.

Am Tag darauf kommt es zu der totalen Niederlage. Yän-dschau spricht in aller Einfalt aus, was ihn der Aufwärter Guo gelehrt hat: Herr der Lage bleiben, stets die Oberhand behalten, das sei es, was den Meister ausmacht. So hat der Alte es in früher Jugend bei Dö-schan gesehen und nachher bei jedem guten Meister bestätigt gefunden. Ein ganz einfaches Rezept; man muss es nur gut üben und unerbittlich konsequent durchführen! Jetzt hat Nan-yüan leichtes Spiel. Yän-dschau sieht selbst die ungeheure Blöße, die er sich gegeben hat, demütigt sich und tritt in Nan-yüan's Kreis als Schüler ein. Er lernt den strengen Geist der Lin-dji-Schule kennen. Nan-yüan überträgt ihm bald das Amt des Obergärtners; da hat er es, anstatt mit Wolken, mit Erde, Dünger, Kraut und jüngeren Gehilfen zu tun. Nan-yüan hält, auch wenn er wenig mit ihm redet, doch auf ihn ein waches Auge und weiß genau den Tag, an dem es Zeit ist, ihn entscheidend anzusprechen. Mit einer Frage weiß er ihm die Gegenfrage zu entlocken, die genau diejenige Antwort fordert, welche er schon längst für ihn bereit hat.

Ging es doch für diesen hochgemuten Geist von Anfang an um das Geheimnis echter Überlegenheit. Dass zu wahrer Überlegenheit nur der gelangen kann, der die Dinge dieser Welt in ihrer Nichtigkeit durchschaut hat, davon war Yän-dschau schon lange überzeugt. Daraus leitete er für sich das Recht ab, sich schlechthin über alles frei hinwegzusetzen. Damit nährte er sein Selbstgefühl, in dem er sich erhaben über alle anderen dünkte, und sei es auch der größte Meister. Er hatte eine große Wahrheit falsch, d. h. nur halb, verstanden und war deshalb von ihr, anstatt gesund, für eine Weile krank geworden.

Gewiß ist für das Buddhatum des »Großen Fahrzeugs« (Mahâyâna**47**)

dies der Anfang heilsamer Erkenntnis, einzusehen, dass alle Dinge letztlich leer, unfassbar sind, die Unterscheidungen von Form und Farbe, von Gefühlen und Begriffen wesenloser Schein. Das ist genauso eine echte Glaubensüberzeugung, verwurzelt in den Tiefen menschlichen Gemüts,

wie etwa das, was Paulus mit den Worten ausspricht: » Was sichtbar ist, das ist zeitlich; was aber unsichtbar ist, das ist ewig« (II. Korinther 4, 18). Die großen Lehrer des Mahâyâna, wie Nâgârjuna und Âryadeva, haben diese Intuition nur weiter durchgedacht und mit subtilem Scharfsinn bis zur letzten Konsequenz verfolgt. Weil alles Dingliche, so folgern sie, des festen, substantiellen Kerns, also des wesenhaften Seins entbehrt, so kann man davon auch nicht sagen, es sei irgendwann entstanden und vergehe irgendwann einmal. Die Dinglichkeit48 ist »ohne Entstehung«**49**, »ohne Vernichtung«**50**, ein reines Phantom. Man kann von ihr nicht sagen, dass sie ist, und kann auch nicht behaupten, sie sei nicht. Man kann sie nur erfahren, wie sie ist, nämlich voll von Gegensätzen in den Formen und den Farben, von Widersprüchen im Gefühl von Lust und Leid, Schönheit und Schrecken, Hass und Liebe, im ständigen Kampf von Gut und Böse. Aber daraus nun den Schluss zu ziehen, den der Himmelsstürmer Yän-dschau, der spätere Feng-hsüä, zog: also müsse man, um frei zu werden, der Dinglichkeit entfliehen an irgendeinen fernen Ort, ist ein schweres Missverständnis. Wer entfliehen will, sieht nicht einmal, dass dies unmöglich ist; gehört er selber doch der Dinglichkeit mit Leib und Leben an. Aber mehr noch: er bemerkt nicht das höchst eigenartige Verhältnis dieser »wesenlosen«, »leeren«, »unentstandenen« Dinglichkeit zu jener offenen, leeren Weite, jenem unfassbaren Höchsten, das er sucht. Die Dinglichkeit ist eben deshalb wesenlos und leer, weil sie in das unfassbare Leere eingefasst ist. In ihr allein, in unserem Alltag, nicht abgetrennt davon, begegnen wir der Wahrheit, wie sie ist, und werden frei, indem wir sie für unser Leben, Denken, Handeln anerkennen und annehmen.

Den Lehrern des Mahâyâna gilt dies als die höchste Stufe der Geduld, wie sie dem Buddha eigen ist. Sie nennen sie »Geduld zur unentstandenen Dinglichkeit«**51**. Es ist nicht nur Geduld mit diesem oder jenem Leiden, mit diesem oder jenem Quälgeist. Es ist die grundsätzliche Geduld auf Grund umwälzender Erkenntnis, ist darum erstens einmal Anerkennung. Sie erkennt es an und lässt es gelten, dass diese ganze Welt der Dinge mit ihrer Lust und ihrem unsagbaren Leid im Grunde leer ist, wesenlos. Und eben deshalb nimmt sie diesen ganzen, fest in sich geschlossenen Kausalkomplex ohne Fluchtversuch bereit und willig an, um an und in ihm sich in der Wahrheit zu bewähren. In China übersetzte man den Ausdruck für »Geduld« mit einem Schriftzeichen, welches auf das grundlegende

Moment der Anerkennung Nachdruck legt. Wir geben deshalb den chinesischen Ausdruck etwas anders wieder als einfach mit »Geduld« und sagen dafür: »das geduldige Ja zur unentstandenen Dinglichkeit.«[52]

Wir verstehen nun wohl einigermaßen die Gedanken, welche Nan-yüan an jenem Morgen in den Klostergarten trieben. Es ist seit jener Stunde, als er Yän-dschau mit dem Stock aus seinem Zimmer jagte, noch eine Klärung fällig. Jetzt ist der Obergärtner dazu reif. Wieder hebt Nan-yüan den Stock. Denn der ist kein gemeiner Prügel. Er ist in der Hand des Meisters ein Symbol der höchsten Wahrheit, die sowohl das Hangen an

der Dinglichkeit als auch den Stolz hochmütiger Weltverachtung mit gleicher Unerbittlichkeit zerschlägt. Dieser höchsten Wahrheit gegenüber gilt nichts als das »geduldige Ja zur unentstandenen Dinglichkeit« mit aller ihrer Not und ihrem unsagbaren Leid. Das ist es, was dem Schwärmer Yän-dschau bis dahin gefehlt hat. Und jetzt geht das ihm auf, die Widerstände fallen in ihr Nichts zusammen. Alles in ihm, um ihn ist nun offene Weite. Durch Nan-yüan's Beistand und Bestätigung trägt auch er das Geistessiegel Bodhidharmas.

Nach fünf Jahren Dienst im Südhof von Ju-dschou zieht er sich zwischen den Bergen vor der Stadt in das verlassene Kloster »zum Windloch«, Feng-hsüä, zurück, um sich weitere sechs bis sieben Jahre in der Stille innerlich zu festigen. Aber bald beginnt die Kraft, die er gesammelt hat, sich auszuwirken. Es sammeln sich von nah und fern die Suchenden um ihn, Mönche sowohl wie Laien. Er muss den zum Teil zerfallenen Bau erneuern und erweitern. Der Name Feng-hsüä beginnt im Reich zu klingen und bleibt ihm auf Lebenszeit. Was er spricht, das prägt sich dem Gedächtnis ein. Der »Bericht von der Weitergabe der Leuchte aus der Ära Djing-dö« (japanisch Kei-toku Dentô-roku) führt von ihm nicht weniger als fünfundsiebzig Aussprüche an, und Yüan-wu rühmt in der Erläuterung mit Nachdruck ihren »neuen Klang«, die auserlesene Sprache und die sichere Wirkung seiner Rede. Auch der Vogt von Ju-dschou, Li Schi-djün, ehrte Feng-hsüä als Meister und zog ihn im Jahr 937, wahrscheinlich nach Nan-yüan's Tod, an dessen Stelle wieder in den Südhof seiner Stadt Ju-dschou. In den zwölf Jahren, während deren Feng-hsüä dort an Nan-yüan's Stelle saß, erreichte seine Wirksamkeit wohl ihren Höhepunkt.

Inzwischen hatte sich die Lage Chinas in den nördlichen Provinzen immer mehr verschlechtert. Die Generäle aus dem Tang-Reich, die sich auf dem Kaiserstuhl ablösten, konnten sich dem Druck des nördlichen Tungusenreichs Kitan nur noch durch Tributzahlungen erwehren. 946 hatte sich in Tschang-an ein neuer General zum Kaiser aufgeschwungen und die vierte »Dynastie« (mit Namen Han) begründet, während schon sein Feldmarschall nur darauf lauerte, ihn zu stürzen, was ihm nach vier Jahren auch gelang. In dieser Lage hielt der Vogt von Ju-dschou, Li Schi-djün, es für geraten, zeitig auszuweichen, gab 949 seine Stellung auf, zog südwärts nach Hupe, das mit dem südlichen Hunan zusammen

Machtbereich des einstigen Generals Ma Yin geworden war (vergl. Band 1, S. 367) und jetzt von dessen jüngerem Bruder Ma Dsi-fu regiert wurde. Dieser nahm den Vogt von Ju-dschou gerne auf und übertrug ihm die bedeutende Vogtei von Ying-dschou am Yangtsekiang, die später Wu-tschang hieß und jetzt mit den am Nordufer gelegenen Städten Han-yang und Han-kou zusammen die zentrale Großstadt Wu-han bildet. Li Schi-djün bewog auch Feng-hsüä, dorthin umzuziehen, und räumte ihm sogar den Sommer über einen Teil seiner Vogtei zur Wohnung ein.

Dort also, in Chinas Mittelpunkt, begab sich, was im Beispiel uns erzählt wird. Im Gesange Hsüä-dou's klingt noch etwas an von den Erinnerungen, welche das chinesische Gefühl bei Nennung dieses Orts bewegen. Die heutigen Provinzen Hunan und Hupe bildeten im Altertum den mächtigen Lehensstaat Tschu, der sich mit dem allmählichen Zerfall des altfeudalen Reiches Dschou selbständig machte und in der vielbesungenen »Zeit der streitenden Staaten« (481 bis 256 v. Chr. Geb.) durch heldenhafte Gegenwehr nach allen Seiten hohen Ruhm erwarb. Und ebenda, wo jetzt der Vogt von Hupe seinen Amtssitz hatte, stand einst die Königsburg von Tschu. Von hier sah man hinunter auf den mächtigen Strom, und gegenüber mündete in ihn sein stärkster Nebenfluss, der Han: es war ein Ort, an dem geschichtliche Erinnerung und stromdurchpulstes Landschaftsbild gepaart ein seltenes Gefühl der Größe weckten.

Übrigens war Feng-hsüä’s Aufenthalt am Ort der einstigen Königsburg von kurzer Dauer. Ein kaiserlicher Hofmeister in Ju-dschou, der Feng-hsüä's Fortgehen bedauerte, vermachte ihm sein dortiges Anwesen zur Einrichtung eines ihm eigenen Klosters. So kehrte Feng-hsüä schon im Herbst 949 nach Ju-dschou zurück, um dort noch über zwei Jahrzehnte lang zu wirken.

Zum Verständnis des Beispiels

Feng-hsüä’s Auftritt am Ort der Königsburg des alten Landes Tschu

war für ihn selber etwas Neues. Er spricht nicht mehr vor den Mönchen seines eigenen Klosters. Er ist hier Gast, und vor ihm sitzt der Vogt mit seinem Stab; auch was sich sonst an interessierten Hörern eingefunden haben mag, sind Unbekannte. Was wird er wohl sagen? bemerkt Yüan-wu. Auf welchem Umweg wird er einer fremden Hörerschaft den großen Gegenstand, von dem er doch allein erfüllt ist, nahebringen?

Nun, an solchen Fragen hält ein Feng-hsüä sich nicht lange auf. Er fasst den Stier gleich an den Hörnern und beginnt: »Das Geistessiegel unseres Patriarchen.« Darum und um nichts anderes geht es ihm. Dieses Siegel hat ihm Nan-yüan aufgedrückt; dieses Siegel andern aufzudrücken, dazu ist er da. Er ist ein Menschenfischer, wo immer er steht. Auch hier in der Vogtei von Ying-dschou wirft er seine Netze aus.

Und schon im ersten Satz hat er ein Gleichnis bei der Hand, ein Bild, das

seinen Hörern offenbar vertraut ist und das genau den Kern der Sache trifft: den Eisernen Stier von Schan-dschou. Dieses Fabeltier im Huang-ho oberhalb der Stadt, da, wo der Strom sich zwischen steilen Wänden durchzwängt, hat sich vom einen Rand der Schlucht bis nahe an den anderen schräg im Wasser aufgepflanzt, den Kopf am südlichen, den Schwanz am nördlichen Ufer weiter abwärts, und hält dem ungeheuren Druck der Strömung unbeweglich stand, so dass die Stadt vor der Vernichtung durch die Flut bewahrt bleibt. In der Blütezeit des Hauses Tang hat der Dichter Djia Dschi (718-773) diesen Eisernen Stier von Schan in einem Lied als Sinnbild unbeugsamer Festigkeit gerühmt und so in China allgemein bekanntgemacht. Noch ein Staatsmann in der Zeit der Mandschu-Dynastie führte seines standhaften Charakters wegen im Volksmund den Beinamen Tiä-niu, d. h. »Der Eiserne Stier«.

In weit tieferem Sinne aber bot sich dieses Bild den Zenbeflissenen als ein erwünschtes Gleichnis an. Denn was ist die eigentliche Leistung dieses Fabeltiers, Nicht nur steht es unerschütterlich an seiner Stelle; es bewirkt auch, dass der Strom an diesem Ort nicht weiterkommt; die wilden Wasser gleiten machtlos an ihm ab. Dies ist genau das, was der Buddha in Versenkung leistet: die Ströme der Gedanken und Gefühle gleiten an ihm ab; sie haben keine Macht mehr über ihn. Diese Siegesmacht des Geistes hat in China keiner so eindrücklich dargestellt wie Bodhidharma. Und eben dieses, die Befreiung von dem »Strom« der Mannigfaltigkeiten, ist der Sinn und Inhalt des geheimen »Siegels«, welches nach der Redeweise der Zen-Schulen vom Buddha weiter bis auf Bodhidharma, und von ihm auf seine Nachfolger gekommen ist. Darum redet Yüan-wu schon im Hinweis zu dem ersten Beispiel unserer Sammlung, das von Bodhidharma handelt, von der großen Freiheit dessen, der »den Strom der Mannigfaltigkeiten in sich abgeschnitten hat« (Band 1, S. 29).

Dieses für das Geistessiegel Bodhidharmas so anschauliche Gleichnisbild ist denn auch in den Zen-Schulen schon lange vor Feng-hsüä aufgegriffen worden. Im Anschluss an das 42. Beispiel erfahren wir, dass schon der Meister Yau-schan Wen-yän (750-834) es kannte. Er gesteht dem Patriarchen Ma, der Meister Schi-tou habe ihm die heilsame Erkenntnis zwar schon angedeutet, er aber sei sich dabei vorgekommen wie ein winziger »Moskito, welcher an dem Eisernen Stier hinaufkriecht« (vgl. Kap. 42, Erkl. z. Text, S. 137).

Feng-hsüä hat der Hörerschaft in der Vogtei das Gleichnis von dem Eisernen Stier gewiß ausführlicher gedeutet, als es in dem von Hsüä-dou redigierten Text berichtet wird. Für Hsüä-dou ist, wie dies auch sein Gesang bezeugt, die Rede Feng-hsüä’s nur ein Vorspiel; Hauptsache ist ihm das Verfahren dieses Meisters mit Lu Be. Daher die Kürze des Berichts, welche das Verständnis freilich sehr erschwert.

Der Eiserne Stier wird also in Berichte Hsüä-dou's nur ganz kurz berührt. Er ist das Gleichnis für die absolute Unverletzbarkeit des Geistessiegels; alle Ströme unterscheidender Gedanken und Gefühle gleiten an

ihm ab. In den Sätzen aber, die nun folgen, tritt im Gegenteil der Unterschied von Zeit und Umständen in den Gesichtskreis und führt zu der heiklen Frage, ob die Weitergabe dieses Siegels, die doch in der Zeit geschieht und an Unterschiede der Persönlichkeit und anderes gebunden ist, sich überhaupt vertreten lässt.

Feng-hsüä's Redeweise ist in hohem Grad verfänglich; sie klingt wie von einem Taschenspieler. Siegel weg: Siegel bleibt! Siegel bleibt: Siegel zerbricht! Was geht bei dieser Siegelei nur vor?

Nehmen wir die Sache ganz konkret, im Sinn der Zen-Legende, wonach der Buddha einmal schweigend vor der Menge saß und sinnend eine Blume, die er in der Hand hielt, zwischen seinen Fingern drehte. Alles, was er je gedacht und je gelehrt, ging ihm durch die Seele. Und das war kein System von Dogmen, keine Menge von Gedanken. Es war ein einziges Unendliches und Unergründliches, mit keinem Worte auszusprechen und doch einzig klar und wahr. Die Menge sah auf ihn andächtig und gespannt, ob er wohl etwas dazu sagen würde. Nur einer seiner nächsten Jünger, Mahâ-Kâshyapa, zeigte keine Spannung mehr. Statt dessen glitt ein leises Lächeln über seine Züge. »Da sprach der Buddha: Ich habe das vollkommene, das allumfassende Erschauen der richtigen Wahrheit, den wunderbaren Geist des Nirvâna und die wunderbare Lehre der wahren Gestalt der gestaltlosen Gestalt. Dir vertraue ich dies alles an; bewahre es wohl! (Und er übergab ihm sein heiliges Gewand als Siegel des Buddhageistes.)«**53**

Das ist die »Überlieferung von Geist zu Geist« in der Legende, bildlich ausgedrückt das Geistessiegel (wobei wir von der Übergabe des Gewands absehen können, da diese für den Sinn der Sache nicht entscheidend ist). Von Kâshyapa kam es nach etwa tausend Jahren bis auf Bodhidharma, der es als »Erster Patriarch« nach China brachte, von diesem weiter auf Hui-nëng, den Sechsten, und über Huang-bo, Lin-dji, Nan-yüan schließlich auch auf Feng-hsüä**54** und dies in jener Stunde, als ihm Nan-yüan sagte: »Unterm Stock kann es je nach dem inneren Triebwerk des Betroffenen geschehen, dass sein geduldiges Ja zur unentstandenen Dinglichkeit demjenigen des Meisters in nichts nachsteht.«

Im sogenannten Geistessiegel sind somit zwei ganz verschiedene

Elemente eng verknüpft: ein Heilsgut, welches, alles Denken übersteigend, in Worte nicht zu fassen ist, und ein Vorgang zwischen zwei Personen irgendwann und irgendwo, bei welchem auf geheimnisvolle, innerliche Weise eben dieses aller Zeit enthobene Geheimnis von dem Geber auf den Empfänger übergeht, und zwar so, dass jener erstere den Vorgang mit verfolgt und ihn als echt, als gültig anerkennt, bestätigt. Jenes völlig

Unfassbare, Überzeitliche also wird zum Ereignis in der Zeit, an einem Ort. Und da es in der Natur des Siegels liegt, dass der Empfänger es auch wieder weitergeben muss, so wiederholt sich dieser Vorgang ständig; es entsteht ein langes Stück geschichtlichen Zusammenhangs, die Kette von Nachfolgern, wie die Traditionstafel sie aufführt.

Wird damit aber nicht das Siegel selbst, das überzeitliche und transzendente, der Zeitlichkeit und ihren Wechselfällen ausgeliefert? Wohl hat Nan-yüan einst dem Feng-hsüä das Geistessiegel auf gedrückt. Aber er ist nachher nicht mehr da, das Siegel blieb auf Feng-hsüä. Dieser aber ist ein anderer als Nan-yüan, und wenn er nun sein Siegel andern aufzudrücken sich bemüht, muss er von Fall zu Fall sich nach der Eigenart der weiteren Empfänger richten. Sein Siegel, das doch ewig eines und dasselbe ist, bricht, wie es scheint, in Stücke. Wie stimmt das mit der Unerschütterlichkeit des »Eisernen Stiers«? Wo bleibt die diamantene Festigkeit des Geistessiegels?

Feng-hsüä mit seiner ausgeprägten Individualität und Geistesschärfe hat das Wunder dieses Widerspruchs ohne Frage stark empfunden. Und das ganz gewiß als höchstes Glück. Zu den Wechselfällen der Vergänglichkeit und Wesenlosigkeit mit ihren Freuden und mit ihrem namenlosen Leid aus der Gewißheit »es ist alles, wie es ist« als freier Geist einfach ja sagen können: das war der schweigende Triumph des Geistes, der vom Buddha und dem Patriarchen bis auf ihn gekommen war. Der »Eiserne Stier« war ihm kein totes Felsgestein, er war von Lebenskraft durchpulst und nahm es auf mit jeder Stromeswelle, die ihn traf.

Hier die unveränderliche, ewig gleiche Festigkeit des Geistessiegels, und genau am selben Ort (nicht, wie man sonst sagt: »dort«) desselben Siegels höchst lebendige Beweglichkeit: diesen Knoten seiner Hörerschaft zur Lösung hinzuwerfen, das war so recht nach Feng-hsüä's Sinn und innerstem Bedürfnis. Darin lag alles, was er bieten konnte, und alles, was den Hörern not tat. Absichtlich hart stößt er sie auf die Widersprüchlichkeit, die diesem Siegel anhaftet und fragt, ob unter diesen Umständen es überhaupt in Ordnung ist, das Siegel zu erteilen, ob es nicht besser wäre, darauf zu verzichten.

Er hält begierig Ausschau, ob sich wer zu einer Antwort meldet.

Vielleicht ist unter den Anwesenden ein Ängstlicher, der schon bei manchen Meistern war, aber von den Antworten, welche sie ihm gaben, mehr verwirrt als klar geworden ist. Oder tritt vielleicht ein Feuergeist vor ihn, wie er selbst vor Jahren einer war , Er kann dem einen, wie Yüan-wu im Hinweis sagt, auf dem Wege der »Allmählichkeit«, durch Anpassung an seine Fragen helfen, und hat das Zeug, im andern durch ein Wörtchen oder eine bloße Geste die schlummernde Erkenntnis plötzlich wachzurufen.

Statt dessen tritt vor ihn der Älteste Lu Be, also offenbar ein Mann von Jahren und in seinem Kreis geachtet, aber sichtlich irgendwie verdreht. Ihn hat das Gleichnis von dem Eisernen Stier so angesprochen, dass er

glaubt, darin sich selbst zu erkennen. »Der hier vor Euch steht besitzt die wirkende Kraft des Eisernen Stiers«, will sagen: er besitzt das Geistessiegel Bodhidharmas und bedarf von Feng-hsüä weiter nichts. Man fragt sich: wenn er das schon hat, warum bleibt er dann nicht einfach still? Muss er es denn ausposaunen und sich gegen Feng-hsüä wehren? Merkt er gar nicht, dass er sich mit seinem plumpen Einwurf selbst verrät? Im Grunde freilich ist es eben seine Unklarheit mit ihrer Not, die ihn treibt, sich zu eröffnen.

Feng-hsüä sieht das auf den ersten Blick und weiß zu helfen. Der Einbildung gehört zunächst ein kräftiger Schlag aufs Dach. Was mir da entgegentritt, das gibt sich mächtig wie ein Walfisch; und ein solcher wäre mir ganz recht; denn Walfischfang ist mir das liebste Handwerk. Leider aber ist es nur ein Frosch; dem soll ich nun im Schlamm nachwaten! Er will den andern nicht beleidigen, er setzt ihm nur den Kopf zurecht. Und in der Tat, der Älteste Lu Be, der sich der Kraft des Eisernen Stiers rühmte, steht vor ihm stumm. Er fühlt es: das ist kein gemeiner Spott; das kommt aus echter Überlegenheit, nämlich, wie Hsüä-dou im Gesang es sagt, aus den »drei Tiefen«, welche Lin-dji seinen Schülern. eingeprägt hat. Aus Feng-hsüä's innerer Tiefe trifft etwas diesen alten Abt in seiner eigenen Tiefe; die Tiefe, die aus Feng-hsüä's Rede spricht, verschließt ihm selbst den Mund; und die Tiefe, die sich im Gebaren Feng-hsüä's ausdrückt, zerschlägt dem Ältesten die wirkende Kraft, die er sich eingebildet hat. Nun schilt ihn Feng-hsüä für sein Schweigen. Aber wie Lu Be nun weiter überlegt, hilft er ihm ermunternd mit dem Jakschweif nach. Dann ruft er noch einmal den Tiefbetroffenen zur Rückbesinnung auf, der denn auch schon Miene macht, den Mund zu öffnen. Feng-hsüä weiß bereits: der Älteste hat seinen Irrtum eingesehen und ist im Begriff, ihn zuzugeben. Begütigend streift er ihm noch einmal mit seinem Jakschweif über den Kopf und erspart ihm das Geständnis. Der Wirrwarr hat sich aufgelöst; der Alte ist in Ordnung.

Den Sinn des Vorgangs deutet Yüan-wu schon im Hinweis: »munterem Mann ein Wort; munterem Pferd ein Peitschenstreich.« An »Munterkeit« hat es dem Ältesten Lu Be ja nicht gefehlt; er hatte sich nur irgendwie verrannt. Eine Wolke hatte ihm den Sinn verdunkelt. Feng-hsüä hat sie weggeblasen, und die Sonne scheint ihm neu.

Dem Auftritt mit Lu Be folgt noch ein Nachspiel. Hausherr war ja

diesmal nicht der Meister selbst, sondern Li Schi-djün, der Vogt. Er verfolgte das Verfahren Feng-hsüä's mit den Augen des Regierungssachverständigen und sah mit Bewunderung, wie der Meister mit dem störrischen Lu Be im Handumdrehen fertig wurde. Das dünkte ihm genau dieselbe wachsame Entschlossenheit, die auch in der Leitung eines Staates not tut. »Buddhagesetz und Königsgesetz sind beide von derselben Art«, bemerkt er. So steht es in vielen Sutren. Denn der Buddhismus war schon früh darauf bedacht, sich den Königen in Indien und nachher auch in Ostasien als die beste Stütze staatlicher Ordnung zu

empfehlen; und er hatte dafür gute Gründe. Aber auch nicht ohne Grund fragt Feng-hsüä nun den Vogt, wie er seinen Ausspruch meine; und der sagt kurz und bündig: »wo Entscheidung not tut, nicht entscheiden, bringt erst recht die Sache in Verwirrung.« Ein ausgezeichneter Regierungsgrundsatz, aus alter konfuzianischer Weisheit! Er müsste jedem Amtsleiter ins Herz geschrieben sein.

Für Feng-hsüä ist er selbstverständlich. Doch sagt er zu des Vogtes Bemerkung weder ja noch nein. Denn Übereinstimmung in diesem einen Punkt besagt noch nicht, dass »Buddhagesetz und Königsgesetz« ein und dasselbe seien. Beide stimmen wohl in praktischen Fragen vielfach überein; im Ausgangspunkt und Endziel sind sie doch von sehr verschiedenem Horizont. »Ähnlich ist das schon«, sagt Yüan-wu, »aber auch »richtig« ist noch nicht richtig.« Dies auszusprechen, fühlt sich Feng-hsüä nicht bemüßigt. Er kennt den Vogt seit Jahren und kann ihn seiner eigenen Besinnung überlassen.

Ja, nicht einmal fällt es Feng-hsüä ein, das Konzept, das ihm der täppische Lu Be verdorben hat, wieder aufzunehmen. Ohne noch ein Wort zu sagen, »steigt er vom Sitz herunter«. »Und damit« bemerkt Yüan-wu, »ist für dieses Mal die Stunde der Belehrung aus.«

Das klingt fast wie Enttäuschung und Bedauern. Warum nimmt Feng-hsüä nicht sein Thema wieder auf, in dem der alte Wirrkopf ihn gestört hat? Vom Geistessiegel Buddhas und der Väter hat er reden wollen. Jetzt, nachdem das Intermezzo abgeschlossen ist, tritt er ab, als wäre überhaupt nichts mehr zu sagen. Hier liegt für den Beobachter ein Anstoß, und Yüan-wu macht ihn seinen Hörern absichtlich bewusst. Er reizt sie an, sich zu besinnen, ob Feng-hsüä, es wirklich nötig hatte, nach seinem Auftritt mit Lu Be über das Thema des Geistessiegels überhaupt noch ein Wort zu verlieren. Diese Frage findet ihre Antwort bei Hsüä-dou im Gesang.

Zum Verständnis des Gesangs

Von dem Nachspiel zwischen Feng-hsüä und dem Landvogt ist in Hsüä-dou's Versen überhaupt nicht mehr die Rede. Auch mit Feng-hsüä’s Einleitung zum Thema »Geistessiegel« befasst sich Hsüä-dou nicht. Ihm ist nur eines groß und über alles rühmenswert: die Tat. Darauf bereitet uns auch Yüan-wu vor, wenn er am Schluss seiner Erläuterung zum Beispiel das prächtige Wort Hung-djiau's vom Löwen anführt, welcher, ob er einen Elefanten oder einen Hasen reißt, dieselbe ganze Kraft zusammennimmt, die keine andere ist, als die der Wahrheit ohne Falsch.

Während Feng-hsüä vor der Hörerschaft vom Geistessiegel Bodhidharmas redet, hofft er im stillen, es tauche irgendwo ein »Walfisch« auf, und hält für ihn die ganze Kraft bereit. Statt dessen meldet sich aus einem Sumpf ein etwas aufgeblasener »Frosch«. Dem »im Schlamme nachzuwaten«

presst ihm freilich Seufzer aus. Er zögert aber keinen Augenblick und setzt auch für den »Frosch« dieselbe ganze Kraft der Wahrheit ein, die er für den erhofften »Walfisch« aufgespart hat. Das gibt der Szene, wie sie Hsüä-dou darstellt, ihre Komik. Der Mann, der sich der Kraft des Eisernen Stiers rühmte, muss es sich gefallen lassen, dass ihn Feng-hsüä hochhebt und eben diesem Riesentier, dem er sich gleichgestellt hat, auf den ungeheuren Rücken setzt. Die Komik rückt die Macht der Wahrheit, in der Feng-hsüä handelt, nur um so deutlicher ins Licht. Das »Geistessiegel« triumphiert in einem Grade, wie es die schönste Rede über dieses Siegel nie vermag.

Davon erfüllt, erhebt nun Hsüä-dou mit den beiden letzten Versen des Gesangs die Wandlung, welche Feng-hsüä's Machtwort an Lu Be bewirkt hat, in dichterischer Schau auf jene Ebene von luftigen Gebilden, wie sie im Gandavyûha (dem wichtigsten Teil des Blumenschmuck- oder Avatamsaka-Sûtra's) der jugendliche Pilger Sudhana unter Führung des Bodhisattva Manjushrî erschauen darf.

Von der alten Königsburg herab sieht man zunächst die Fluten des gewaltigen Stromes unaufhaltsam meerwärts eilen. Denn das Meer ist Ahnherr aller Wasser, ist die Heimat, nach der jeder Bach und jeder Fluss zurückströmt. Nun tritt aber in der Burg am Strom der Künder einer höheren Heimat auf, der Heimat aller Dinge, auch des Weltmeers. Es ist die letzte, höchste Wahrheit, durch welche alle Dinglichkeit erst möglich ist, in welcher alle Dinglichkeit sowohl besteht als auch sich auflöst. Ihr Künder kündet sie nicht nur, sie selbst ist in ihm gegenwärtig; sie ist es, die hier wirkt und alles Dingliche in eins zerfließen lässt. Es geschehen Wunder. Die Burg streift die solide Greifbarkeit von steinernem Gemäuer ab, schwebt wie ein Luftgebilde frei im Raum. Sie hat sich in den Sitz der unfassbaren höchsten Wahrheit umgewandelt, in der kein Ich und Du, kein Ich und Gegenstand mehr gilt, nur noch die offene Weite. Zu dieser Heimat zieht es auch das Meer zurück. Die Wasser, die ihm eben noch zuströmten, kehren wieder um und sammeln sich rings um das Luftgebilde, in das Feng-hsüä die Burg und die in ihr Vereinigten verwandelt hat. Hier ist in diesem Augenblick das Herz der Welt.

Im nächsten Augenblick zerfließt das Luftgebilde. Die ganze Dinglichkeit ist noch vorhanden, wie zuvor. Der Vogt gibt seine Staatsweisheit zum besten. Der Meister steigt vom Sitz herunter. »Und

damit ist für dieses Mal die Stunde der Belehrung aus.«

Neununddreißigstes Beispiel

Yün-mën's Goldhaarlöwen

Hinweis

WEM mitten unterwegs das Nötige sich bietet, der gleicht dem Tiger, welcher seinen Hang erklettert**1**. Wer auf dem Boden der weltläufigen Wahrheit**2** steht, sitzt im Käfig wie ein gefangener Affe.

Wer den Sinn des Buddhawesens erkennen will, der muss auf Zeit und Stunde, Ursache und Anlass achten. Wer hundertfach geläutertes, ganz reines Gold zu schmieden wünscht, der braucht dazu notwendig den Ofen und den Blasbalg eines Meisterschmieds.

Sagt mir einmal: Des Großen Wirkens gegenwärtige Erscheinung, wie kannst du die auf ihre Echtheit prüfen und erkennen?

Das Beispiel

EIN Mönch fragte Yün-mën: - Was ist es um den klaren, reinen Wahrheitsleib [des Buddha]? Yün-mën erwiderte: Ein rundes Beet von blühenden Päonien dicht beisammen. Der Mönch fragte weiter: Gut also, und was dann? Yün-mën sagte: Ein Goldhaarlöwe.**3**

Zwischenbemerkungen zum Beispiel

»Ein Mönch fragte Yün-mën: Was ist es um den klaren, reinen Wahrheitsleib [des Buddha]« - Auf einem Schutt- und Kehrichthaufen oben siehst du ein goldnes Buddhabild von sechzehn Fuß. - [Ist doch alles] bunt und scheckig durcheinander! - Was wird es wohl sein?

»Yün-mën erwiderte: Ein rundes Beet von blühenden Päonien dicht beisammen.« - Entspricht die Frage nicht dem wahren Tatbestand, muss

auch die Antwort, die herauskommt, ungenau und unklar sein. – Puffst du mich, stoß ich dich. [Wie die Frage, so die Antwort. Besser konnte Yün-mën überhaupt nicht antworten.] - Krumm kann Gerade nicht verdecken. [Yün-mën's ungenaue Antwort verbirgt den wahren Tatbestand in keiner Weise.]

»Der Mönch fragte weiter: Gut also, und was dann?« - In seinem Wirrwarr schlingt er die Jujube**4** mit einem Schluck hinunter [anstatt sie so lange im Mund zu bewegen, bis ihre anfängliche Geschmacklosigkeit einem äußerst feinen und zarten Geschmacke weicht]. - Wie mutwillig und töricht!

»Yün-mën sagte: Ein Goldhaarlöwe.« - Sowohl gelobt als auch getadelt! - Beide trumpfen auf die gleiche Weise auf. - Ein Fehler zieht den andern nach sich. - Was geht [in diesen beiden] innerlich vor?

Erläuterung des Beispiels

Ihr alle, wisst ihr denn auch, wonach eigentlich dieser Mönch fragt, und was eigentlich Yün-mën ihm antwortet? Wenn ja, so wisst ihr auch, dass keiner von beiden im Mund noch eine Zunge hat [dass sie beide in Wirklichkeit überhaupt nichts zu sagen haben; der Gegenstand, von dem sie sprechen, liegt jenseits aller menschlichen Rede]. Wisst ihr es nicht, so werdet ihr unfehlbar [zu dem ganzen Dialog] ein großes Gesicht hinmachen. [Ein großes Gesicht macht man, wenn man etwas nicht versteht und es doch nicht zugeben will.]

Ein Mönch fragte Hsüan-scha**5**: Was ist es um den klaren, reinen Wahrheitsleib [des Buddha]? Hsüan-scha erwiderte: Triefender Eiter. Der hat das diamantene Auge! Ich bitte euch, versucht einmal, es deutlich zu sehen!

Yün-mën ist nun nicht wie jener andere [wie Hsüan-scha]. Er fasst dich [zwar] das eine Mal fest an und steht vor dir wie eine steile Wand, zehntausend Klafter hoch. Ein anderes Mal aber erschließt er dir den

einzig richtigen Weg, stirbt mit dir und lebt mit dir zusammen. Yün-mën's »drei Zoll« [d. h. seine Zunge, die ihm eigene Art zu reden] sind in höchstem Grade fein und dicht gewirkt. Es gibt Leute, welche sagen, er verlasse sich beim Antwortgeben auf einen glücklichen Einfall und rede eben so darauf los. Wer dieser Meinung ist, der möge mir doch bitte einmal sagen: Was ist denn der Sinn, auf welchen es bei Yün-mën's Worten stets hinausläuft?

Hier geht es um eine ganz intime, innerliche Sache. Daran mit Gedanken, die auf Äußeres gerichtet sind, herumzuraten, geht nicht an. Darum sagt Bai-dschang[6]: Die ganze Fülle mannigfaltiger Erscheinungen und alle Worte, die gesprochen werden, es macht alles kehrt und kommt zuletzt nur auf dich selbst zurück. Lass es sich dir zudrehen und rollen, rollen! Aus quellender und sprühender Lebendigkeit heraus fällt hier ein Wort. Wer hier lange überlegt und nach Gedanken sucht, gerät am

Ende zwangsläufig herunter in die Redeweise zweiter Stufe. Yung-djia sagt**7**:

Den Leib der Wahrheit wahrgenommen,

Bleibt dir kein einziges Ding,

Nur Urgrund, wie er in sich ist,

Der Buddha himmelswahr.

Yün-mën prüft diesen Mönch. Dieser wiederum ist sein intimer Hausgenosse, hat in seiner Schule lange Zeit gelernt und weiß, was seinen Meister innerlich bewegt. So fährt er fort und fragt weiter: Gut also, und was dann? Und Yün-mën sagt: Goldhaarlöwen.

Sagt mir einmal: Bejaht er nun den Mönch oder bejaht er ihn nicht? Bedeuten diese Worte, dass er ihn lobt, oder liegt darin ein Tadel? Ein Wort von Yän-tou**8** lautet: Im Redestreit steht jeder einzelne auf seinem eigenen Drehpunkt. Jemand**9** hat auch gesagt: Er [der Fragende] sucht sein Heil bei einem Wort des Lebens, nicht bei einem toten. Streichst du dir den Gewinn von einem Wort des Lebens ein, so wirst du es in alle Ewigkeit nicht mehr vergessen. Streichst du dir den Gewinn von einem toten Worte ein, so wirst du dich damit nicht retten können. [Im Hintergrund steht der Gedanke, dass es vom Hörer selbst abhängt, ob er ein Wort lebendig auffasst oder tot.]

Noch ein Beispiel! Ein Mönch fragte Yün-mën: Besteht die Redensart, das Buddhagesetz sei dem Spiegelbild des Monds im Wasser zu vergleichen, zu Recht oder zu Unrecht? Yün-mën antwortete: Reine Wellen lassen keinen Weg, um in sie einzudringen. Der Mönch forschte weiter: Ehrwürdiger, woher habt Ihr das? Yün-mën sagte: Und wiederum, woher kommt diese zweite Frage? Da sagte der Mönch: Und was

dann, wenn ich eben damit weitergehe? Yün-mën gab zur Antwort: Es führen viele Windungen zum Kaltenberg hinauf.

Diese Sache, müßt ihr wissen, besteht nicht in Worten oder Sätzen. Das ist, wie man aus einem Steine Feuer schlägt; das gleicht dem Zucken eines Blitzes. Gleichviel, ob einer es erfasst hat oder nicht erfasst hat, er wird [wenn er an solchen Worten hängenbleibt] dem nicht entgehen, Leib und Leben zu verlieren. Hsüä-dou, der ist auch einer von denen, die es verstehen. Darum trifft auch sein Gesang genau den Sinn der Sache.

Gesang

Päonienblüten dicht!«

Mach kein großes Gesicht!

Das Sternchen sitzt am Waagebalken,

Sitzt an der Schale nicht.

»Gut also, und was dann?«

Von Richtmaß keine Spur!

Die Sippe goldbehaarter Leu'n,

Die edle, seht sie nur!

Zwischenbemerkungen zum Gesang

»Päonienblüten dicht!« - Das Wort klingt uns noch in den Ohren [und klingt doch immer wieder neu und frisch. Trotzdem ist es nur ein Klang; auf die Päonien als solche kommt es gar nicht an].

»Mach kein großes Gesicht!« - Aber solche Leute gibt es viel wie Hanf- und Hirsekörner. - Immerhin auch ein paar andere [z. B. Hsüä-dou, auch den Mönch vom Berge hier, am Ende sogar einige unter euch?] – Aber die sollen sich nur selber [dieser Mahnung] stellen. [Verstehen denn wir selber, was darin alles liegt?]

»Das Sternchen sitzt am Waagebalken, sitzt an der Schale nicht**10**.« - Ein schlimmes Rankengewirr! [Aber, will Yüan-wu sagen, es ist ganz gesund, sich dieses Gleichnis klarzumachen. Auf die Waagschale kann man die verschiedensten Gegenstände legen, schwere und leichte, schöne und hässliche. Auf diese kommt es hier nicht an; also nicht auf die Päonien. Hier geht es um den Buddhawahrheitsleib, die ewige und

einzig allumfassende Wahrheit. Sie hält die Waage, gleicht dem Nullpunkt zwischen den Hebelarmen des Waagebalkens, den das Sternchen angibt, sie ist über allen Unterschieden, allen Gegensätzen.] - Sehe doch jeder von euch unter seinem Kleiderkästchen genau nach! [Bei der gemeinsamen Versenkungsübung in der dazu bestimmten Halle ist jedem Mönch auf dem großen, breiten Mattenboden eine bestimmte Fläche von sieben Fuß Länge zugewiesen, an deren Ende ein Kleiderkästchen steht. Beim Sitzen in Versenkung sind seine Augen auf die etwa 2m entfernte Stelle am Boden gerichtet, auf der das Kleiderkästchen steht. Die Aufforderung, unterm Kleiderkästchen nachzusuchen, bedeutet also: um das Sternchen am Waagebalken in seiner wahren Bedeutung zu erfassen, helfen alle theoretischen Überlegungen nichts; das muss in der Andacht der Versenkung mit Ernst und Fleiß errungen werden.] - Er [Hsüä-dou, der Dichter] gerät unvermeidlich ins Predigen von Grundsätzen. [So könnte man ihn missverstehen. Natürlich ist gerade dies die Klippe, die Hsüä-dou vermeiden will.]

»Gut also, und was dann!« - Er schlingt die Jujube mit einem Schluck hinunter!

»Von Richtmaß keine Spur!« - Stelle er [der Dichter, Hsüä-dou] sich doch selber seinem Richterspruch! - Ist ja klar! [Natürlich fehlt es hier an Richtmaß.] - Man sollte sich aber vor dem Missverständnis hüten, etwa an jenem Yün-mën irgendwelchen Anstoß zu nehmen [als nehme er es mit der Voreiligkeit seines Schülers zu leicht].

»Die Sippe goldbehaarter Leu'n, die edle, seht sie nur!« - [Dazu gehören Yün-mën selbst und seine Schüler, ja schließlich jeder, der das Zeug zu einem Meister in sich hat. Sie bilden eine hochgeborene Familie.] - Einen oder anderthalb lassen wir auch dorthin frei. - Oder wird es ein Kläffer sein? - Dieser Yün-mën macht es auch wie die Leute von Pu-dschou, die Räuber ins Land hinausschicken. [Er lehrt seine Schüler seine eigene Kunst: den Menschen alles wegzunehmen, sie vor das Nichts zu stellen.]

Erläuterung des Gesangs

Hsüä-dou taktiert [wie man vergleichsweise zu sagen pflegt] im Blick auf seinen Chor. Während er die Saiten rührt, wechselt er mit seinen Melodien ab, indem er jeden Satz [des im Beispiel angeführten Gesprächs] vom andern unterscheidet und für sich behandelt. Darum ist sein Gesang genau nach dem Muster der Darbietungen von Gesprächen alter Meister [wie er selbst sie in den »Beispielen« bietet] aufgebaut.

»Päonienblüten dicht!« Darauf sagt er einfach: »Mach kein großes Gesicht!« Die Leute behaupten alle, Yün-mën verlasse sich, um eine Antwort zu geben, einfach auf seinen guten Witz. Sie können überhaupt ihn und seine Art nur verstehen, indem sie sich gefühlsmäßige Erklärungen zurechtmachen. Darum hält ihnen Hsüä-dou das Futtergras des

Eigentlichen [der wahren Erkenntnis, die auch in ihnen selbst schlummert] hin, indem er sagt: Mach kein großes Gesicht! Die Sache ist ja die, dass Yün-mën es überhaupt nicht auf das Beet von blühenden Päonien abgesehen hat. Darum fährt Hsüä-dou fort: »Das Sternchen sitzt am Waagebalken, sitzt an der Schale nicht.« Dieser Satz ist viel zu leck und locker [ist nicht klar und bündig genug]. Im Wasser ist streng genommen überhaupt kein Mond; der steht am blauen Himmel. So sitzt auch das Sternchen am Waagebalken und nicht an der Waagschale. Sagt mir doch einmal: Was ist denn der Waagebalken? Wenn für das klar unterscheidet und herausbringt, werdet ihr dem Hsüä-dou [seinen Gesang] nicht mit dem Undank mangelnden Verstehens lohnen.

Wenn sie auf diesen Punkt [an dem es um die befreiende Erkenntnis geht] zu sprechen kommen, da lassen diese Alten sich nicht hindern, barmherzig zu sein. Sie sagen es dir klar und deutlich: nicht hier ist es, sondern dort. Sagt mir einmal: Dort, wo ist denn das? Damit ist die erste Hälfte des Gesangs zu Ende.

Der zweite Teil des Gesangs bringt zunächst die Frage des Mönches: »Gut also, und was dann?« Dazu bemerkt Hsüä-dou: »Von Richtmaß keine Spur!« Sagt mir einmal: Kommt die Zustimmung des Mönchs [zu Yün-mën’s Hinweis auf die blühenden Päonien] aus klarer Einsicht oder aus verdunkelter? Redet er so, weil er Yün-mën verstanden hat? Oder redet er so, weil er ihn nicht verstanden hat?

»Die Sippe goldbehaarter Leu'n, die edle, seht sie nur!« Seht denn ihr sie auch? Ihr Blinden!

Erklärungen zum Text

Dieses neununddreißigste Kapitel gehört zu den kürzesten unserer Sammlung und sticht schon dadurch von dem vorhergehenden auffallend ab. Auch unterscheidet sich die Erläuterung zum Beispiel von der zum vorigen durch die Einfachheit und Klarheit ihres Stils, der ganz den Stempel Yüan-wu's trägt. Darum wird sich unsere Erklärung auf wenige Hauptpunkte beschränken dürfen. Diese allerdings erfordern, dass wir gründlich auf sie eingehen.

Zu Yüan-wu's Hinweis

Den Kernsatz bildet das Zitat aus dem Nirvânasûtra, welches Yüan-wu schon mehrfach angeführt hat, zum erstenmal in seiner Erläuterung zum 14. Beispiel (Band 1, S. 212): »Wer den Sinn der Buddhaschaft erkennen will, der muss auf Zeit und Stunde, Ursache und Anlass achten.« Den Sinn der Buddhaschaft erkennen, das ist hier nur ein anderer Ausdruck für das, was seit dem ersten Patriarchen, Bodhidharma, das eigentliche Hauptanliegen aller Zen-Bemühung bildet, wie dies bereits im Anschluss an das erste Beispiel des Bi-yän-lu ausgesprochen ist (Band 1, S. 32): »Er«, d. h. Bodhidharma, »richtet keinen Schriftbuchstaben auf; er weist mit ausgestrecktem Finger auf das Herz des Menschen, dass er im Anblick seiner innersten Natur zum Buddha werde.«

Die Buddhaschaft ist also etwas Innerliches, eines Menschen allerinnerste Natur. Sie ist die »Ur-Sache«, welche das Nirvânasûtra meint, der Same, der im Grund menschlichen Wesens vergraben liegt. Um aber aufzugehen, braucht der Same Regen, Sonnenschein und andere »Anlässe«, und alles dies zur rechten »Zeit und Stunde«. Wem es ernstlich um dieses Höchste zu tun ist, der richtet also die Gedanken zuallererst einmal auf die Ur-Sache selbst, die nirgendwo zu finden ist, als nur im inneren Grunde. Abkehr vom Äußeren und

Einkehr bei sich selbst, das ist das Erste. Dann kann das Äußere, das ständig um uns ist, dem Achtsamen je nach der Zeit und Stunde zum Anlass neuer Einsicht und Erkenntnis werden.

Unter diesen »Anlässen« nimmt eine Gruppe einen ganz besonderen Rang ein, die menschliche Gemeinschaft, und innerhalb derselben wiederum jene wenigen, in welchen der verborgene Same aufgegangen und zum Baum geworden ist, der selber Früchte trägt, die berufenen Seelenführer, die jene Ur-Sache, die Buddhaschaft, persönlich in sich selbst verkörpern. Solch einen Führer für den eigenen Weg zu finden, ist darum über alles wichtig. Wie er sein muss, sagt der Hinweis Yüan-wu's schon im ersten Satz: ein Tiger, überlegen, königlich und frei. Und nachher nennt er ihn den Meisterschmied, in dessen Ofen reinstes Gold geschmiedet wird. Solch einen soll sich, wem es Ernst mit seinem Streben ist, aussuchen. Und dass er aus den vielen, welche sich dafür anbieten, den sichersten und besten finde, nehme er sich einen aus der alten

Zeit zum Maßstab und messe daran jene, denen er auf siner Wanderschaft durchs Land begegnen mag.

Als Maßstab solcher Art stellt Hsüä-dou nun im Beispiel den Meister Yün-mën hin, denselben, der bereits in vier Kapiteln aufgetreten ist, auch in manchen andern eine Rolle spielt, und dessen inhaltsschweres, kurzes Wort von Fall zu Fall mit einer Wucht und Wirkung ohnegleichen ins Innerste der Herzen trifft**11**.

Zum Verständnis des Beispiels

Was hier zunächst Erklärung fordert, ist der Ausdruck »Wahrheitsleib des Buddha«. Ihn übernimmt der Mönch, der hier vor Yün-mën steht, aus der buddhistischen Überlieferung, die der Zen-Bewegung mehrere Jahrhunderte vorausgeht. Denn was man im besonderen Sinne der von Bodhidharma ausgegangenen Schulen Zen zu nennen pflegt, hat in der Geschichte des Buddhismus seinen genau bestimmten Ort. Dieses Zen erhebt zwar wohl den Anspruch, ganz ursprünglicher Buddhismus zu sein, von Buddha selbst und seinem ersten Jünger Kâshyapa auf innerlich geheime Weise überliefert. Es will nichts anderes als weitergeben, was dem Buddha aus dem Stamm der Shâkya in der Nacht unter dem Baum der Erleuchtung aufgegangen ist, weshalb es sich auch gerne die Religion des Buddhaherzens nennt. Mit diesem Anspruch aufgetreten aber ist es erst rund tausend Jahre später. In dieser Zwischenzeit hat der Buddhismus sich nicht nur räumlich ausgebreitet, sondern sich auch geistig ungemein entfaltet und verästelt, und einen kaum überschaubaren Reichtum an dogmatischen Systemen und Lehrbegriffen, an Riten und kultischem Gepränge hervorgebracht. Eben gegen dieses Übermaß an Lehren und an Formen, das notwendig zur Erstarrung führen musste, ist die Zen-Bewegung aufgetreten mit dem Anspruch, zur eigentlichen Lebensquelle dieser alten Religion zurückzuführen. Sie konnte darum an dem in der Zwischenzeit erarbeiteten Gedankengut nicht einfach vorübergehen. Sie musste es studieren und sich damit auseinandersetzen.

Unter den Lehrbegriffen der buddhistischen Scholastik nimmt die Formel von den drei Leibern oder dem dreifachen Leib des Buddha eine hervorragende Stelle ein, weil sich gerade in ihr besonders

deutlich der Fortschritt buddhistischen Glaubens und Denkens abzeichnet, durch welchen das sogenannte »Große Fahrzeug« oder Mahâyâna über den Lehrgehalt der älteren buddhistischen Schulen hinausgeht. Die Besinnung über Buddha nahm hier ungefähr folgenden Weg: Der Mönch Gautama vom Stamm der Shâkya hat, nachdem er zur vollkommenen

Erkenntnis gelangt und Buddha, der »Erwachte« geworden war fünfzig Jahre lang den Dharma, das GESETZ der Wahrheit, verkündet, um darnach ins Nirvâna, die Vernichtung, einzugehen. Also existiert er nicht mehr. Dennoch ehren ihn die Seinen über alles. Was nun ist das, was sie ehren? Es ist nicht der Leib des Mönches Gautama, der zu Asche wurde. Ewig und anbetungswürdig ist allein der Dharma, welchen er als Mensch verkörpert hat, denn dieser ist die letzte, höchste WAHRHEIT, das eigentliche Wesen dieser Welt und aller Menschen; alles andere vergeht, ist leer und nichtig. Der Dharma also, die absolute Wahrheit, ist das eigentliche Wesen, die Essenz des Buddha, ist sein wahrer »Leib«, sein »Dharma-kâya«. Dieser Wahrheitsleib ruht in sich selbst, von nichts abhängig und an nichts gebunden, auch nicht an den Lehrer aus dem Stamm der Shâkya. Gautama Shâkyamuni ist nur eine Fleischwerdung des ewigen Buddha, eine Inkarnation oder, wie die Scholastik sagt, ein Umformungsleib, Nirmâna-kâya. Solche irdischen Buddhas sind schon in früheren Welten aufgetreten, sie werden auch in künftigen zum Heil der Menschheit erscheinen. So lehrte man zunächst zwei Buddhaleiber, den Dharma- oder Wahrheitsleib und den Umwandlungsleib.

Endlich führten die Visionserlebnisse noch zu einer Zwischenstufe zwischen irdischem und ewigem Buddhaleib. Es ist die geistige Essenz der Bodhisattvas, die sich dem Schauenden zu einer seligen Wesenheit verdichtet, wie Manjushrî auf goldenem Löwen, Samantabhadra auf dem weißen Elefanten, Avalokiteshvara im Zustand der Versenkung. Diese Art Erscheinung heißt sambhoga-kâya, der Genussleib, welcher die verdiente Seligkeit genießen darf, oder, wie es die Chinesen deuten, der Belohnungsleib, denn er entsteht als Frucht und Lohn der Tugenden des Bodhisattva, die er während seines Erdenlebens geübt hat.

Diese Lehre von den dreierlei Buddhaleibern war für die scholastische Spekulation ein überaus beliebter Gegenstand, sie erfuhr je nach der dogmatischen Richtung viele Variationen, sie beschäftigte die bildende Kunst und hob das Ansehen der gelehrten Mönche beim gemeinen Volk. Für dieses waren der Umwandlungsleib, in dem der Buddha einst auf Erden ging, und der Genussleib der im Tempel bildhaft dargestellten Bodhisattvas am begreiflichsten. Der Dharmaleib dagegen war sehr schwer zu fassen. Im sogenannten Vajrayâna, dem

Diamantfahrzeug, erhielt er deshalb einen Namen: Mahâ-Vairocana Buddha, der Buddha des Großen, sieghaften Sonnenlichts, und wurde unter diesem Namen bildlich dargestellt. So konnte man zu ihm beten, wie Nichtbuddhisten zu dem höchsten Gott. Der eigentliche Sinn des Dharma-kâya, des Wahrheitsleibes Buddhas, wurde dadurch freilich nicht erhellt. Er blieb ein Rätsel, eingehüllt in einen rätselhaften Namen, ein Gegenstand, der nur Nachdenkliche beschäftigte, ihnen aber viele Mühe machte.

So ging es wohl auch jenem Schüler Yün-mën’s. Er war, wie Yüan-wu , ausdrücklich hervorhebt, einer aus dem engsten Kreis des Meisters, sein

»intimer Hausgenosse«, der den im Geheimnis völlig eingekehrten Meister im täglichen Umgang ständig beobachten und verstehen gelernt hatte. Ihm ist im allgemeinen klar, worum es geht: Einkehr in die eigene Brust, Erkenntnis der ursprünglichen Natur des rätselhaften Dings, das sich in meinem Innern »Ich«zu nennen wagt, und so die Buddhaschaft gewinnen - um dieses Eine kreist sein Denken und Bemühen bei Tag und Nacht.

Aber da stehen ihm aus ehrwürdiger Überlieferung noch Steine im Weg, unverdaute Formeln aus den Schriften alter Lehrer, und unter ihnen an der ersten Stelle der dogmatische Begriff vom Dharma-kâya, dem Wahrheitsleib des Buddha. Ihn bedenken die Scholastiker mit den höchsten Attributen. Und das Letzte, was sie von ihm sagen können, ist, dass er klar und völlig rein sei, wie ein Wasser ohne den geringsten fremden Bestandteil oder wie der völlig leere Himmelsraum. Mit diesem Gleichnis meinen sie, dass im Dharmaleib des Buddha nirgends eine Form bemerkbar ist, auch nicht die kleinste Linie, welche einen Teil von einem andern schiede, keine Grenze außen, innen nicht ein Pünktchen. Das Absolute also, ohne Form und Farbe, von dem sich gar nichts sagen lässt, als dass es das ist, was es ist, und einfach so ist, wie es ist.

Das klingt alles sehr gelehrt. Es ist ein philosophisches Problem, ganz dazu angetan, darüber mühsam nachzugrübeln. Mit ihm wird auch der Mönch sich lange Zeit beschäftigt haben, wahrscheinlich bis ihm eine Lösung dämmerte. Und dann ging er zum Meister, um sich Klarheit zu verschaffen.

Man wird kaum fehlgehen, wenn man annimmt, dass bei dieser Szene draußen vor dem offenen Fenster in dem Klostergarten eine Gruppe von Päonienbüschen blühte, die von einem langen Streifen Binsen- oder Bambusmatte fest umwunden war. »Wie der Tiger beim Erklettern seines Hangs mitten unterwegs« das Nötige erschnappt, so Yün-mën hier den Busch von blühenden Päonien. Und dies nicht etwa, wie ein Zweifler denken könnte, als Notbehelf in der Verlegenheit, sondern weil für ihn das, was die Formel Wahrheitsleib des Buddha meint, kein schwieriges Problem für systematische Denker war, sondern erlebte Wahrheit, und zwar die eine, einzige, die alles in sich schließt und darum überall und jederzeit zu greifen ist.

Dass es ihm dabei nicht um Päonien geht, sagt Yüan-wu deutlich. Die Blütenpracht hat nur die Eigenschaft, die Blicke anzuziehen und Gedanken anzuregen. Sie ist ein Bild der Flüchtigkeit des irdischen Lebens: es streicht ein Wind darüber hin, und sie ist weg. Und dennoch ist sie unbeschreiblich schön und wunderbar. Wer sich in sie versenkt, fühlt sich mit ihr im Innersten verwandt. Aber nicht umsonst führt Yüan-wu noch ein anderes Beispiel an, von Hsüan-scha, einem Schulgenossen Yün-mën's. Der gibt auf dieselbe Frage eine völlig andere Antwort. Vielleicht litt er zu dieser Zeit an einem eiternden Geschwür. Und wie ihn einer nach dem klaren, reinen Dharmaleib des Buddha fragt, da zeigt er ihm den triefenden Eiter. Auch hier geht es natürlich nicht um Eiter.

Es geht darum, dass alles so ist wie es ist. »Lass die alles geschehn, Schönheit und Schrecken. Man muss nur gehn« (R. M. Rilke). Und eben dies ist das Gesetz der Wahrheit, ist nach jener Vorstellung buddhistischer Scholastik der »Wahrheitsleib des Buddha«. Hsüan-scha zeigt ihn von der schauerlichen Seite: seine Antwort ist vernichtend. Sie treibt dem Frager erst einmal das Haften an Gefühlen aus. Yün-mën könnte das genauso streng. Aber er hat einen Schüler vor sich, den er kennt und dem er zutraut, dass er im entsagenden Verzicht geübt ist. Mit den Päonien weist er ihn auf dessen süße Frucht.

Unvermerkt vollzieht sich hier ein Kreislauf des buddhistischen Denkens und Erlebens. Mit inniger Versenkung in die Nichtigkeit des eigenen Ichs und seiner Umwelt fing es einstens an. Sie ging so weit in der Verleugnung und Verneinung, dass man sich schließlich fragte, was darnach überhaupt noch stehen und bestehen blieb. Die Antwort war nicht schwer zu finden: eben die befreiende Erkenntnis dieser Nichtigkeit, Erkenntnis, hier gefasst als beides, als erkannte Wahrheit und als das Erkennende, als Ich**12**. Und weil nun dies das einzig Feste, Bleibende und Wahre ist, so nannten jene Alten es einen Leib, den Leib der diamantenen Wahrheit, den Wahrheitsleib des Buddha. Das klang wie etwas Objektives, das außerhalb des Menschen sich irgendwo befände. Bis Bodhidharma wieder neu den Finger auf das Herz des Menschen legte, bis es seinen Nachfolgern bei stiller Einkehr in sich selber aufging, dass diese höchste, einzige Wahrheit und Wirklichkeit durchaus nichts Fernes ist, vielmehr das Allernächste, mir näher als mein eigener Leib, als Kopf und Rumpf und Glieder; um nichts begreiflicher, gewiß, und dem Verstande ewig unerreichbar; dass aber eben da, wo dieser Leib, vom Mutterleibe ausgestoßen, sich eine Weile nährt und rührt in Freuden und in Schmerzen, um dann ins Grab zu sinken, dass eben da ein Ich ganz anderer Art als das auf dem Geburtsschein wahrhaft gegenwärtig ist. Dieser »Wahrheitsleib des Buddha« ist das einzig Wesenhafte in der Menge der Erscheinungen, spricht uns daher auch von außen her beständig an, sei es in der Blütenpracht des Frühlings oder in den Nöten dieses kurzen Lebens. »Alle Dinge machen kehrt und kommen auf dich selbst zurück«, lautet Bai-dschang's Weisheit; Yüan-wu kann sie nicht oft genug wiederholen.

Nun fällt es auf, wie leicht der Mönch die Antwort Yün-mën's, die doch

wahrlich übervoll geladen ist mit Tiefe, Glück und Güte, aufnimmt. Anstatt sich bei ihr aufzuhalten, ihr Gewicht gebührend zu erwägen, »schluckt er die köstliche Jujube ungekaut hinunter« und will sofort die Konsequenzen wissen, die sich daraus ergeben, seien sie nun theoretisch oder praktisch, »Von Richtmaß keine Spur«, sagt Hsüä-dou tadelnd im

Gesang, und Yüan-wu stimmt ihm zu. Um so erstaunlicher ist nun die Antwort Yün-mën's. Er scheint sich an der Voreiligkeit seines Hausgenossen nicht zu stoßen. ja, es hat den Anschein, als sähe er über diesen einfach weg. Er sieht noch immer die Päonien blühen, steht eingehüllt im »Wahrheitsleib« des Buddha und ist von ihm durchdrungen. Auf des Mönches zweite Frage ist da nicht viel zu überlegen, es gibt da nur die eine Konsequenz: wer in der Wahrheit steht, der kann nicht anders, als von der Wahrheit zeugen. So ist einst der Edle aus dem Stamm der Shâkya vom Sitz unter dem Baum der Erleuchtung aufgestanden und vor die Menschen hingetreten mit der Botschaft der Erlösung. Als er den Mund auftat, da war es wie das Brüllen eines Löwen, das die Tiere ringsumher verstummen lässt. Keiner konnte ihm ein Wort erwidern. Jeder Wahrheitszeuge ist ein solcher goldhaariger Löwe; Yün-mën selbst vielleicht der erste seiner Zeit. Und sein ganzes Dasein auf dem Wolkentorberg, Yün-mën-schan, hat überhaupt nur Sinn, wenn wieder solche Goldhaarlöwen von dort ausgehen. Das hängt alles fest zusammen. Hier geht vom Urgrund der Erkenntnis her bis hin zum letzten Mönche der Gemeinde eine schnurgerade Linie.

Darum scheint es auch nur so, als rede Yün-mën über den Kopf des Mönches weg. In Wirklichkeit ist seine Antwort ebenso wie auf den »Wahrheitsleib«, d. h. die letzte, höchste Wahrheit, genau auf diesen seinen »Hausgenossen« abgestellt. Aber wie ist sie gemeint? Bedeutungsvoll fragt Yüan-wu seine Hörer: Tadelt oder lobt er ihn? Dann aber fügt er einige Erinnerungen an, aus denen zu entnehmen ist, wie er von Yün-mën denkt.

Zuerst der öfters schon zitierte Ausspruch Yän-tou's: Im Zwiegespräch steht jeder einzelne auf seinem eigenen Drehpunkt. Damit ist jedem volle Freiheit zugestanden, und so ist es im Sinne Yün-mën's. Wenn der Mönch den Hinweis auf die blühenden Päonien sich gierig als »ein Wort des Lebens einstreicht«, so ist das seine Sache und auf alle Fälle besser, als wenn er »ein großes Gesicht« dazu machen würde. Er ist ein junger Stürmer und wird deshalb vielleicht nachher noch lange brauchen, um die rasch verschlungene Frucht gebührend zu verdauen. Denn diese hat es wahrlich in sich. Das geht aus dem nächsten Dialog hervor, den Yüan-wu nun von Yün-mën anführt.

Ein Mönch fragt ihn, betroffen durch den viel gehörten Satz, das

Buddhagesetz - gemeint ist hier dasselbe wie der Wahrheitsleib des Buddha sei dem Bild des Monds im klaren Wasserspiegel zu vergleichen**13**. Der Anstoß für den Mönch ist: Warum nicht dem Monde selbst? Er hofft, der Meister wisse etwas Besseres. Der jedoch bestätigt das Gesagte, ja bekräftigt es auf seine eigene nüchterne Weise: In den klaren Wasserspiegel dringt der Mond nie ein. Das ist derselbe Yün-mën, der im Kreise Tsui-yän's (vgl. das 8. Beispiel, Band 1, S. 184) den Gesprächen seiner Freunde Halt gebietet mit dem Ausruf »Sperre!« und bei Hsüä-feng, anstatt über die Schildkrötennasenschlange seine Meinung abzugeben,

den Wanderstab vor den Meister hinwirft und eine schreckhafte Gebärde dazu macht (vgl. Band 1, 22. Beispiel, S. 300). Dem Mönch ist das völlig neu und überraschend. Er fragt den Meister, woher er das habe. Dieser fragt zurück, woher die Frage komme. Sie kommt gerade aus dem, was der Meister meint, aus der Unfähigkeit, die höchste Wahrheit jemals zu begreifen. Des Mönches Glück ist es, dass er die Unbegreiflichkeit begreift und, wie der Mönch des Beispiels, fragt: Und was, wenn ich nun damit weitergehe? Auch ihm könnte der Meister vielleicht sagen: Goldhaarlöwe. Statt dessen ruft er ihm den Kaltenberg (vgl. den Gesang zum 34. Beispiel und die Erläuterung dazu) ins Gedächtnis, auf dem der dichtende Einsiedler einst seinen »Ort des Seelenfriedens« gefunden hat. Er winkt ihm mit einem wunderbaren Ziel. Nur sind es viele Windungen, bis man hinaufgelangt.

Das ist die Schwierigkeit auch für die »Goldhaarlöwen«. Mit »Worten oder Sätzen« lässt sich hier nichts ausrichten. Das Letzte, Eigentliche bleibt auf immer unergreifbar und unsagbar. Und dennoch soll der Löwe brüllen. Das führt zu einer fortgesetzten Spannung: wissen, dass das Ziel nie zu erreichen ist, und dennoch unermüdlich darauf losgehen. Das ergibt die »vielen Windungen«. Sie sind fortwährend von Gefahr umlauert.

Niemand weiß das besser als die Vorangegangenen selbst, als Yün-mën, Hsüä-dou, Yüan-wu. Sie wissen es von sich selbst und kennen zudem ihre Hausgenossen durch und durch. Es geht auch in Klosterräumen menschlich zu. Was bleibt den Meistern, der Gefährdung zu begegnen? Gar nichts anderes, als das, wovon sie selber ausgegangen sind: die Wahrheit, die durch Irrung und Verfälschung ungetrübt hindurchleuchtet und das Nichtige zunichte macht. Und aus diesem unzerstörbaren Grund erstehen immer neu die »Goldhaarlöwen«, gegen welche keine andere Stimme aufkommt.

Also liegt in Yün-mën's Antwort »Goldhaarlöwe« beides, feste Zuversicht und ernst besorgte Frage. Und Hsüä-dou's Schlussvers von der »edlen Sippe« dieser Goldhaarlöwen lenkt noch deutlicher den Blick auf die konkrete Wirklichkeit, wie sie im Leben einer Bruderschaft zutage tritt. Ein Klang des Rühmens ist daraus zu hören, die Freude daran, dass es unter Menschen solchen Adel gibt. Aber auch ein Ton Sarkasmus, der die Warnung einschließt: Gebe jeder auf sich acht!

Vierzigstes Beispiel

Nan-tjüan: Wie Träumende

Hinweis

IN die Ruhe eingegangen sein, alles aufgegeben haben, ein Baum aus Eisen, welcher Blüten treibt - gibt es so was, gibt es das?

Die Tüftler lassen sich Knotenpunkte entfallen. Und wenn sie siebenmal geradeaus und achtmal in die Quere gehen, sie können es doch nicht vermeiden, dass einer ihnen die Nüstern durchbohrt. Sagt mir einmal: Wo liegt der Sinn in diesem Kauderwelsch? Versuchen wir's mit einem Beispiel! Sehet her!

Das Beispiel

Wir legen vor:

Der Würdenträger Lu Geng befand sich im Gespräch mit Nan-tjüan. Dabei sagte er: Bei Dschau, dem Lehrer des Gesetzes, stehen die Worte: »Himmel und Erde haben mit mir eine und dieselbe Wurzel. Das ganze All mit mir zusammen bildet einen einzigen Leib.« Das ist

doch im höchsten Grade wunderbar! Nan-tjüan wies auf den Blütenbusch im Vordergrund des Gartens, sprach den Würdenträger an und sagte: Die Menschen unserer Zeit betrachten diesen Blütenbusch wie Träumende.

Zwischenbemerkungen zum Beispiel

Im Lauf eines Gesprächs mit Nan-tjüan[1] bemerkte der Würdenträger Lu Geng[2]: »Bei Dschau, dem Lehrer des Gesetzes, stehen die Worte: »Himmel und Erde haben mit mir eine und dieselbe Wurzel. Das ganze All mit mir zusammen bildet einen einzigen Leib!« Das ist doch im höchsten Grade wunderbar!« - Er nährt sich von der Kost der Totengeister [denen man wohl Speise vorsetzt, die aber davon doch nicht satt werden]. - Gemalte Klöße stillen keinen Hunger. - Er sitzt bei dieser Unterredung eben auch »im Gras«.

»Nan-tjüan wies auf den Blütenbusch[3] im Vordergrund des Gartens« -

Was wird er nun wohl sagen? - Ach was! [Schweige er lieber still!: Sagen lässt sich hier überhaupt nichts.] - Zum Verständnis der Sutren hat man Sutrengelehrte; für die Traktate [wie Dschau sie geschrieben hat] gibt es Traktatgelehrte. Der Mönch vom Berg [ich, Yüan-wu] hat mit solchen nichts zu tun. - Nur weg damit! - Was ein rechter Mann ist, könnte in diesem Augenblick ein Wort der Wende sprechen, das nicht allein dem Nan-tjüan die Sprache verschlüge, sondern auch die Kuttenbrüder in aller Welt [vor Ergriffenheit] aushauchen ließe. [Aber Lu Geng weiß auf Nan-tjüan's Hinweis nichts zu sagen.]

»Dann sprach er den Würdenträger an und sagte: Die Menschen unserer Zeit betrachten diesen Blütenbusch wie Träumende.« - »Wenn meine Stickerei von Mandarinenenten fertig ist, magst du sie gern betrachten; die goldene Nadel einem andern geben darf ich nicht.« [Nan-tjüan's Worte gleichen einer feinen Stickerei, zu der man eine goldene Nadel braucht. Lu Geng kann sie zwar hören, wie man solch eine Stickerei betrachtet; aber die Erkenntnis, welcher jene Worte entspringen, kann auch Nan-tjüan seinem Gast sowenig mitteilen, wie die Stickerin ihre Nadel aus der Hand geben darf. Die muss in dem Würdenträger selbst aufbrechen. Dann erst wird er sehen, dass auch er die Blumen wie ein Träumender betrachtete, weil er sich selbst in seiner eigenen Wirklichkeit noch nicht gesehen hat.] - Lasse er es doch, im Schlaf zu reden! - Er »lockt den singenden Pirol vom Weidenzweig herunter.**4**« [Nan-tjüan's Bemerkung ist wie der leise Pfiff des Vogelfreundes, um den Würdenträger Lu von dem Zweig, auf dem er sitzt, nämlich der Theorie des Dschau-Traktats, herunterzulocken.]

Erläuterung des Beispiels

Der Würdenträger Lu Geng hat lange Zeit hindurch den geistigen Verkehr mit Nan-tjüan genossen. Und da er dabei meist in den Bereichen der Verständigkeit (der theoretischen Vernunft) befangen blieb, so schwamm und tauchte er mit Vorliebe in den Traktaten Dschau's**5** umher.

Eines Tags, als er mit Nan-tjüan zusammensaß, kam er schließlich auf diese beiden Sätze zu sprechen, welche ihm wunderbar schienen, und sagte also: »Bei Dschau, dem Dharmalehrer, stehen die Worte: » Himmel und Erde haben mit mir eine und dieselbe Wurzel. Das ganze All mit mir zusammen bildet einen einzigen Leib. « Das ist doch im höchsten Grade wunderbar.«

Der Dharmalehrer Dschau ist ein hochbedeutender Mönch aus der Zeit der Djin-Dynastie [265-419], der mit Dau Scheng, Dau Yu und Dau Ying zusammen der Schule Kumârajîva's[6] angehörte. Man nannte ihn und diese drei zusammen die vier Weltweisen (aus Kumârajîva's Schule). In früheren Jahren waren Dschuang-dsi und Lau-dsi seine Lieblingslektüre gewesen. Später, während er das Vimalakîrti-sûtra abschrieb,

ging ihm ein großes Licht auf, indem er erkannte, dass Dschuang und Lau das Gute noch nicht erschöpft hatten. So nahm er sich die vielen Sutren vor und schrieb darüber vier Traktate. Dschuang-dsi's und Lau-dsi's Meinung drückt sich in den Sätzen aus: Himmel und Erde sind groß von Gestalt; ich bin von derselben Gestalt; gleich wie jene lebe auch ich umgeben vom Leeren, Nichtvorhandenen. Dschuang-dsi's Grundgedanke ist einfach, dass er die Gleichheit der Dinge lehrt. Der Grundgedanke des edlen Dschau dagegen ist die Lehre, dass die Beschaffenheiten aller Dinge letztlich auf das eigene Ich zurückzuführen sind[7].

Seht, was er in seiner Abhandlung [»Von der Namenlosigkeit des Nirvâna«] sagt: »Der vollkommene Mensch nämlich ist leer, hohl, ohne Gestalt. Und es gibt unter all den unzähligen Dingen keines, das nicht ich selbst geschaffen hätte. Wer die Welt der Dinge so versteht, dass er in ihnen allen sich selbst erkennt, der allein dürfte wohl ein Heiliger sein.« Wohl gibt es also Götter, gibt es Menschen, gibt es Weise, gibt es Heilige, je nach ihrer besonderen Art; und doch haben sie [nach Seng Dschau's Lehre] dieselbe Beschaffenheit, denselben »Leib« miteinander gemein.

Einer der Alten[8] hat gesagt: »Das ganze Weltall, die ganze große Erde

ist nur ein einziges Ichselbst. Bei Kälte ist der ganze Himmel kalt und die ganze Erde kalt; bei Hitze ist der ganze Himmel und die ganze Erde heiß. Im Dasein ist der ganze Himmel und die ganze Erde da; im Nichtsein ist der ganze Himmel und die ganze Erde nicht. Im Ja ist der ganze Himmel und die ganze Erde Ja, im Nein ist der ganze Himmel und die ganze Erde Nein.«

Fa-yän**9** sagt: »Dieser Kerl ist diesem Kerl sein Kerl, und ich bin meinem Ich sein Ich. Süd und Norden, Ost und West, das kannst du alles nach Belieben gelten lassen oder nicht. Nur das Ich allein hat keine Möglichkeit, sich etwa nicht gelten zu lassen.« Daher das Wort [des neugeborenen Buddhaknäbleins]: »Über dem Himmel und unter dem Himmel bin Ich allein erhaben**10**.«

Beim Lesen der Dschau-Traktate ist Schi-tou**11** einst zum Verständnis dieses Punktes: »die Dinge alle bin ich selbst« gelangt, so dass ihm wie mit einem Schlag das große Licht aufging, und daraufhin hat er die Schrift »Ungleich und gleich im Bunde«**12** abgefasst, welche sich durchaus im Rahmen dieser Gedanken [des Mönches Dschau] bewegt.

Seht, wie jener [Lu Geng] sich an Nan-tjüan wendet [»das ist doch im höchsten Grade wunderbar«]! Saget mir einmal: Welche Wurzel ist es denn, die sie [nämlich Himmel und Erde mit mir] gemein haben? Und welchen Leib soll ich mit dem All zusammen bilden? Wenn man an diesen Punkt gelangt, da kann man allerdings nur sagen: im höchsten Grade wunderbar! Lu richtet mit dieser seiner Bemerkung an Nan-tjüan keineswegs eine gewöhnliche Frage, wie Menschen sie stellen mögen, die nicht wissen, wie hoch der Himmel und wie tief die Erde ist. Davon ist keine Rede! Das Wunderbare, das der Würdenträger anspricht, ist gewiß im höchsten Grade wunderbar.

Der Fehler ist nur der, dass er davon nicht loskommt, dies als eine Lehrmeinung aufzufassen. Wenn man Lehrmeinungen zur höchsten Norm erhebt, warum hat dann der Weltverehrte [Buddha] noch obendrein jene Blume in die Hand genommen? Wozu kam dann auch noch der Patriarch [Bodhidharma] vom Westen her zu uns herüber?

Nan-tjüan's Antwort hat die Wirkung, den Kuttenbruder [in diesem Fall den Würdenträger Lu] persönlich zu treffen. [So übersetzen wir einen nicht ganz deutlichen Ausdruck, der vielleicht bedeutet: an der Nase

nehmen.] Er legt ihm seine wunde Stelle bloß, schlägt ihm das Loch, in das er sich verkrochen hat, in Stücke. Nachdem er auf den Blumenbusch im Garten draußen hingedeutet hat, spricht er den Würdenträger an und sagt: Die Menschen unserer Zeit betrachten diesen Blütenbusch wie Träumende.

Nan-tjüan nimmt einen gleichsam an der Hand, führt ihn bis zum Rande einer Felswand von zehntausend Klaftern und versetzt ihm einen Stoß, der ihm den Lebensfaden abreißt. Wenn dagegen ihr [in euren Streitgesprächen] einander immer nur auf ebenem Boden umwerft, so werdet ihr noch zu der Zeit, da einst Maitreya Buddha in die Welt herabgeboren

wird, es nicht verstehen, was es heißt, den Lebensfaden abzureißen, werdet immer noch so sein wie Träumende, die gern erwachen möchten, ohne zu erwachen, die sich dazu nur von andern aufrufen lassen.

Angenommen, Nan-tjüan hätte nicht den richtigen Blick gehabt, er hätte sich's gefallen lassen müssen, dass sein Partner ihn mit seinem Brei [seinen logischen Spitzfindigkeiten] beschmierte. Seht euch die Worte, die er redet, an! Die sind allerdings schwer zu verstehen. Wenn einer mit dem festen, in Bewegung lebensvollen Blick sie hört, so schmecken sie ihm köstlicher als alles, so wie Manda**13**. Hört sie aber einer von der toten Art, so werden sie ihm umgekehrt zur giftigen Arznei.

Einer der Alten sagt [zu Nan-tjüan‘s Worten]: Betrachtet man's im Hinblick auf den äußeren Gegenstand [hier also auf die Blumen], so sinkt man auf die Ebene gemeinen Fühlens und Empfindens ab, und rätselt man statt dessen an dem tieferen Sinn herum, so endet es damit, dass man im Finstern tastet, ohne ihn zu fassen.

Yän-tou**14** sagt dazu: Das ist das Lebenshandwerk derer, die überwärts gerichtet sind. Sie machen irgendeine Kleinigkeit, die sie vor Augen haben, einem andern sichtbar, so dass es diesen wie ein Blitz durchzuckt und alles in ihm ausfegt.

Von dieser Art ist Nan-tjüan's ganzer Sinn und Wille. Er hat in sich das Zeug, der Tigerin ihr Junges aus dem Nest zu rauben, und zu bestimmen, was ein Drache ist und was [nur] eine Schlange. An diesem Punkt bleibt dir nichts anderes übrig, als es von selber zu begreifen; so erst lässt es sich gewinnen. Seht ihr nicht, was gesagt ist: den eigenen Weg, der überwärts

hinaufführt, den können alle tausend Heiligen dir nicht sagen. Und die Mühe der Gelehrten, ihn zu zeigen, wie er aussieht, gleicht dem Griff der Affen nach dem Spiegelbild des Monds im Wasser. Nun seht, wie Hsüä-dou im Gesang es rühmt!

Gesang

Was du hörend, sehend wahrnimmst, ist kein einziges Eines,

Berg und Strom in der Betrachtung keine Spiegelei.

Und wenn mitternachts der Mond sich neigt im Himmelsfrost,

Kalt aus stillem Teich sein Bild blickt, wer ist mit dabei?

Zwischenbemerkungen zum Gesang

»Was du hörend, sehend wahrnimmst, ist kein einziges Eines.« - Es gibt doch aber in der ganzen bunten Fülle der Erscheinungen keinen einzigen »Dharma« [kein einziges objektiv seiendes Ding, im Sinn des Ausspruchs von Pan-schan im 37. Beispiel]. - Sieben Blumen achtmal zerfetzt! [Bei dieser Auffassung, die nichts als lauter Einzeldinge sieht, fällt ja das ganze All in Stücke auseinander!] - Augen, Ohren, Nase, Zunge, Körper [als Gefühlsorgan verstanden] und wahrnehmendes Bewusstsein sind doch alle miteinander Hammerköpfe ohne Loch [unfassbar, unerklärlich]!

»Berg und Strom in der Betrachtung keine Spiegelei.«- Bei mir hier drin ist davon nichts bekannt. - Langes ist von selber lang; Kurzes ist von selber kurz. - Blau ist blau und Gelb ist gelb. - In welcher Richtung siehst denn du es? [Siehst du Berg und Strom in dir drinnen, im Spiegel des Gesichtssinns und Bewusstseins, oder siehst du sie

draußen außer dir?]

»Und wenn mitternachts der Mond sich neigt im Himmelsfrost.« - Jetzt hat er dich ins Gras hineingezogen! [jetzt redet er mit dir ganz menschlich. Zwar ist es ein unheimlicher Ort, an den er dich führt; aber er meint es gut mit dir.] - Die weite Welt hält nie etwas verborgen. [Auch was gewöhnlich kein Mensch sieht, spielt sich in aller Öffentlichkeit ab.] - Dass du dich aber nur nicht in der Totenhöhle niedersetzest!

»Kalt aus stillem Teich sein Bild blickt, wer ist mit dabei?« - Gibt es welche, gibt es welche [die dabei sind, die sich dem vernichtenden Erlebnis stellen]? - Schliefe er [Hsüä-dou] mit ihm [Nan-tjüan] nicht unter einer Decke, so könnte er nicht wissen, welch zerrissenes Futter diese hat. [In der späteren Han-Zeit, zwischen 25 n. Chr. und 220, lebte ein gewisser Schan Gung mit seinem Vater und seinen vier Brüdern in bitterer Armut. Er ließ dem alten Vater die einzige gute Steppdecke des Hauses und schlief mit seinen Brüdern unter einer andern, deren Futter schon zerrissen war. Hsüä-dou versteht Nan-tjüan und was diesen seine Meisterschaft gekostet hat, so gut, wie Schan Gung's Brüder ihren

älteren Bruder und die gemeinsam erlittene Not.] – Wer Leid erfahren hat, soll andere, die Leid erfahren haben, nicht belehren wollen; sonst bringt er sie damit noch um. [Yüan-wu selbst fühlt ganz mit Nan-tjüan und Hsüä-dou; ihr Leid ist das seine; darum hört er lieber nichts davon. Seine Abwehr ist nur Ausdruck innigsten Verstehens und bedeutet für den Dichter höchstes Lob.]

Erläuterung des Gesangs15

Nan-tjüan und Hsüä-dou, jeder von beiden, hält eine Rede im Schlaf, Nan-tjüan eine kleine, Hsüä-dou eine größere. Zwar leisten sie sich beide einen Traum; es ist jedoch ein guter Traum, den sie sich leisten. Nan-tjüan spricht von dem »einen Leib« [über den ihm der Würdenträger Lu Geng ein Zitat aus den Traktaten Dschau's vorgetragen hat], Hsüä-dou von der Ungleichheit darin.

»Was du hörend, sehend wahrnimmst, ist kein einziges Eines, Berg und Strom in der Betrachtung keine Spiegelei.«

Wenn man behauptet, Berg und Strom erblicke man zunächst nur im Spiegel des eigenen Herzens [der Sinne], und erst danach werde man sie gewahr, so kämen sie vom Ort des Spiegels überhaupt nicht los. Berg und Strom, die ganze große Erde, Gras und Bäume samt den Wäldern darf man nicht als Spiegelbild betrachten. Tut man es dennoch, so ergibt sich eine Doppelstufe. Man kann nur sagen: Berg ist Berg und Wasser Wasser. Jedes Ding hat seinen eigenen Sitz, die Erscheinungsform der Welt bleibt stets dieselbe. »Berge, Ströme, sie beschaust du nicht im Spiegel drin.« [So lautet der zweite Vers in wörtlicher Übertragung.] Sagt mir einmal: In welcher Richtung soll man sie nun sehen?

Versteht ihr es denn auch? Wenn du auf diese Frage stößt, dann wende dich dahin, wo »mitternachts der Mond sich neigt im Himmelsfrost«! Bis zu dieser Stelle hat er [Hsüä-dou] dich begleitet. Da [wo du nun hinkommst] musst du selbst mit dir zu Rate gehen.

Merkt ihr es denn auch, wie Hsüä-dou hier dem andern damit hilft, dass er ihn vor die Tatsache seines Eigentlichen stellt?

»Wenn [nun also der Mond um Mitternacht sich neigt, und] kalt aus stillem Teich sein Bild blickt, wer ist mit dabei?« Soll das nun heißen, dass der Mond sich einfach von Natur, von selber spiegelt? Oder soll es heißen, dass er sich spiegelt, wenn jemand dabei ist?

Hier hilft nichts, als sich vom eigenen inneren Triebwerk abzulösen und auf verstehende Erklärung zu verzichten. Und jetzt, in diesem Augenblick, wird dir der stille Teich entbehrlich, du brauchst auf keinen frostigen Himmel mehr und keinen Monduntergang zu warten. In diesem Augenblick, wie mag das sein?

Erklärungen zum Text

Nan-tjüan und Lu Geng

Die zwei Personen, die in diesem Beispiel auftreten, sind uns schon vom ersten Bande her bekannt. Nan-tjüan Pu-yüan (749-835) ist nächst Bai-dschang Huai-hai der bedeutendste Schüler des Patriarchen Ma und seinerseits Meister des schon in drei Beispielen aufgetretenen steinalten Dschau-dschou, gehört also noch ganz der schöpferischen Zeit der Zen-Bewegung an, zu welcher sich die Schulgebräuche erst langsam zu verfestigen begannen.

Von dem, was ihn erfüllte, gibt das 28. Beispiel eine Andeutung. Dort besucht er, wohl noch jung, einen Meister auf dem Bai-dschang-Berg, der ihn mit der Frage prüft, ob die vorangegangenen Meister wohl irgendeine Wahrheit besessen haben mögen, die sie anderen nicht mitteilten. Gewiß, bestätigt Nan-tjüan und lässt sich von dem Älteren verführen, dieses Ungesagte auszusprechen: »Es ist nicht Geist, es ist nicht Buddha, es ist gar nichts.« (Vgl. Band 1, S. 463 und 476.) Auch für das Verständnis unseres Beispiels wird es gut sein, die Erinnerung an jenes Wort des jungen Nan-tjüan festzuhalten. Ebendort ist auch von seiner Schweigsamkeit die Rede, die er nur selten durch ganz kurze Worte unterbrach (S. 472), sowie von seinem langen Aufenthalt im stillen Waldtal am Südquellberg, dem Nan-tjüan-schan bei Tschi-dschou am Yangtsekiang, an dessen Fuß er sich dann erst mit 73 Jahren ein Kloster baute, um hier noch weitere acht Jahre einen größeren Schülerkreis zu leiten.

Hier war es, dass der Würdenträger Lu Geng, Regierungspräsident im südöstlichen Teil der Provinz Anhui, mit ihm verkehrte. Sein Amtssitz Hsüan-dschou, später Ning-guo genannt, lag von Tschi-dschou und dem Südquellberg gut 140 km weit entfernt im Osten. Aber seine Dienstreisen führten ihn wohl häufig an den Yangtse, und der angesehene Zen-Meister mit der großen Schülerschaft besaß für ihn noch mehr als nur politische Bedeutung. Als Staatsbeamter hatte Lu zwar ohne Frage den vorgeschriebenen Bildungsgang in konfuzianischer Weltanschauung und Staatsmoral durchlaufen, später

aber sich, vielleicht durch mancherlei Enttäuschung nachdenklich geworden, den Lehren des Buddhismus zugewandt, und dies auf eigene Art, wie es einem Mann von Bildung ziemte.

Anstatt wie andere Gläubige aus dem Volk die indischen Sutrenschriften in chinesischer Übersetzung vorzunehmen und, verstanden oder unverstanden, andächtig herunterzuleiern, suchte er sich einen Landsmann aus, der vom Erbe echt chinesischer Geistigkeit ausgegangen und von der Überlegenheit buddhistischer Erkenntnis ergriffen, diese dann auf gut Chinesisch in vielgelesenen Abhandlungen zu deuten unternommen hatte: den 414 jung verstorbenen Mönch und Gelehrten Dschau. Den

also las er und knüpfte auch in den Gesprächen mit Nan-tjüan gerne an ihn an. Da aber Dschau ursprünglich sich an Lau-dsi und Dschuang-dsi gebildet hatte, so eröffnet sich damit der Blick auf eine lange Strecke der Entwicklung des chinesischen Geisteslebens, und Yüan-wu weist in der Erläuterung zum Beispiel auf diese weitreichenden Zusammenhänge eigens hin. Ihm folgend greifen wir zunächst zurück in das chinesische Altertum, freilich nicht in seine Blütezeit, auch nicht auf Kung-dsi (Konfuzius), sondern in die Zeit etwa zweihundert Jahre später, während welcher sich das alte Dschou-Reich schon in Auflösung befand.

Lau-dsi und Dschuang-dsi

Diese Reihenfolge galt bis in die jüngste Zeit: Lau-dsi war der »große Alte«, Dschuang-dsi hieß sein größter Nachfolger. Heute ist die kritische Forschung bereits soweit, die Frage aufzuwerfen, ob das geschichtliche Verhältnis zwischen beiden nicht eher umgekehrt sein dürfte, ob das Dau-dö-djing (Tao-te-king), das den Namen jenes »Alten« trägt, zeitlich nicht vielmehr der »Lehrschrift von der Blüte des Südens« nachfolgt, deren Verfasser Dschuang-dsi nach glaubhafter Überlieferung um 275 v. Chr. Geh. gestorben ist. Für die Leser dieser Werke freilich spielten solche Fragen keine Rolle. Und wenn man darüber streiten kann, ob und inwieweit Dschuang-dsi mit Lau-dsi übereinstimmt, ja ob er nicht, wenn auch in ironischer Verkleidung, im Grunde eher seinem Zeitgenossen Meng-dsi (Menzius) nahesteht, so ist auch diese Frage für die chinesischen Buddhisten ohne tieferes Interesse. Denn sie betrifft nur Unterscheidungen und Gegensätze, die unterhalb der Sphäre liegen, in welcher der Buddhismus heimisch ist. Geht es diesem doch um anderes, um die Erhebung eben über diese Gegensätze, um, wie es im Udâna des Khuddakanikâya heißt, »ein Nichtgeborenes, Nichtgewordenes, Nichtgeschaffenes, Nichtaufgebautes«. Und weil dieses Ewige und Übergegensätzliche sowohl bei Lau-dsi als bei Dschuang-dsi im Mittelpunkt ihres Denkens steht, deshalb sehen die chinesischen Buddhisten in ihnen mit vollem Recht Vorläufer und Wegbereiter dessen, was ihnen einige

Jahrhunderte später indische Mönche an tieferer Erkenntnis brachten.

In diesem Sinn macht Yüan-wu in der Erläuterung des Beispiels seine Schüler auf die Lehre jener beiden Alten aufmerksam. Er behandelt sie etwas summarisch, deutet nur mit knappen Worten an; aber seine Schüler werden sich der Sätze, die er meint, erinnern. Die von Lau-dsi stehen im 25. Kapitel seines Dau-dö-djing (Tao-te-king) und lauten**16**:

Ein Wesen gibt es, chaotischer Art,**17**

Das noch vor Himmel und Erde ward,

Auf sich nur gestellt, und ändert sich nicht,

Kreist rings umher, es droht ihm nichts.

Du kannst es nennen die Mutter der Welt.

Ich kenne nicht seinen Namen.

Ich schreibe und lese es DAU, der WEG,

Und soll ich's benennen, so sage ich: Groß.

Großsein heißt weitergehn;

Weitergehn heißt in die Ferne gehn;

In die Ferne gehn heißt gegenläufig gehn.

Darum ist Groß der WEG, groß der Himmel,

Groß die Erde, groß der König.

Vier Große gibt's in den Grenzen des Alls;

Der Mensch ist einer von ihnen.

Der Mensch nimmt zum Gesetz die Erde;

Die Erde zum Gesetz den Himmel;

Der Himmel zum Gesetz den WEG;

Der WEG nimmt zum Gesetz das eigene Weben.

Auch Dschuang-dsi's Grundgedanken deutet Yüan-wu nur flüchtig an. Er denkt dabei an das berühmte zweite Kapitel des »Buchs von der Blüte des Südens«, das überschrieben ist: »Ausgleich der Theorien

von den Dingen.«[18] Dschuang-dsi hält dem Streit der mannigfachen Weltanschauungen seiner Zeit entgegen, dass vom Ganzen her gesehen alle Unterschiede relativ sind, dass je nachdem groß klein sein kann und winzig riesengroß.

»Im WEG (DAU), sagt er, sind diese Gegensätze aufgehoben in der Einheit. In ihrer Geschiedenheit haben sie ihr Bestehen; durch ihr Bestehen kommen sie zum Vergehen. Alle Dinge, die jenseits von Bestehen und Vergehen sind, kehren zurück zur Aufhebung in der Einheit.«

So ist auch zwischen mir und anderen kein Unterschied.

»Der Zustand, wo dieser hier und jener dort sich nicht mehr gegenüberstehen können, heißt bei uns der Angelpunkt des WEGS.« So gesehen, wandelt sich auch das Verständnis der Wirklichkeit und rückt vom naiven Realismus ins Geheimnisvolle:

»Dschuang Dschou, erzählt er von sich selbst, träumte einmal, er sei ein Schmetterling und flattere umher. Er fühlte sich beglückt und wußte nichts von Dschou. Plötzlich erwachte er und war nun richtig wieder Dschou. Hat es nun Dschuang Dschou geträumt, er sei ein Schmetterling, oder träumt es jetzt dem Schmetterling, er sei Dschuang Dschou? Und doch ist zwischen Dschou und einem Schmetterling gewiß ein Unterschied. Das heißt Verwandlung der Dinge.«

Diese Proben mögen zeigen, wie früh sich schon in China auf ganz

eigene Art Erkenntnisse anmeldeten, die in dieselbe Richtung deuteten, wie der indische Geist sie seit weit älterer Zeit verfolgt hat. Ebenso spürt man ihnen auch an, dass von diesen tiefsinnigen Chinesen zu dem gewaltigen Erlebnis eines Buddha, zur Tiefe, Fülle, Folgerichtigkeit buddhistischer Erkenntnis immer noch ein weiter Schritt ist. Diese Einsicht ist in China erst allmählich aufgebrochen.

Der Mönch Dschau

Es war ein großer Fortschritt, als im Jahr 401 der gelehrte Mönch Kumârajîva von Kutscha her nach Tschang-an kam, um unter der Protektion des damaligen Machthabers ein großes Institut für die Übersetzung der bedeutendsten Sutren des Mahâyâna-Buddhismus einzurichten. Zu seinen Schülern und Gehilfen gehörte auch der junge, aber hochbegabte Dschau, der als Sohn ganz armer Eltern sich von klein auf durch Bücherabschreiben ernährt und dabei sämtliche Klassiker, Philosophen und Geschichtsschreiber Altchinas, mit besonderer Liebe aber Dschuang-dsi und Lau-dsi in sich aufgenommen hatte, dann aber beim Abschreiben des Vimalakîrti-sûtra von der überlegenen Größe des Mahâyâna ergriffen, sich mit gleichem Eifer und Verständnis in dieses ihm ganz neue Schrifttum vertieft hatte. Er wurde Mönch und hat im Dienst Kumârajîva's nicht nur bei der Übersetzungsarbeit fleißig mitgeholfen, sondern auch zu vielen dieser Sutren eigene Einleitungen geschrieben und selbständige Abhandlungen verfasst, von denen vier unter dem Titel Dschau-Traktate noch in späteren Zeiten viel gelesen wurden. Ihr Reiz für den chinesischen Leser beruhte darauf, dass sie nicht einfach fremde, indische Gedankengänge wiederholten, sondern an das überkommene heimische Geisteserbe, vor allem eben an Dschuang-dsi und Lau-dsi, anknüpften und die Lehre Buddhas als die Erfüllung dessen darstellten, was die Weisesten des eigenen Altertums bereits geahnt hatten. Auf diese Weise fanden im chinesischen Buddhismus auch Begriffe und Gedankengänge aus den alten Lehren vom DAU (Tao), dem WEG, Eingang und Heimatrecht, und damit hängt es ohne Frage zusammen, dass gerade in der Denk- und Ausdrucksweise der

Zen-Meister des achten Jahrhunderts und später manches ebenso an altchinesische Vorbilder erinnert wie an indische.

Dschau's Fortschritt über die chinesischen Weisen des Altertums besteht einfach darin, dass er, durch Kumârajîva und die Sutrenschriften überzeugt,

in die Geheimnisse des DAU weit konsequenter eingedrungen ist und sie mit dem, was jedermann sein Ich, sein Eigenstes zu nennen pflegt, weit strenger, unausweichlicher verknüpft. So schreibt er in seiner Abhandlung von der »Namenlosigkeit des Nirvâna«: »Der vollkommene Mensch ist in sich leer, hohl, ohne Gestalt. Und es gibt unter all den unzähligen Dingen keines, das nicht meine eigene Schöpfung wäre (was wohl heißen wird - was nicht ich selbst zum »Ding« gemacht hätte). Wer die Welt der Dinge so versteht, dass er in ihnen allen sich selbst erkennt, der allein dürfte wohl den Namen eines Heiligen verdienen.« Damit spricht er dasselbe aus, was das Shûrangama-Sûtra**19** mit folgenden Worten ausdrückt: »Alle Lebenden sind seit anfanglosen Zeiten im Irrtum des Ich-selbst befangen und machen es zu einer Sache, einem Ding, verlieren so ihr eigentliches Herz (oder: ihren eigentlichen Geist) und lassen sich nun von den Dingen drehen. Wenn sie die Dinge drehen könnten, wären sie dem Buddha gleich.«

Dschau's Einfluss auf Schi-tou Hsi-tjiän

Welche Wirkung der Mönch Dschau gerade auch auf die Zen-Bewegung ausgeübt hat, zeigt Yüan-wu mit dem Hinweis auf den Meister Schi-tou Hsi-tjiän. Obwohl dieser Zeitgenosse des Patriarchen Ma in keinem Beispiel des Bi-yän-lu redend oder handelnd auftritt, wird er doch von Yüan-wu wiederholt und stets verehrungsvoll erwähnt. Er hatte als kleiner Novize noch den Sechsten Patriarchen Hui-nëng in der berühmten Tsau-Schlucht im Norden der Kanton-Provinz erlebt, war dreizehn Jahre alt, als dieser »in die Stille einging«, kam nach langen Wanderjahren später wieder in die Tsau-Schlucht, wo nun Hui-nëng’s erster Schüler Tjing-yüan (japanisch Sei-gen) wirkte, erhielt von ihm das Siegel der Bestätigung und suchte sich dann zweiundvierzigjährig etwas weiter nördlich, im Süden der Provinz Hunan, eine eigene Wirkungsstätte im Gebirge Heng-schan, wo er auf einer abgelegenen steinernen Platte, dem Steinkopf oder Schi-tou, eine Klause baute und Schüler um sich sammelte. Er und der Großmeister Ma galten seit der Mitte des achten Jahrhunderts als die

beiden echtesten Enkelschüler des Sechsten Patriarchen, die jeder Zen-Beflissene besucht haben musste. Von diesen beiden ist denn auch die weitere Entfaltung der Zen-Schulen ausgegangen[20]. An Schi-tou fällt besonders die starke innerliche Sammlung auf, die ihn befähigte, einen Fragenden mit nur ein paar Worten zu erwecken, ähnlich wie fünf Generationen später Yün-mën, der selbst aus Schi-tou's Stamm hervorgegangen ist[21].

Den entscheidenden Anstoß aber zu seiner eigenen Erkenntnis (sieht man von der Jugenderinnerung an Hui-nëng und den Umgang mit Tjing-yüan ab) hat Schi-tou bei der Lektüre einer Schrift des Mönches Dschau empfangen. Einst las er dessen Abhandlung »Von der Namenlosigkeit des Nirvâna« und kam an die im Text erwähnte Stelle, wo es

heißt: »Wer die Welt der Dinge so versteht, dass er in diesen allen stets sich selber sieht, der allein dürfte wohl ein Heiliger sein.« Da durchfuhr es ihn, dass er auf den Tisch schlug und sagte: Der Heilige besitzt kein eigenes Selbst, weil alles eigenes Selbst ist; wer will da noch von Ich und Du, von eigenem Selbst und einem Andern reden! Und darauf schrieb er die Erkenntnis, die ihn erfüllte, in vierundvierzig Sätzchen zu je fünf Wortzeichen nieder, die unter dem Titel »Ungleich und gleich im Bunde« bei den Zen-Schulen, vor allem bei der Sôtô-Sekte, bis heute in Ansehen stehen.

Wie Schi-tou diese seine Einheitserkenntnis verstanden wissen wollte, darüber hat er sich vor seiner Hörerschaft mit folgenden Worten ausgesprochen[22]: »Meine Lehre vom GESETZ, die ich von früheren Buddhas überkommen habe, handelt nicht von heldenhaftem Fortschritt in Zuständen der Versenkung, sondern will nichts weiter erreichen als das Wissen und die Schau eines Buddha. Sie spricht sich in dem Satz aus: Eben da, wo Herz (Bewusstsein, Geist) ist, eben da ist Buddha[23]. Herz, Geist, Buddha, irrende Lebewesen, erlösende Erkenntnis, Verblendung, das alles ist, wenn auch dem Namen nach verschieden, dem Wesen nach doch eines. Es gilt für euch, das eigene Herz zu erkennen, sich von dem Glauben an die Dauerhaftigkeit der Dinge ebenso fernzuhalten wie von dem ans Nichts. Die Grundnatur ist weder rein noch unrein; taufrisch ist sie, rund und voll. Gemein und heilig stehen sich gleich, ihre Verwendung in der Praxis ist an keine Richtlinie gebunden. Alle drei Welten und die sechs Wege des Kreislaufs von Geburt und Tod (nämlich die der Höllenwesen, der hungernden Gespenster, Tiere, streitenden Geister, Menschen, Himmelswesen) treten alle aus dem Herzen her in die Erscheinung. Wenn ihr dies richtig begriffen habt, so wird es euch an nichts gebrechen. Mein einziges Bestreben ist, es so weit zu bringen, dass die urgründige Stille des Wahrheitsleibes bei euch in Herz und Sinnen Eingang finde.«

Dazu zwei Beispiele aus Schi-tou's Wirken:

Einst fragte ihn ein Mönch nach der Erlösung. Schi-tou fragte zurück: Wer kann dich denn gefangenhalten?

Ein anderer fragte nach dem »Reinen Land« (dem Paradies des Buddha Amitâbha). Er antwortete: Wer kann dich denn beschmutzen?

Nan-tjüan's Bescheid an Lu Geng

Schi-tou und der Großmeister Ma sind die beiden stärksten Übermittler der Geistesart des Sechsten Patriarchen an die folgenden Geschlechter. Ein Enkelschüler Ma's ist Nan-tjüan, der Meister unseres Beispiels; er ist also mit Schi-tou nah verwandt. Und so wie Schi-tou den Mönch Dschau und seine Abhandlungen versteht, so versteht diesen auch Nan-tjüan. Wenn nun der Würdenträger Lu ihm voll Bewunderung erzählt, was er bei Dschau gelesen hat vom »einen Leib, den das gesamte All mit ihm zusammen bildet«, so ist Nan-tjüan von vornherein im Bilde. Er steht mit Leib und Seele selbst darin, vom eigenen Ich und von der Mannigfaltigkeit der Dinge abgelöst und in den Grund versenkt, von dem aus jenes Ich und jene Dinge nichts bedeuten als ein Gewoge auf der Oberfläche, das ewig steigt und sinkt, ein steter Wechsel von Entstehen und Vergehen. Dies ist, nach einem Wort des Lotos- Sutra, die »Erscheinungsform der Welt«, und sie »bleibt stets dieselbe«. Und die Einheit, die den Würdenträger Lu begeistert, besteht zunächst gerade darin, dass wir mit der ganzen Welt der Dinge einem und demselben unerbittlichen Gesetz des Werdens und Vergehens unterworfen sind. Denn aus der Welt sind wir emporgetaucht, und in sie sinken wir zurück. Keine schönere Antwort lässt sich denken, als Nan-tjüan's stiller Hinweis auf die blühenden Päonien. Es braucht in der Tat nichts weiter, als sich eine solche Blume richtig anzusehen. Im reinen Sehen ist bereits die Reflexion auf mich, den Sehenden, und auf die Blume, das Gesehene, ausgeschaltet. Und wenn nach der Versenkung in die Blume, in das Wasser, in die Berge, in den Mond Blick und Gedanken sich nunmehr dem eigenen Ich zuwenden, so kommt es zum Erschauern. Und im Erschauern zum Verstummen. Und im Verstummen öffnet sich der Abgrund ewiger Stille.

Nan-tjüan hat also das Vertrauen, dass Lu Geng nichts weiter nötig hat, als echtes, waches Sehen ohne Träumerei. Hsüä-dou im Gesang hilft ihm ein wenig nach, indem er darauf hinweist, dass die Unterschiede in der Welt der Dinge, die »Wellen auf der Wasserfläche«, durch die Einheit nicht beseitigt sind. Diese Tatsache, die freilich unbegreiflich, aber wahr ist, hat Lu Geng in der Begeisterung wohl übersehen; das ist seine Träumerei, aus welcher Nan-tjüan ihn erwecken möchte. Und hier liegt in der Tat das eigentlich Entscheidende. Denn schließlich konzentriert sich auf dem Weg solcher Betrachtung alles auf das eigene Ich, das nun inmitten dieser fremden Einzeldinge, mit denen es doch auch dem unerbittlichen Gesetze unterworfen ist, verlassen dasteht und den Boden unter sich versinken fühlt. Hsüä-dou führt in seinem zweiten Doppelvers an diesen Abgrund gefährlich nah heran. Und Yüan-wu lobt ihn

mit seinen Zwischenbemerkungen für sein inniges Verständnis dessen, was Nan-tjüan mit dem Würdenträger Lu im Sinn hat.

Ob auch die Erläuterung zum Gesang von Yüan-wu selbst geschrieben ist, kann man mit Grund bezweifeln[24]. Aber auch ihr Verfasser ist derselben Meinung wie Nan-tjüan und Hsüä-dou, er drückt sich nur ein wenig anders aus. Er sagt ganz harmlos: Auch Nan-tjüan und Hsüä-dou träumen; beide reden auch im Schlaf. Feinsinnig spielt er auf den Traum Dschuang-dsi's vom Schmetterling an. Es ist ein kleines Stück ironischer Apologetik, wie sie dem schon in sich ironischen Geist des Zen entspricht[25]. Natürlich kann der Zweifler einwenden: Ihr träumt ja auch; ihr wollt Schmetterlinge sein und seid nur der leibhaftige Dschuang Dschou. Gut, sagt der Zen-Mann, lassen wir es gelten! Er überlässt dem Partner großmütig ein Feld auf dem GO-Brett. Aber, sagt er weiter, ist's ein Traum, so ist es doch ein guter Traum und besser als der eure. Man kann es ja damit versuchen, ihn zu träumen.

Ein japanischer Dichter des neunten Jahrhunderts, wahrscheinlich der vom Tiän-tai-schan in China ausgegangenen Tendai-Schule angehörig, hat das Geheimnis, um welches sich das Zwiegespräch zwischen Nan-tjüan und dem Würdenträger Lu Geng bewegt, in einem klassischen Fünfzeiler (Uta oder Waka) formuliert. Formulierung war die Kunst der Tiän-tai-Meister; den Zen-Meistern steht im Vordergrund das persönliche Eingehen ins Geheimnis ohne Worte. Auch dieser Unterschied steht unter dem Gedanken Schi-tou's. Ungleich und gleich im Bunde. Das Waka lautet:

Ist die Welt ein Traum?

Ist sie wesenhaft? Sage! –

Weder wesenhaft,

noch auch Traum, dass ich wüßte:

ein Etwas, ein Nichts in einem.

Einundvierzigstes Beispiel

Dschau-dschou fragt nach Leben aus dem großen Tod

Hinweis

Wo Ja und Nein in eins verschlungen sind, ist auch kein Heiliger imstande, sich durchzufinden. Wenn Gegenstoß und Gleichlauf hin und her sich kreuzen, kann auch ein Buddha sie nicht deutlich unterscheiden.

Ein Mann, vom Weltgetriebe losgelöst und über Standesbindungen erhaben, legt Fähigkeiten eines Helden an den Tag, mit denen er die große Menge überragt. Solche gehen über Eis und laufen über eines Schwertes Schneide. Sie sind dem Horn am Kopfe eines Einhorns**1** zu vergleichen, sind wie eine Lotosblüte mitten im Feuer.

Wenn solche [gegenseitig] sich bescheiden, die Überlegenheit des anderen zu sehen, dann erst erkennen beide sich als Weggenossen.

Wer sind wohl die mit der gewandten Hand? Versuchen wir's mit einem Beispiel! Sehet her!

Das Beispiel

Wir legen vor:

Dschau-dschou fragte Tou-dsi: Wie ist das eigentlich dann, wenn einer, der den großen Tod gestorben ist, nun im Gegenteil lebendig wird?

Tou-dsi erwiderte: Nächtliche Gänge lasse ich nicht zu. Man muss es mit der Tageshelle halten, um hinzukommen.

Zwischenbemerkungen zum Beispiel

»Dschau-dschou fragte Tou-dsi: Wie ist das eigentlich dann, wenn einer, der den großen Tod gestorben ist, nun im Gegenteil lebendig wird?« So etwas gibt es nämlich. - Diebe brechen nicht bei armen Leuten ein [sondern da, wo sie wissen, dass etwas zu holen ist; Dschau-dschou weiß

von vornherein, dass Tou-dsi einer schweren Frage würdig ist]. - Wer früher oftmals Gast bei andern war, der hat für seinen Gast ein Mitgefühl. [Dschau-dschou hat das, wovon er spricht, selbst durchgemacht und dabei auch den Beistand erfahrener Lehrer angenommen.]

»Tou-dsi erwiderte: Nächtliche Gänge lasse ich nicht zu. Man muss es mit der Tageshelle halten, um hinzukommen.« - Den Saatkorb sehen und zertreten, ist bei ihm eines. [Zum Säen schüttet man den Samen in einen locker geflochtenen Korb, der, vom Stier gezogen, die Saatkörner in geeigneter Menge durchlässt. Es kommt aber leicht vor, dass der Stier den Korb beim ersten Anblick zertritt. So verfährt auch

Tou-dsi mit der Frage Dschau-dschou's. - Dieb und Dieb verstehen einander. [Sie können miteinander Reden führen, die ganz was anderes bedeuten, als der Wortlaut vermuten lässt.] - Hätten sie nicht unter derselben Decke geschlafen, so wüßten sie nicht, welch zerrissenes Futter sie hat. [Vgl. dieselbe Redensart in den Zwischenbemerkungen zum Gesang des vorigen Beispiels!]

Erläuterung des Beispiels

Dschau-dschou fragte Tou-dsi: Wie ist das eigentlich dann, wenn einer, der den großen Tod gestorben ist, nun im Gegenteil lebendig wird? Und Tou-dsi erwiderte ihm mit den Worten: Nächtliche Gänge lasse ich nicht zu; man muss es mit der Tageshelle halten, um hinzukommen. Sagt mir einmal: Was für Zeitpunkte sind denn das [der in der Frage Dschau-dschou's und der in der Antwort Tou-dsi's]? Eine Flöte ohne Löcher [ist der eine], Klapphölzer in Filz gewickelt [der andere Zeitpunkt].

Man nennt das [die Frage Dschau-dschou's] eine »Frage zur Prüfung des Hauswirts« (Wie sie in der Regel ein Besucher dem Meister stellt) oder auch eine »Herzensvorgang-Frage« [in welcher der Frager von einer eigenen Erfahrung ausgeht, um zu erkunden, ob sie der andere

auch gemacht hat]. Die Gespräche, welche Dschau-dschou und Tou-dsi miteinander geführt haben, werden als hervorragende Muster geistvoller Auseinandersetzung allgemein gerühmt. Wohl kommen beide von verschiedenen Meisterstämmen her**2**. Aber seht, wie sie die Klingen ihres Geistes kreuzen: es ist genau dieselbe Art.

Eines Tages hatte Tou-dsi für Dschau-dschou die Teematte auf dem Boden ausgebreitet und setzte sich ihm gegenüber. Persönlich reichte er dem Gast gedämpfte Klöße hinüber, ohne dass Dschau-dschou es auch nur beachtete. Nun ließ Tou-dsi durch seinen Diener runde Weizenkuchen anbieten. Da bedankte sich Dschau-dschou beim Diener mit dreimaliger Verbeugung [und nahm an]. Sagt mir einmal: wie hat er das gemeint? Seht, dieser Mann ist schlechthin auf den wesentlichen Grund gerichtet und leistet andern dadurch einen Dienst, dass er ihnen eben dies ihr eigentliches Teil vor Augen stellt.

Ein Mönch fragte**3**: Was ist der WEG? Antwort: Der WEG. Was ist

Buddha? Antwort: Der Buddha. Ein anderer fragte: Wie ist es, wenn die goldene Kette**4** noch nicht aufgesprungen ist? Antwort: Sie ist offen. Wie aber, wenn der goldene Hahn noch nicht gekräht hat**5**? Antwort: Solch einen Ton gibt es nicht. Frage: Und wie nachher, wenn er gekräht hat? Antwort: Jeder weiß die Zeit von selbst. Dies war ganz allgemein die Art, wie Tou-dsi Fragen zu beantworten pflegte.

Seht es euch an, wie Dschau-dschou fragt. Was ist das eigentlich dann, wenn einer, der den großen Tod gestorben ist, nun im Gegenteil lebendig wird? und jener [Tou-dsi] gleich darauf erwidert: Nächtliche Gänge lasse ich nicht zu; man muss es mit der Tageshelle halten, um hinzukommen! Schlagartig, wie man aus dem Steine Feuer schlägt, wie das Zucken eines Blitzes l So etwas gibt es erst bei Menschen, die die Richtung überwärts verfolgen. Für solche, die den großen Tod gestorben sind, gibt es nichts derart wie Lehren oder Grundsätze des Buddhismus, wie Geheimnisse und Wunder, wie die Gegensätze von Gewinn und Schaden, richtig und unrichtig, Vorzügen und Nachteilen. Hier ist das alles einfach so, wie es ist, zur Ruhe eingegangen [sie sind allem abgestorben]. Einer unsrer Alten [nämlich Yün-mën] beschreibt das [gleichnisartig] mit den Worten: »Auf weitem Schlachtfeld Tote ohne Zahl; ein Hexenmeister, wer es fertig bringt, durch das Gestrüpp von Dornen sich hindurchzuretten.« Durch ein Gelände dieser Art muss einer in der Tat hindurchgedrungen sein; dann erst erlangt er es. So steht die Sache allerdings. Aber heutzutage kommen die Menschen schon in diesem Todesgelände nicht voran [sie bringen es überhaupt nicht zum Sterben]. Die einen klammern sich an Stützen an (an Zen-Übungen,

an Buddhaglauben und dergleichen), die andern an verstandesmäßige Erklärungen. Und so geht ihnen der Zusammenhang mit dem, worauf es ankommt, zwangsläufig verloren.

Der ehrwürdige Dschö**6** sagte von Menschen dieser Art: »Ihre Sicht ist nicht klar, nicht fleckenlos rein.« Und mein einstiger Lehrer vom Berg des Fünften Patriarchen**7** hatte dazu die Redensart: »Ihre Lebenswurzel ist nicht abgeschnitten.« Es muss unbedingt der große Tod einmal gestorben sein, und erst, wenn der in Leben umgeschlagen ist, erlangt man es.

Der ehrwürdige Yung-guang**8** aus Mittel-Tschekiang sagt: »Wenn die Speerspitze eines Wortes schief geht, so kann sich ihr Stoß von der Sperre (die er einstoßen sollte) um zehntausend Meilen entfernen. Gerade dann, wenn du nur noch an der Kante einer Felswand hängst, musst du die Hände zurückziehen, aus innerstem Entschluss einwilligen und die Folgen auf dich nehmen. Wacht einer nach dem Trennungsschnitt ein zweites Mal zum Leben auf, so kann sich künftighin kein Mann von Ehre jemals in ihm täuschen. Wie sollte einer je solch ungewöhnliche Gesinnung vor andern verbergen können?«

Von dieser Art ist Dschau-dschou's Frage. Und Tou-dsi, selbst ein Meister seiner Kunst, ist weit entfernt davon, jenem seine Frage mit Unverständnis zu vergelten. Nur dass er jede Spur von gedanken- und gefühlsmäßiger Rücksichtnahme restlos verwischt. Das ist freilich nicht leicht zu verstehen. Er deckt nur eine Kleinigkeit auf, die vor Augen liegt. [Dass man es mit der Tageshelle halten muss, um hinzugelangen, weiß Dschau-dschou selbst schon lange; und Tou-dsi weiß, dass er es weiß.]

Darum sagt einer der Alten**9**: »Wenn du willst, dass dein Meister sorgsam auf dich eingehen soll, dann komme ihm beim Fragen nicht mit Fragen! Die Frage steckt in der Antwort; die Antwort steckt in der Frage.« Hätte ein anderer als gerade Tou-dsi Dschau-dschou's Frage vorgelegt bekommen, es wäre ihm gewaltig schwergefallen, sie gebührend zu beantworten. Nur weil jener eben ein Chinese von Geist ist, erkennt er auf den ersten Anruf gleich den Punkt, auf den es hinausläuft. Nun der Gesang!

Gesang

Lebendig, hellen Auges stellt er wieder sich Sterbenden gleich.

Was braucht er denn verbotene Kost, zu prüfen so hohen Verstand?

Die Alten, die Buddhas, sage ich's nur, kamen so weit noch nicht,

Und wer wohl hätte in nichts zerstreut die Streu von Staub und Sand?

Zwischenbemerkungen zum Gesang

»Lebendig, hellen Auges stellt er wieder den Toten sich gleich.« - Dabei weiß er weder von dem einen noch vom andern [weder von Leben noch von Tod]. - Im Kommen dreht er's um, im Gehen stellt er's auf den Kopf. - Besäße er nicht einen tiefen Fonds an geläuterter Erfahrung, wie wäre er [Dschau-dschou] imstande, an dem Chinesen, den er vor sich hat, das Seidenschwarz [gediegener Erkenntnis] vom rohen Weiß [der Ahnungslosigkeit] genau zu unterscheiden?

»Was braucht er denn verbotene Kost, zu prüfen so hohen Verstand?« - Aber wenn er ihn damit nicht geprüft hätte, wie hätte er genau erkennen können, wie er es meint? - Trifft man zusammen, steht dem ja nichts entgegen, dass man auf den andern einmal einen Blick zur Prüfung wirft. - Auch ich hätte gerne etwas gefragt.

»Die Alten, die Buddhas, sage ich's nur, kamen so weit noch nicht.« - Sei er [Tou-dsi, weiterhin auch Dschau-dschou] froh und dankbar, dass er sie zu Gefährten hat! - Die tausend Heiligen haben es ja auch nicht überliefert [weil es etwas ist, was man überhaupt nicht überliefern kann; es steckt in jedem Menschen schon von Anbeginn]. - Auch der Mönch vom Berge [ich, Yüan-wu] weiß davon nichts.

»Und wer wohl hätte in nichts zerstreut die Streu von Staub und Sand ?« - Das gibt es auch gerade hier und jetzt nicht wenig! [Auch Hsüä-dou selbst mit dem Gesang streut Staub und Sand den Menschen in die Augen.] - Es hängt sich über offene Augen und hängt sich über verschlossene Augen. - So also legt es der Âcârya [Hsüä-dou] vor. Worauf läuft es hinaus?

Erläuterung des Gesangs

»Lebendig, hellen Auges stellt er wieder den Toten sich gleich.« Hsüä-

dou ist ein Mann, der weiß, dass es das gibt. Darum wagt er sich an den Gesang. Wie einer der Alten[10] es ausgedrückt hat, »hält er sich an lebendige

Worte, nicht an tote«. Hsüä-dou sagt also: Während er lebendig ist und helle Augen hat, kehrt er wieder um und tut so, als habe er sich einem toten Chinesen gleichgestellt. Aber was wäre er denn gestorben! Mitten im Tod hat er doch Augen, ist gleich wie ein Lebender. Einer der Alten [Yün-mēn Wen-yän] hat gesagt: »Erst wenn der Tote in dir ganz und gar getötet ist, erblickst du dich als Lebenden; und erst, wenn der Lebende in dir ganz und gar lebendig, ist, erblickst du dich als Toten.«

Dschau-dschou ist ein Mensch, der Leben hat; darum stellt er diese tote Frage, um Tou-dsi daran zu prüfen. Das ist ähnlich, wie wenn er zur Prüfung absichtlich eine Speise, welche der Arzneinatur zuwider ist, daherbrächte. Darum sagt Hsüä-dou: »Was braucht er denn verbotene Kost, zu prüfen so hohen Verstand**11** «

Damit hat Hsüä-dou die Frage Dschau-dschou's im Gesang gerühmt; in den zwei letzten Versen besingt er Tou-dsi.

»Die Alten, die Buddhas, sage ich's nur, kamen so weit noch nicht.« Eben dies, dass Menschen, die den großen Tod gestorben sind, im Gegenteil zum Leben kommen, ist der Ort, bis zu dem »die Alten, die Buddhas« seinerzeit noch nicht gekommen sind. Auch die altehrwürdigen Mönche unseres Reiches [Chinas] sind so weit nicht gekommen. Selbst der alte Meister aus dem Shâkyastamme, ja selbst der Mönch aus Indien mit den blauen Augen [der Patriarch Bodhidharma] müssten noch einmal mit sich zu Rate gehen; dann erst würden sie es erlangen. Darum sage ich: »Wir erlauben das Wissen des alten Inders; aber das Verstehen des alten Inders erlauben wir nicht**12**.«

Hsüä-dou sagt. »Und wer wohl hätte in nichts zerstreut die Streu von Staub und Sand.« Seht einmal her! Ein Mönch fragte Tschang-tjing**13**: Was ist ein echter Freund und Segensmann [indisch ein Kalyamitra]? Tschang-tjing erwiderte: Einer, der sich selbst gelobt hat, keinen Sand zu streuen. Und Bau-fu**14** hat gesagt: Man sollte überhaupt keinen Sand

streuen! Wenn nun aber ehrwürdige alte Mönche im chinesischen Reiche auf dem Stuhl mit krummer Lehne oder auf dem breiten Sessel sitzend ihren Stock gebrauchen, ihren Scheltruf Ho' ausstoßen, ihren Jakschweif aufrecht halten, auf das Sitzbrett schlagen, Zauberkräfte ausüben und in Machtvollkommenheit gebieten, so ist das alles samt und sonders Sand gestreut. Sagt mir einmal: Wie kann man das vermeiden?

Erklärungen zum Text

Dschau-dschou und Tou-dsi

Von den zwei Meistern, welche sich in diesem Beispiel begegnen, steht die Gestalt Dschau-dschou's den Lesern der bisherigen Kapitel bereits klar vor Augen. Es lohnt sich, noch einmal an das zweite Beispiel zu erinnern, wo er den Vers behandelt: »Der höchste Weg ist gar nicht schwer, nur abhold wählerischer Wahl«, um dann vor seinen Hörern zu bekennen, dass er selbst in dieser »wolkenlosen Klarheit« gar nicht stehe. Wie ein Schüler in ihn dringt, was es dann überhaupt hochzuhalten gebe, lässt er die Arme hängen und sagt: Ich weiß auch nicht. Er verzichtet ruhig auf jedes Argument. Yüan-wu sagt von ihm: »Hier ist ein Meister unsrer Schule von großer Hand. Er führt dir keine Reden über das Geheimnisvolle, Wunderbare. Er nimmt sich der Menschen einfach dadurch an, dass er sie vor ihr Eigentliches stellt.« Und Hsüä-dou schildert im Gesang schon dort ihn als Gestorbenen, aus dem das Leben spricht. »Im morschen Baum ein Drachengesang: noch ist er nicht verdorrt.« Im neunten Beispiel gibt er einem, der ihn nach Dschau-dschou fragt, im dreißigsten einem, der auf anderem Weg hinter sein Geheimnis kommen möchte, auf seine unnachahmlich trockene Art Bescheid.

Hier nun treffen wir ihn nicht in Dschau-dschou, sondern zu einer früheren Zeit, als er noch einfach seinen Mönchsnamen Tsung-schen (Gehorsam dem mahnenden Zuspruch) führte. Die Überlieferung berichtet, dass er sich erst mit achtzig Jahren in Dschau-dschou niedergelassen habe und vorher etwa zwanzig Jahre lang gewandert sei, um alle bedeutenden Meister im damaligen Tangreich kennenzulernen. Dieser Wanderzeit soll ein vierzigjähriger Aufenthalt bei Nan-tjüan vorausgegangen sein. Nach bisher geltender Tradition wäre er 778 geboren, mit ungefähr zwanzig Jahren zu Nan-tjüan gekommen und bis zu dessen Tod im Jahr 835 bei ihm geblieben, habe sich dann nach einigen Jahren auf die große, ungefähr zwanzigjährige Wanderschaft begeben und von etwa 858 an noch vierzig Jahre lang in Dschau-dschou gewirkt.

(Alle diese Lebensdaten beruhen auf der Jahreszahl, welche der Bericht von der Weitergabe der Leuchte aus der Ära Djing-dö [japanisch Kei-toku Dentô-roku] für Dschau-dschou's Tod angibt, nämlich das 4. Jahr der Ära Tjiän-ning, nach unserer Zeitrechnung 897. Nun weist allerdings der Zen-Historiker Ui Hakuju darauf hin, dass ein noch älterer Bericht über Dschau-dschou's Leben für dessen Todesjahr zwei Schriftzeichen aus dem Sechzigerzyklus gebe, welche entweder auf 868 oder 928 deuten[15]. Die Zahlen für das Geburtsjahr wären dementsprechend 749 oder 809. Nimmt man 749 als Geburtsjahr des Meisters an, so ergeben sich Unmöglichkeiten. Aber auch wenn man seine Lebenszeit auf 809 bis 928 ansetzt, fügen sich die Begegnungen mit andern Meistern in dieses Schema schlecht, so dass wir bis auf weiteres doch eher dem

Bericht von der Weitergabe der Leuchte aus der Ära Djing-dö recht geben möchten.)

Auf der zwanzigjährigen Wanderschaft also, die seiner Wirksamkeit in Dschau-dschou, der Bezirksstadt weit im Norden, vorausgeht, hat der schon alte, ausgereifte Mönch in der Provinz Anhui, nicht weit vom Yangtsekiang, den Würfelberg, den Tou-dsi-Schan nördlich von An-tjing, aufgesucht, um sich bei dem bereits bekanntgewordenen Mönche Da-tung aufzuhalten, der mit der Zeit als Meister Tou-dsi zu hohem Ansehen gelangen sollte**16**.

Von diesem wissen wir aus früheren Kapiteln, dass er von dem nachmaligen Meister Hsüä-feng dreimal besucht worden ist**17**, und dass er den Mönch, der einst im Schrecken über Da-sui's Wort von der vernichtenden Wirkung des Äonenfeuers zu ihm kam, an diesen gleich wieder zurückverwiesen hat**18**. Hier dagegen tritt Tou-dsi zum erstenmal im Beispiel selbst redend auf, wie nachher noch in drei weiteren, nämlich Kap. 79, 80 und 91.

Die Gegend, in welcher er als Meister wirkte, war auch seine Heimat. Er ist in der Bezirksstadt An-tjing oder deren Umgebung geboren, wandte sich schon früh dem Mönchtum zu, kam nach Lo-yang, der östlichen Hauptstadt des Tangreiches, und lernte bei einem dortigen Zen-Meister zunächst die Anfangsübung stiller Versenkung (ânâpâna-smrti genannt, chinesisch schu-hsi-guan, japanisch su-soku-kwan, d. h. Atemzählbetrachtung), bei welcher man sich ganz auf ruhiges, regelmäßiges Ein- und Ausatmen konzentriert. Später warf er sich auf das Studium der Blumenschmuck- oder Avatamsaka-Sutren, wobei er sich besonders in die Unergründlichkeit der Buddhanatur vertiefte. Endlich kam er nach der Westhauptstadt Tschang-an (heute Si-an) und suchte dort am Rand der Berge, die von Süden heranreichen, den Meister Tsui-we auf, denselben, von dem das 20. Beispiel erzählt, wie er dem zweifelnden Lung-ya die Frage nach dem Sinn der Sendung Bodhidharmas damit beantwortete, dass er mit seinem Stützbrett nach ihm schlug**19**.

Tsui-we, ein Enkelschüler des in der Erläuterung zum 40. Beispiel erwähnten Meisters Schi-tou Hsi-tjiän**20**, hatte schon von seinem eigenen

Meister Dan-hsia**21** gelernt, dass man sich die unnötigen Fragen nach Stützen und Anhaltspunkten für die eigene Überzeugung abgewöhnen muss. Sein Schüler Da-tung aber, der nachmalige Tou-dsi, stellte ihm gerade eine solche Frage. Ihn störte es, dass in dem Bericht über die entscheidende Begegnung des Zweiten Patriarchen Hui-ko (japanisch E-ka) mit dem Ersten, Bodhidharma, so gut wie nichts von irgendeiner Art Belehrung festgehalten ist. Deshalb fragte er: Was hat der Zweite Patriarch, als er zum erstenmal vor Bodhidharma stand, von diesem eigentlich bekommen? Die Antwort, die Tsui-we ihm gab, beleuchtet blitzartig den lauteren Wahrheitsernst des Zen und seiner echten Meister. Er sagte einfach: Und was hast du davon, wenn jetzt du mich ansiehst?

Solch einen Meister hatte Da-tung bisher nicht erlebt; etwas Neues brach da in ihm auf. Aber noch war er sich nicht ganz im klaren.

Eines Tages, als der Meister in der großen Halle hin und her ging, trat er auf ihn zu und fragte: Den geheimen Sinn, in und mit dem der Patriarch vom Westen hergekommen ist, wie macht Ihr den, Ehrwürdiger, den Menschen deutlich? Tsui-we blieb stehen und blickte seinem Schüler fest und eindringlich in die Augen. Aber wieder flehte Da-tung: Ehrwürdiger, ich bitte Euch, belehret mich! Da fuhr Tsui-we ihn an: Was brauchst du aus dem Bach ein zweites Mal zu schöpfen? Das gibt nur schlechtes Wasser! Da fiel es ihm wie Schuppen von den Augen, und Dankes voll warf er sich ehrerbietig vor dem Meister nieder. Er blieb nun lange Zeit im Tsui-we-Kloster, bis seine Zeit gekommen war, Tschang-scha zu verlassen und sich auf eine lange Wanderung zu begeben, welche ihn zuletzt in seine engere Heimat führte, wo er sich in der Einsamkeit des Würfelbergs, des Tou-dsi-Schan, eine Binsenhütte baute, um zunächst als Einsiedler zu leben. Aber bald verbreitete sich der Ruf seiner Heiligkeit, und mehr und mehr suchten ihn fahrende Mönche auf.

Eines Tages, als er gerade den Berg hinab nach dem nächsten Dorf ging, um wieder Öl einzukaufen, kam ihm ein sehr alter Mönch entgegen und fragte ehrerbietig, ob er nicht Tou-dsi, der Einsiedler vom Würfelberg, sei. Statt einer Antwort aber bat Tou-dsi ihn um einen Heller, Tee und Salz zu kaufen. Der alte Mönch ging seines Weges weiter, bis er die Hütte oben fand, und setzte sich darein. Endlich kam Tou-dsi, einen Ölkrug in der Hand, zurück. Der greise Wanderer rief

ihm entgegen: »Längst schon höre ich von Tou-dsi, und wie ich nun hier bin, ist da nur ein alter Mann, der Öl kauft.« »Dann siehst du eben«, war die Antwort, »einen alten Mann, der Öl kauft, und weißt von Tou-dsi nichts.« »Was ist es denn mit Tou-dsi« fragte nun der fremde Gast. Da streckte Tou-dsi seinen Ölkrug in die Höhe: »Öl kauft er, Öl! Braucht man das etwa nicht?« Dies war des nachmaligen Meisters Dschau-dschou, des über achtzigjährigen Mönches Tsung-schen, erste Begegnung mit d in Einsiedler auf dem Würfelberg.

Offenbar hat Dschau-dschou sich dort lange aufgehalten. Wahrscheinlich

hatte Tou-dsi damals auch schon Schüler, welche aufmerksam verfolgten, was die beiden miteinander sprachen. Sonst könnte Yüan-wu schwerlich davon reden, dass die Gespräche zwischen beiden später eifrig weitererzählt worden seien. Besonders wichtig ist ihm aber, darauf hinzuweisen, dass aus der Begegnung zwischen diesen Meistern die tiefe innere Verwandtschaft zwischen den zwei Linien, in welche sich die Tradition des Sechsten Patriarchen Hui-nëng nach dessen Tod verzweigt hat, überzeugend hervorgeht. Ein Blick auf die Traditionstafel am Ende des ersten Bandes (S. 441-447) zeigt die beiden Linien III A und B. Aus Linie A sind Männer wie Dö-schan, Hsüä-feng, Tschang-tjing, Yün-mën und Hsüä-dou, der Sammler unsrer hundert Beispiele und Dichter der Gesänge hervorgegangen, und die Tsau-dung-Schule, deren Vater Dung-schan ist, blüht als Soto-Schule heute noch in Japan. Der Linie B entstammen Meister wie Ma-dsu, Bai-dschang, Nan-tjüan, We-schan und Yang-schan, Huang-bo und Lin-dji, dessen Schule ebenfalls in Japan lebt (die Rinzai-Schule), zu ihr gehört auch Yüan-wu, der Herausgeber und kraftvolle Erläuterer der Beispiele und Gesänge Hsüä-dou's, der eigentliche Schöpfer des Bi-yän-lu. Dass zwischen so verschiedenen Geistern Spannungen nicht zu vermeiden waren, und dies um so weniger, je länger jede Sekte ihre Sonderheiten pflegte, ist nur natürlich. Aber eben dieses unser Beispiel zeigt, wie alles, was die einzelnen Schulen und Sekten etwa trennen mag, an das Eine, Große, das ihnen gemeinsam ist, entfernt nicht heranreicht.

Zum Verständnis des Beispiels und des Gesangs

Hinweis, Beispiel, Gesang, Erläuterungen, alles ist in diesem Kapitel so innig miteinander verflochten und so klar beleuchtet, dass zum Verständnis kaum noch viel zu sagen ist. Am wenigsten zu dem Kern, um den sich alles dreht. Denn das wird auch der oberflächlichste Leser begreifen, dass es sich im ganzen Stück nur um eines handelt, um den »großen Tod«, den jeder, der zu wahrem Leben und zur Freiheit kommen will, einmal gestorben sein muss. Ein kühler Kritiker kann in diesem Ausdruck freilich eine Übertreibung finden und nüchtern

feststellen: Dabei stirbt ja niemand. Es gibt nun aber einmal Menschen, und nicht nur auf dem Boden des Buddhismus, denen alles, was sie sind und haben, eines Tages so zerbricht, dass es ihnen wie ein Sterben ist. Und wenn sie nun, statt sich zu sträuben, diesen Tod aus innerstem Gefühl bejahen, weil sie von ihrer eigenen Einsicht in die Nichtigkeit des Daseins übermannt sind, so ist dies kein unverstandenes, gefürchtetes, gehasstes, kleines Sterben, sondern etwas Großes. Die Philosophie spricht

von der absoluten Resignation. Das lässt sich hören, ohne dass es direkt wehtut. Den Zen-Leuten war es natürlich, das, was sie erlebten, konkret auszusprechen. So hat auch ein Paulus es gehalten. Er konnte sagen: Ich bin mit Christus gekreuzigt; ich sterbe täglich. Und soviel man auch zwischen Christentum und Buddhismus unübersteigbare Mauern aufrichten zu müssen glaubt, so wäre doch zu überlegen, wer in Hinsicht auf sein menschliches Erleben und Verhalten zu diesem eigentlichen Christentum den weiteren Weg hat, solche, die im Sinne Dschau-dschou's den »großen Tod« gestorben sind, oder Christen, denen jene Worte leerer Klang sind.

Festzuhalten also ist zuallererst, dass es sich in der Unterredung zwischen Dschau-dschou und Tou-dsi, und ebenso in dem Gesange Hsüä-dou's um gar nichts anderes handelt als um diese große Sache, den »großen Tod«, und dieses in dem Sinn, dass eben der das Tor zu wahrem Leben, wahrer Freiheit sei. Wobei uns in den Ohren klingen mag: Und solang du das nicht hast, dieses: Stirb und werde! bist du nur ein trüber Gast auf der dunklen Erde.

Aber nun ist zu beachten: Dieses unverbrüchliche Gesetz ist nur der Ausgangspunkt der Unterredung. Oder besser gesagt: Es tritt nicht in den Vordergrund; vielmehr liegt die Übereinstimmung der beiden Redenden gerade darin, dass sie gemeinsam darauf bedacht sind, es im Hintergrund zu halten; denn nur von dort entfaltet es reale Kraft. Zieht man es in den Vordergrund durch Reden in Begriffen, so reißt man auseinander, was in Wahrheit Eines ist. Am schönsten spricht dies Yün-mën aus, den Yüan-wu in der Erläuterung zum Gesang anführt: »Erst wenn der Tote in dir ganz und gar getötet ist, erblickst du dich als Lebenden; und erst, wenn der Lebende in dir ganz und gar lebendig ist, erblickst du dich als Toten.« Hier handelt es sich also um Vorgänge, die eines jeden eigenes Geheimnis sind, in die kein Mensch dem anderen hineinreden kann. Und so gesehen, ist bereits die Redensart vom großen Tod, aus welchem neues Leben komme, etwas wie ein Unfug, und dies besonders im persönlichen Gespräch. Einem Menschen in der Krisis kann man damit schaden. Es ist, wie wenn man einem Kranken Speisen bietet, die nicht für seinen Zustand passen, die sich nicht mit den Arzneien die er nehmen muss, vertragen.

Nun sagt Hsüä-dou im Gesang: Eben diesen Unfug leistet Dschau-

dschou sich mit Tou-dsi. Absichtlich bietet er dem Jüngeren verbotene Kost. Und Hsüä-dou fragt: Warum braucht er denn diese, um einen solch erfahrenen und kundigen Meister zu prüfen? Nun, Dschau-dschou traut von vornherein dem Tou-dsi zu, dass er die Krisis überstanden hat und sich den Magen nicht verderben wird. Dass er »den großen Tod« gestorben ist, lässt sich an seiner ganzen Lebensweise sehen. Und Dschau-dschou weiß es von sich selbst, welche Leiden und Entbehrungen das in sich schließt. Mit der Frage zeigt er sein Verständnis und sein Mitgefühl. Er stellt sich dem Sterbenden oder dem Gestorbenen gleich. Aber

nun möchte er sich dessen vergewissern, ob sein Gastgeber in diesem Sterben wirklich auch die große Freiheit eines neuen Lebens gefunden hat, oder ob er noch zu den vielen gehört, die sich in der Abgestorbenheit verbeißen und im Tode hängenbleiben.

Das bringt er am besten dann heraus, wenn er sich selbst solchen Erstorbenen gleichstellt und tut, als wüßte er von einem neuen Leben nach dem Sterben nur vom Hörensagen. Wie ist das eigentlich im Zeitpunkt jenes vielbesprochenen Übergangs vom Tod zum Leben? fragt er dumm und plump, wohl wissend, dass auf so etwas nur einer, der von alledem keine Ahnung hat, hereinfällt.

Tou-dsi durchschaut die Frage Dschau-dschou's auf den ersten Blick. Ohne auf den Wortlaut auch nur einzugehen, deckt er ihren hinterhältigen Charakter auf, nennt sie eine Einladung zu trübem Gang in finsterer Nacht und lobt dafür die Tageshelle, die allein den Weg beleuchtet. Dschau-dschou weiß nun, was er wissen wollte. Jeder sieht von seiner Seite, dass der andere ihm in irgend etwas überlegen ist. Und so »erkennen beide sich als Weggenossen«. Sie finden sich in einem und demselben Hintergrund. Darum ist auch ihr Redestreit nur Spiegelfechterei. Ja und Nein verschlingen sich in eins. Gegenstoß und Gleichlauf gehen durcheinander, wie Yüan-wu schon im Hinweis sagt.

Der »große Tod« ist demnach nicht nur ein Verzicht auf dies und das. Er ist Verzicht auf alles Greifbare, ein Sprung ins Leere. In Yung-guang's Worten, welche Yüan-wu anführt, kommt dies klar zum Ausdruck. Und eben deshalb führt er in ein neues Leben, jenseits des Gegensatzes von Leben und Sterben. Hsüä-dou bringt unverblümt das neue Hochgefühl zum Ausdruck, das die Nachfolger des Sechsten Patriarchen erfüllt. Wohl bekannten sie sich auch zu Buddha, ehrten ihn und seine Lehre. Das Nein, das er zum eigenen Ich und zu der Welt gesprochen hatte, war auch für sie der Ausgangspunkt. Aber sie hatten das Gefühl, aus diesem Nein heraus zu einem helleren Ja gelangt zu sein, aus der strengen Bindung ans Gebot zu einer lichteren Freiheit, als sie es an ihren Vorgängern bemerkten. Sie brauchten keine Stützen mehr, keine Bücher, keine Lehren, keine Bilder. Sie hatten es erfahren, dass im Nichts auf wunderbare Weise das eigentliche Höchste gegenwärtig ist. Bemühen nach greifbarem Halt, nach tragenden Stützen und alles Hantieren damit heißt Staub

und Sand aufwirbeln. Schon Dschau-dschou, so meint Hsüä-dou im Gesang, hat mit seiner plumpen Frage Staub und Sand gestreut. Und Yüan-wu deutet es noch weiter aus. Der ganze Lehrbetrieb der Meister, das ganze hochentwickelte System von Ordnungen, von Zeremoniell, es ist alles »samt und sonders Sand gestreut«. Wie kann man das vermeiden? fragt Yüan-wu zum Beschluss. In diesem dauernden Selbstwiderspruch liegt die eigentliche Kraft des Zen. Es pflanzt sich dadurch fort, dass es sich immer wieder aufhebt. Und jeder einzelne erhält sein Leben dadurch frisch, dass er es täglich in den Tod gibt.

Zweiundvierzigstes Beispiel

Pang's, des Privatstudierten, schöne Schneeflocken

Hinweis

Schlicht und einfach trägt er's vor, spielt allein auf sich gestellt sein Spiel. Er geht ins Wasser bis an den Gürtel, schleppt sein Netz durch Schmutz und Schlamm.

Aufschlag und Gegenklang im selben Augenblick; Silberbergwerk, Erzgesteinwand.

Wer da lange überlegt, erblickt vor seinem Totenkopf Gespenster; wer forscht und sinnt, der findet sich am Fuß der Schwarzen Berge hingehockt [am Ort der Unterwelt].

Hell und heller leuchtende Sonne strahlt am Himmel.

Säuselnder, sausender reiner Wind umkreist die Erde.

Saget mir einmal: haben unsere Alten doch am Ende etwas Wirres, Kauderwelsches [in der Art und Weise, wie sie reden]?

Versuchen wir's mit einem Beispiel! Sehet her!

Das Beispiel

Der Privatstudierte Pang hatte sich von Yau-schan verabschiedet.

Yau-schan beorderte zehn seiner Zengäste, ihn bis vorne an das Hoftor zu begleiten.

Der Privatstudierte wies mit dem Finger auf das Schneegestöber in der Luft und sagte: Schön, wie alle die zerstreuten Flocken doch nicht auf getrennte Orte fallen!

Nun war da der Zen-Gast Tjüan, der sagte: Wo fallen sie denn hin? Der Privatstudierte versetzte ihm einen Schlag mit der flachen Hand.

Tjüan sagte: Auch ein Privatstudierter sollte sich nicht gehen lassen!

Der Privatstudierte sagte: Du nennst Dich also einen Zen-Gast? Dich hat der alte Yama[1] noch nicht freigelassen.

Tjüan sagte: Und wie steht es mit dem Herrn Privatstudierten?

Der Privatstudierte versetzte ihm abermals einen Schlag mit der

Hand und sagte: Die Augen sehen es und sind wie blind; der Mund spricht davon und ist wie stumm.

Hsüä-dou seinerseits bemerkt hierzu: »Gleich am Ort der ersten Frage einfach eine Handvoll Schnee geballt und ihn damit beworfen![2]«

Zwischenbemerkungen zum Beispiel

»Der Privatstudierte Pang hatte sich von Yau-schan verabschiedet.« - Dieser alte Chinese ist von seltsamem Benehmen.

»Yau-schan beorderte zehn seiner Zengäste, ihn bis vorne an das Hoftor zu begleiten.« - Auch einen Privatstudierten behandelt Yau-schan keineswegs geringschätzig. - Aus welcher Einstellung heraus vermag er das? - Um das zu können, braucht es schon einen Kuttenmönch, welcher die Zusammenhänge von dem einen Ende bis zum andern überblickt; dann erst vermag er das.

»Der Privatstudierte wies mit dem Finger auf das Schneegestöber in der Luft und sagte: Schön, wie alle die zerstreuten Flocken doch nicht auf getrennte Orte fallen!« - Ohne dass ein Wind weht, regt er Wellen auf. - Er hat ein Auge an der Fingerspitze. - In den Worten dieses alten Chinesen klingt etwas.

»Nun war da der Zen-Gast Tjüan; der sagte: Wo fallen sie denn hin?« - Da, ein Treffer! - Er läuft aber nur hinterdrein! - Er ist ihm richtig an die Angel gegangen.

»Der Privatstudierte versetzte ihm einen Schlag mit der flachen Hand.« - Der sitzt. - Lässt man sich mit Schurken ein, richtet man sein eigenes Haus zugrunde.

»Tjüan sagte: Auch ein Privatstudierter sollte sich nicht gehen lassen!« - Er schaut aus seinem Totensarg mit Glotzaugen heraus.

»Der Privatstudierte sagte: Du nennst dich also einen Zen-Gast? Dich hat der alte Yama noch nicht freigelassen.« - Nun übergießt er jenen noch mit schlechterem Wasser, wie es herauskommt, wenn man zum zweitenmal schöpft. [Schöpft man zum zweitenmal aus einem Bach,

so ist das Wasser schon nicht mehr ganz rein. Pang's Schelte ist schon nicht mehr so frei und echt, wie vorher sein Backenstreich.] - Wieso denn nur der alte Yama? Auch der Mönch vom Berge hier [d. h. ich, Yüan-wu] gibt ihn nicht frei.

»Tjüan sagte: Und wie steht es mit dem Herrn Privatstudierten?« - Sein zerfahrener Sinn ist unverbesserlich. - Er möchte gerne noch einmal gehauen sein. - Dieser Mönch da ist vom Kopf bis zu den Füßen ungefüge.

»Der Privatstudierte versetzte ihm abermals einen Schlag mit der Hand ... « - Habe mir's doch gedacht! - Auf Schnee noch Reif gehäuft! - Hat man einem den Stock zu fühlen gegeben, so sage man ihm auch die Meinung dazu!

»... und sagte:. Die Augen sehen es und sind wie blind; der Mund spricht davon, und ist wie stumm.« - Nun hat er für ihn auch noch ein Wort zur Beilegung des Streites. [Er gibt auf die Frage, wie es mit ihm stehe, in aller Unschuld eine Antwort, die das Unbegreifliche, Geheimnisvolle seiner Schau und seiner Redeweise offen ausspricht.] - Er verliest ihm damit aber auch zugleich den Urteilsspruch. [Denn Tjüan hat für »sehende Blindheit« und »redende Stummheit« keinen Sinn.]

»Hsüä-dou seinerseits bemerkt hierzu: »[Ich hätte] gleich am Ort der ersten Frage einfach eine Handvoll Schnee geballt und ihn damit geworfen.«« - Das ist schon richtig. - Aber Hsüä-dou spannt den Bogen erst, nachdem der Dieb schon weg ist. - Es wäre auch nicht wenig leck und locker. [Es fiele so nicht Schlag auf Schlag; es verginge mit Schneeballen zuviel Zeit.] - Aber, wenn wir dies auch einzuwenden haben, so hätten wir es doch gerne mit angesehen, wie dann Pfeil und Lanzenspitze haarscharf aufeinandergeprallt wären**3**. - Aber so endet es nun eben mit einem Absturz in die Totenhöhle.

Erläuterung des Beispiels

Der Privatstudierte Pang hat sowohl den Patriarchen Ma als auch den Meister Schi-tou aufgesucht und auf diese Begegnungen hin Gedichte verfasst. Zuerst besuchte er Schi-tou**4**. Ihm legte er die Frage vor: Einer,

der mit den Zehntausenden von »Gesetzen« [d.h.. mit der Welt der Dinglichkeiten] nicht zusammengeht, was für ein Mensch ist der? Noch bevor er ausgeredet hatte, geschah es, dass Schi-tou ihm den Mund zuhielt. Das weckte in ihm eine Einsicht, und er dichtete:

Die täglichen Geschäfte sind sich gleich.

Sie kommen eben, und ich mache mit.

Eins um das andere, ohne Federlesen,

Von Fall zu Fall, gerade oder krumm.

Zinnober, Purpur**5** - wer schuf Stand und Ränge?

Die blauen Berge, die sind makelfrei.

Wo Geist hindurchdringt**6**, gibt es Wunderwirkung:

Ich trage Wasser, schleppe Brennholz her.

Danach suchte er den Patriarchen Ma**7** auf. Wieder stellte er die Frage: Einer, der mit den Zehntausenden von »Gesetzen« nicht zusammengeht, was für ein Mensch ist der? Der Patriarch erwiderte: Da warte ich, bis du das Wasser aus dem Langen Strom von Westen [aus dem Yang-tse-kiang] an einem einzigen Tage ausgetrunken hast; dann will ich auf der Stelle mit dir reden. Da ging dem Privatstudierten der innere Sinn weit auf, er erwachte zu der großen Einsicht und verfasste ein Gedicht, das lautet:

Das große All, es sammelt sich in Eines.

Das Einzelne lernt, ungewollt**8** zu sein.

Dies ist des hehren Buddha Übungsstätte.

Das Herz ist leer; die Heimkehr ist erreicht.

Wegen seiner Meisterschaft [im Zengespräch] hat späterhin ein Kloster um das andere nach ihm ausgeschaut, und um die Wette rühmte man ihn überall. So kam er auch auf den Arzneienberg [den Yau-schan] und hatte sich dort lange aufgehalten, bis er von Yau-schan schließlich Abschied nahm. Dieser, da er ihn aufs höchste schätzte, beorderte zehn seiner Zengäste [d. h. Mönche seiner Bruderschaft], ihm das Geleit zu geben. Dabei gerieten sie in ein Schneetreiben. Der Privatstudierte deutete darauf und sagte: Schön, wie alle die zerstreuten Flocken doch nicht auf getrennte Orte fallen!

Der Zen-Gast Tjüan aber fragte: Wo fallen sie denn hin? Und der Privatstudierte schlug ihn einmal mit der flachen Hand. Der Zen-Gast Tjüan war der Befehlsgewalt**9** von vornherein nicht mächtig. Der Privatstudierte übt sie zwar aus, aber nur zur Hälfte. Denn, wenn er sie auch ausübt, vermag ihm doch der Zen-Gast Tjüan auf die besagte Weise zu erwidern. Auch bei diesem letzteren ist es nicht an dem, dass er den Punkt nicht wüßte, auf welchen es hinausläuft. jeder von den beiden hat in seinem inneren Getriebe eine Stoßkraft. Die eine rollt zusammen, die andere rollt ab [Pang fasst in eins zusammen; Tjüan zergliedert]**10**; darin sind sie sich ungleich. Aber dem letzteren fehlt irgend etwas, um

an den Privatstudierten heranzureichen. Darum fällt er von der Bühne [welche der Privatstudierte aufgeschlagen hat] herunter und hat es schwer, aus seinen Eierschalen auszuschlüpfen.

Nachdem ihm der Privatstudierte einen [zweiten] Streich mit der Hand versetzt hat, gibt er ihm dazu auch noch den sinngemäßen Grund: »Die Augen sehen es und sind wie blind; der Mund spricht davon und ist wie stumm.«

Hsüä-dou hat seinerseits im voraus etwas zu bemerken: »Ich hätte gleich am Ort der ersten Frage ihm einfach einen Schneeball aufgeknallt.« Auf diese Weise wäre er dem eigentlichen Sinn, der in der Frage des Privatstudierten lag, gerne ebenbürtig entgegengekommen. Nur würde dieser Vorgang allzu langsam ablaufen. Der Abt des Tjing-tsang-Klosters**11** hat hierzu bemerkt: »Das innere Getriebe des Privatstudierten ist, als schleuderte es Blitze. Während du den Schnee noch ballst, vergeht ein Stückchen Zeit. Gleich aufs Wort sofort erwidern, das erst macht [dem Dialog] den Garaus.«

Hsüä-dou seinerseits preist im Gesang natürlich seinen eigenen Vorschlag eines Schneeballwurfs.

Gesang

Träf' er ihn mit einem Schneeball!

Träf' er ihn mit einem Schneeball!

Dem alten Pang und seinem Schlagwerk

fehlte dann der Ansatz.

Kein Himmlischer, kein Erdenmensch

ist selber sich bewusst,

Wenn, was er hat in Aug' und Ohr,

zergeht in Ätherreine.

Und Ätherreine zergeht!

Kaum wird der fremde Mönch mit blauen Augen sie gewahr.

Zwischenbemerkungen zum Gesang

»Träf' er ihn mit einem Schneeball! Träf' er ihn mit einem Schneeball!« - Was soll man da nur machen? Er ist ja ganz in das Getriebe zweiter Ordnung abgeglitten! [Wo es um zarteste und höchste Dinge geht, schlägt dieser Hsüä-dou eine Schneeballschlacht vor!] - Mache er sich doch mit der Behandlung dieses Themas keine weitere Mühe! - Ist doch schon alles über unseren Häuptern übervoll davon und übervoll zu unseren Füßen! [Es ist ringsum nichts als Schnee, als lauteres blendendes Weiß; wozu da noch den Schneeballwurf?]

»Dem alten Pang und seinem Schlagwerk fehlte dann der Ansatz.« -

Aber es gibt [je nach den inneren Kräften des Betreffenden] immer auch Mittel und Wege, die sonst keiner kennt. - Ich fürchte nur, es könnte auch anders gehen [als Hsüä-dou meint].

»Kein Himmlischer, kein Erdenmensch ist selber sich bewusst ... « - Was kommt denn da für eine Kunde? - Weiß denn Hsüä-dou etwas davon?

»Wenn, was er hat in Aug' und Ohr, zergeht in Ätherreine.« - Pfeil und Lanzenspitze prallen aufeinander! [Mit diesen Worten begegnet Hsüä-dou haarscharf der Bemerkung des Privatstudierten Pang von den »Schneeflocken, die doch nicht auf getrennte Orte fallen«.] - »Die Augen sehen es und sind wie blind; der Mund spricht davon und ist wie stumm.«

»Und Ätherreine zergeht!« - Wie? Was? - In welcher Richtung seht ihr nun den alten Pang und Hsüä-dou? [Stehen sie nun in der äthergleichen Reinheit, oder aber nicht? Man denke an die Worte Dschau-dschou's im zweiten Beispiel: der alte Mönch hier steht nicht in der wolkenlosen Klarheit.]

»Kaum wird der fremde Mönch mit blauen Augen sie gewahr.« - Käme

Bodhidharma jetzt daher, was würde er wohl zu dir [Hsüä-dou] sagen? Er schlüge dich und sagte: Tschârya, was sind das für Reden, - Begraben wir sie alle in einer und derselben Grube!

Erläuterung des Gesangs

»Träf' er ihn mit einem Schneeball! Träf' er ihn mit einem Schneeball! Dem alten Pang und seinem Schlagwerk fehlte dann der Ansatz.« Hsüä-dou möchte es dem Privatstudierten Pang gerne auf den Kopf geben. Den Alten diente der Schnee zur Veranschaulichung der Erlebnisse in der Gegend der Einfarbigkeit**12**. Hsüä-dou will sagen: Wenn der Zen-Gast Tjüan damals einen Schneeball geballt und den Privatstudierten damit getroffen hätte, so wäre es diesem bei aller geistigen Beweglichkeit doch schwergefallen, mit ihm fertig zu werden. Hsüä-dou rühmt sich dieses seines Gedankens mit dem Schneeballtreffer. Er merkt durchaus nicht, dass er sich damit um den Reingewinn aus seinem Geschäft bringt. [Aber, meint Yüan-wu unausgesprochen, der Gedanke ist ihm nun einmal wichtig, und das nicht mit Unrecht.]

»Kein Himmlischer, kein Erdenmensch ist selber sich bewusst, wenn, was er hat in Aug' und Ohr, zergeht in Ätherreine.« Schnee in den Augen, Schnee in den Ohren: genauso ist es, wenn sich einer in der Gegend der Einfarbigkeit aufhält. Man hat dafür auch den Ausdruck: der Bereich Samantabhadra's**13**, die Erlebnisse in der Gegend der Einfarbigkeit. Auch sagt man dazu: Klappe es in einem Blatt zusammen!

Yün-mën sagt: »Selbst dann, wenn einer auf der Stelle es erlangt, dass er im ganzen großen All auch nicht ein Härchen Falsches oder Krankes sieht, so ist auch dies doch immer noch ein Wendesatz [der seinem Wesen nach ins Gegenteil umschlagen muss]. Seht ihr denn nicht, dass die Einfarbigkeit nur erst die halbe Darbietung [der ganzen Wahrheit] ist? Willst du das Ganze bieten, musst du wissen, dass es einen Weg, der überwärts hinaufführt, gibt; so erst wirst du es

erlangen.« Bei dem, der diesen Ort erreicht hat, tritt dann notwendig auch das Große Wirken in Erscheinung; da dringt der feinste Nadelstich nicht ein, da hört man nicht auf anderer Leute Meinung. Darum heißt es: er halte sich an Lebensworte, nicht an tote!

Einer von den Alten[14] sagt: »Ein Einzelsatz, zum Losungswort erhoben, wird dir zum Eselspflock auf zehntausend Äonen; was hast du davon denn für einen Nutzen?«

Hiermit [mit diesen obigen Versen] hat Hsüä-dou seinen Gesang [zunächst einmal] zu Ende gebracht.

Nun aber dreht er sein inneres Getriebe weiter um und sagt: Nur dass eben diese äthergleiche Reinheit auch zergeht und nicht einmal der fremde Mönch mit blauen Augen sie deutlich unterscheiden kann. - Wenn aber selbst der Mönch mit blauen Augen und aus fremdem Stamm es nicht recht unterscheiden kann, was soll dann gar der Mönch vom Berge hier (d. h. ich, Yüan-wu) euch groß davon erzählen.

Erklärungen zum Text

Yau-schan We-yän, ein Nachfolger von Schi-tou

Hatten wir es im vorigen Kapitel mit einem Urenkelschüler des Meisters Schi-tou oder Steinkopf (8. Generation), nämlich mit Tou-dsi, zu tun, so führt uns dieses neue Beispiel nun in den Kreis eines direkten Schülers eben jenes Schi-tou, nämlich des Meisters We-yän, der nach dem »Arzneienberg«, auf dem er wirkte, in der Überlieferung den Namen Yau-schan**15** führt. Wenngleich er hier nur in der Einleitung erwähnt wird, lohnt es sich doch, dass wir uns kurz mit ihm beschäftigen.

Mit sechzehn Jahren in ein Kloster der dem Meere nahen Flussstadt Tschau-dschou im Osten der Kanton-Provinz eingetreten, soll er etwas später nach der Provinz Hunan gewandert sein, um dort in dem Gebirge Heng-schan bei einem Meister der mönchischen Disziplin das Mönchsgelübde abzulegen und sich mit großem Ernst und Eifer den Studien der Sutren und vor allem peinlich strenger Übung in der Ordensregel hinzugeben. Eines Tages aber habe etwas Neues sich in ihm geregt. Ein rechter Kerl, sprach er zu sich, muss ohne Satzung und Gebote frei in sich selber rein und lauter sein; wie kann man auch aus der Befolgung minutiöser Einzelregeln so viel Wesens machen! Lehrte nicht ganz in der Nähe auf der Steinkopfplatte (Schi-tou) des Gebirges Heng-schan der Meister Schi-tou Hsi-tjiän einen Weg, der über diese peinliche Gesetzlichkeit hinauszuführen schien? Kurz entschlossen machte er sich auf trat vor Schi-tou mit der Frage: »Ich habe zwar die Lehre der drei Fahrzeuge und die zwölf Gattungen von Texten ein wenig kennengelernt; aber nun habe ich gehört, dass man im Süden**16** davon rede, man müsse direkt auf das Herz des Menschen deuten, dass er im Anblick seiner innersten Natur zum Buddha werde. Ich muss gestehen, dass mir dies noch völlig unklar ist, und bitte Euch, Ehrwürdiger, untertänigst: Habt mit mir Erbarmen und belehret mich!«

Schi-tou erwiderte: »So etwas bekommt man weder, wenn es so ist, wie du es gehört hast, noch auch, wenn es nicht so ist. Wie stehst du

dazu, wenn es sowohl so ist, als auch nicht so ist ?« We-yän war so verblüfft, dass er kein Wort herausbrachte. Und Schi-tou sagte: »Hier ist für dich nicht der rechte Ort; geh lieber einmal zum Großmeister Ma!« So wanderte We-yän ostwärts nach der Provinz Kiangsi, kam nach Nan-tschang zu Ma und legte ihm dieselbe Frage vor, die Schi-tou ihm so rätselhaft beantwortet hatte. Aber Ma's Bescheid war nicht viel deutlicher.

Er sagte: »Ich lasse die Leute das eine Mal die Augenbrauen hochziehen und es anzwinkern; ein anderes Mal lasse ich sie nicht die Augenbrauen hochziehen und es anzwinkern. Manchmal ist einer, der die Augenbrauen hochzieht und es anzwinkert, in Ordnung, und manchmal ist einer, der die Augenbrauen hochzieht und es anzwinkert, nicht in Ordnung. Wie steht es nun mit dir?« Das ging We-yän ein, so wie es Wort für Wort gesprochen war; er hatte begriffen und verneigte sich andächtig vor dem Meister. Dieser fragte: »Was siehst du denn für einen Grund und Anlass, um mir so zu danken?« We-yän erwiderte: »Dass ich bei Schi-tou war wie ein Moskito, der an dem Eisernen Stier**17** hinaufkriecht.« Der Großmeister sagte: »Nun bist du schon soweit; hab acht auf dich und halte, was du hast!« Er wies ihn darauf hin, dass er als seinen eigentlichen Meister Schi-tou zu betrachten habe, ließ ihn aber doch drei Jahre lang bei sich.

Dann kehrte We-yän nach Hunan zu Schi-tou zurück, und die Zwiegespräche, welche von den beiden überliefert sind, zeigen, wie Meister und Schüler sich immer näherkamen und zuletzt in innigstem Einverständnis miteinander standen. Schließlich unternahm We-yän noch eine weite Reise, welche ihn im Norden bis ins Tal der Reinen Kühle zwischen den Fünftafelbergen (Wu-tai-schan) und südwärts in die Lo-fou-Berge der Kanton-Provinz führte, um dann wieder nach Hunan zurückzukehren, wo er sich am Westende des großen Dung-ting-Sees auf dem Arzneienberg, dem Yau-schan, als Meister niederließ. Es war im Bezirk derselben Kreisstadt Li, in welchem auch der Djia-schan sich erhebt, in dessen Kloster rund dreihundert Jahre später der Meister Yüan-wu die hundert Beispiele mit Gesängen Hsüä-dou's seinen Hörern auslegte und im Bi-yän-lu niederschrieb. Viele Schüler scharrten sich um Yau-schan; er führte, wie es heißt, ein strenges Regiment. Die Sutrastudien seiner Jugend setzte er als Meister fort, erlaubte sie jedoch den Schülern nur, wenn er bei einem das Zutrauen hatte, dass er imstande sei, »dem Ochsen durch die Haut zu sehen«. Für die Zen-Geschichte hat er nicht nur durch seine beiden Schüler Dau-wu und Yün-yän Bedeutung, sondern auch durch deren weitere Nachfolger, besonders durch Dung-schan Liang-djiä (japanisch Tô-zan Ryô-kai), den Vater der noch heute blühenden Tsau-dung- oder Soto-Schule. Auch der originelle Tschuan-dsi oder Bootsmann Dö-tscheng, den Yüan-wu in der Erläuterung zum Gesang zitiert, ist aus Yau-schan's Schule hervorgegangen.

Der »Privatstudierte« Pang

Diesen Meister also suchte eines Tages ein merkwürdiger Mann auf. Merkwürdig ist schon der Titel Djü-schi (japanisch Ko-ji), mit dem er

in den Zen-Schulen geehrt wird. So hatte man in China schon vor den Zeiten des Buddhismus geistig interessierte und gebildete Männer aus dem Volk betitelt, die aus reiner Liebe zur Sache sich denselben literarischen Studien widmeten, wie sie pflichtgemäß der höheren Beamtenschaft oblagen, ohne dass sie doch nach Amt und Würden strebten. Auf buddhistischem Boden gab es schon in Indien eine ähnliche Erscheinung nämlich Vaishyas, d. h. Angehörige der dritten Kaste, Bauern und Grundbesitzer, welche nicht, wie die Mönche, Haus und Hof verließen, aber doch als Laien den Buddha verehrten und ein buddhistisch frommes Leben führten. Sie hießen bei den Mönchen einfach Grhapati, d. h. Hausväter, aber mit dem Nebensinn, dass sie der Lehre Buddhas zugetan waren, Wohltätigkeit übten und die Klöster durch ihre Spende unterstützten. Unter ihnen gab es reiche Gönner, die in der Geschichte des Buddhismus berühmt geworden sind. Das Idealbild eines solche »Hausvaters« im Sinne nicht nur eines reichen Gönners, sondern auch des Weisen ist der kranke, aber hochbegüterte Vimalakîrti, der im Sutra gleichen Namens an Geisteskraft und Tiefe der Erkenntnis den größte .Bodhisattvas gleichgestellt erscheint, ja ihnen im gewissen Sinn sogar überlegen ist. Als dann im chinesischen Buddhismus ähnliche »Hausväter« auftraten, übertrug man auf sie den heimischen Ausdruck Djü-schi (Privatstudierter), und zwar je nachdem im Sinn des Laienfrommen, Laienweisen oder aber auch in dem des hohen Gönners, wie denn späte im buddhistischen Japan Machthaber sich den Titel Ko-ji beizulegen liebten.

In unserem Fall nun handelt es sich nicht so sehr um einen reichen Gönner, als vielmehr um einen tief in den Buddhismus eingedrungenen und ganz dem Geist des Zen ergebenen Laien aus dem Volk. Pang Wen, ein Sohn des Ortsvorstehers Pang der Kreisstadt Heng-yang oder Heng-dschou im südlichen Hunan, war schon als Kind von eingekehrten Wesen, lernte fleißig und wußte bald in konfuzianischen und andere Klassikern Bescheid. Um ungestört zu sein, richtete er sich im väterlichen Haus eine eigene Zelle ein, hielt Leib und Geist in strenger Zucht und erwarb sich so schon früh Selbständigkeit im Denken und im Tun Dann fing er an, sich mit der Buddhalehre zu beschäftigen. Es war die Zeit, wo die noch junge Zen-Bewegung erst begann, sich weiter auszubreiten, und zwar durch die zwei großen Meister aus der achten Generation, den Patriarchen Ma in Kiangsi und in Hunan durch Schi-tou, dem Meister auf der

Steinkopfplatte im Gebirge Heng-schan, an dessen Ausläufern die Kreisstadt Heng-yang, seine Heimat, lag. So war es das Gegebene, zuerst den Letztgenannten aufzusuchen.

Die Frage, welche er dem Meister Schi-tou vortrug, zeigt, dass er im geistigen Streben schon sehr weit vorangekommen war. Ihm ging es um die Buddhaschaft und um den Frieden des Nirvâna. Und je inniger er diesen Frieden suchte, um so schwerer litt er unter dem gemeinen Alltag, den das »Dingliche« beherrscht mit den ihm innewohnenden Gesetzen.

Sein Geständnis zeigt, dass er den Gegenstand, an dem er Anstoß nahm, gründlich durchdacht hatte. Es war nicht dieses Leiden oder jenes, nicht irgendein besonderer Übelstand. Er wußte sich ganz klar im Widerspruch mit dem gesamten Weltgeschehen, mit den »Bestimmtheiten«, den »Dinglichkeiten« überhaupt. Und während er dagegen sich auflehnte, empfand er doch gerade diese Auflehnung als seine eigentliche Not, die Quelle seines Unfriedens. Sonst hätte es ihn ja auch nicht zu Schi-tou getrieben. Und eben, weil er diese Not so scharf empfand, hat die erschrockene Geste, mit der ihm Schi-tou schlagartig den Mund zuhielt, ihn selbst im Innersten erschreckt und mächtiger getroffen, als irgend Worte es vermocht hätten. Die ganze, volle Wahrheit, die das ewig Eine und die Gegensätzlichkeit des Dinglichen in einer und derselben Schau umfasst, blitzte erstmals in ihm auf. Er erkannte, dass die Wunderwelt des Buddha nirgendwo zu finden ist, als eben in dem Alltag, dem er gern entflohen wäre. Der Friede des Nirvâna kann das Irdische verzaubern, und das nicht nur dort, wo es schön und lieblich dünkt, sondern auch da, wo es Mühe macht und schmerzt: »Ich trage Wasser, schleppe Brennholz her.« **18**

Nun war es ihm Bedürfnis, für das neue Licht, das in ihm aufgegangen war, auch anderwärts Bestätigung zu finden. In Nan-tschang, der Provinzhauptstadt von Kiangsi, wirkte der Großmeister Ma, von des Sechsten Patriarchen Enkelschülern anerkanntermaßen der bedeutendste. Dort ging er hin und legte ihm dieselbe Frage vor, für welche ihm Schi-tou den Mund verschlossen hatte. Ma erwiderte: »Da warte ich, bis du an einem Tag das Wasser aus dem Langen Strom (dem Yang-tse-kiang) ganz ausgetrunken hast.« Es war dieselbe Antwort, wie bei Schi-tou: du verlangst Unmögliches; dich sticht der Größenwahn. Aber vielleicht meinte Ma es wirklich, wie er sagte, nur in einem höheren, umfassenderen Sinn: du musst auf einmal, ein für allemal, das Ganze schlucken. Das ist das Gegenstück zum Größenwahn; es ist Auslieferung des eigenen Ichs, mit dem Erfolg, dass etwas unbegreiflich Höheres vom Ausgelieferten Besitz ergreift. Nun war alles klar. Zwischen ihm und seiner Außenwelt bestand kein Zwiespalt mehr. Er wußte: wo er ging und stand, befand er sich im Buddhaheiligtum. »Das Herz war leer, die Heimkehr war erreicht.«

In Ma verehrte er seitdem seinen geistlichen Vater. Zwei Jahre blieb er noch bei ihm, pflog später auch mit vielen anderen Meistern Umgang und war von diesen, wie Yüan-wu versichert, hoch geschätzt.

Schließlich lud er seinen ganzen Hausrat auf ein Boot, fuhr damit von dem Gebiet des Heng-schan flussabwärts in den großen Dung-ting-See und versenkte darin seine Habe. An Stelle seines alten Hauses baute er dann ein bescheidenes Buddhaheiligtum und lebte darin mit den Seinen, indem er Bambuslöffel schnitzte und verkaufte. In seiner Hausgemeinschaft mischten sich die täglichen Geschäfte mit Gesprächen über höchste Dinge. Ließ er irgendein Wort fallen, gaben Frau und Tochter ihm mit

eigenen Einfällen schlagfertig Bescheid. Ihr trivialer Alltag war von einem stillen Glanz durchleuchtet. Schon in der Tangzeit ist die Lebensgeschichte des Privatstudierten Pang nebst Reden und Gedichten aufgezeichnet worden, und zu Ende der Ming-Zeit, 1637, hat ein Gouverneur der Gegend diese Papiere in drei Bändchen herausgegeben.[19]

Zum Verständnis des Beispiels

Wenn Pang auf seinen Wanderungen zu so manchen Meistern auch den Arzneienberg im Norden seiner engeren Heimat aufsuchte, so war das ohne Frage für ihn ein besonderes Erlebnis. Kam doch der Meister Yau-schan aus der Schule eben jenes Schi-tou Hsi-tjiän, der ihm selbst vor Jahren erste Hilfe auf dem Weg in neues Licht geleistet hatte. Yau-schan seinerseits wird ebenso mit Spannung den Besuch empfangen haben. Es gab gemeinsame Erinnerungen aufzufrischen, seitherige Erfahrungen auszutauschen. Man kann sich leicht vorstellen, wie gut die beiden sich verstanden, und ermisst sehr wohl den Sinn der Ehrung, die Yau-schan dem Gast erwies, indem er ihm zehn Angehörige seiner Bruderschaft zum Geleit bis an das Klosterhoftor mitgab.

Der Privatstudierte seinerseits war ohne Zweifel noch erfüllt von dem, was er bei Yau-schan innerlich empfunden hatte. Und als er nun hinaustrat in das Schneegestöber, da war ihm das wie eine Sichtbarmachung seiner eigensten Gedanken. Wie von selbst ging ihm der Mund davon über. »Schlicht und einfach legt er's vor, spielt allein auf sich gestellt sein Spiel«, sagt Yüan-wu schon im Hinweis. Und wie er mit Yau-schan sich verstand, so, denkt er, wird er es wohl auch bei dessen Schülern finden, denn auch um diese ist es ihm zu tun. Yüan-wu erinnert an das Bild des Fischers in den Reisfeldern, der »ins Wasser geht und sein Netz durch Schmutz und Schlamm zieht«. Stimmt dann der Angesprochene ein, entsteht ein einziger Zusammenklang, wie wenn der Bergmann mit dem Hammer aufs Gestein schlägt: »Silberbergwerk, Erzgesteinwand«. So war es wohl,

als er im Kloster drinnen bei dem Meister saß; so, dachte er, wird es bei seinen Schülern auch sein. Einer aber unter diesen musste ihn enttäuschen.

Der junge Tjüan verblüfft den hochgeehrten Gast des Meisters, indem er kurz und spitzig eine Frage einwirft: »Wohin fallen sie denn?« Darin liegt ein Klang von Überheblichkeit, der hier keineswegs am Platze war. Er hätte seinen Einwand wohl auch in geziemenderem Ton vorbringen, hätte sagen können: hat die Sache nicht auch eine andere Seite? Und der Privatstudierte, der ja diese »andere Seite«, wie wir sahen, schon bei Schi-tou und dem Patriarchen Ma zu würdigen gelernt hat (»Ich trage Wasser, schleppe Brennholz her«, vgl. S. 176), hätte sich auf solchen

Einwurf sicher gütlich eingelassen. Aber nun weckt die beleidigende Frage auch in ihm, dem Älteren, den Affekt. Er hält sich dazu für berechtigt, den jungen Mann zu schlagen, und als der ihm Unbeherrschtheit vorwirft, macht der Affekt sich auch in Worten Luft. Um so kecker kann der Jüngere zum Gegenangriff ausholen: »Und wie steht es mit dem Herrn Privatstudierten?« Wieder eine Unverschämtheit, wiederum ein Schlag, doch diesmal wohl ein leichterer. Denn, was der Privatstudierte dazu sagt, ist nicht mehr von Affekt begleitet, höchstens noch von dem des Mitleids: du siehst es doch mit Augen und siehst es trotzdem nicht; ich rede doch davon mit meinem Munde, und für dich bin ich stumm! Wie schade!

Das ist kein befriedigender Ausgang der Begegnung. Der Zen-Gast Tjüan beharrt auf seinem Standpunkt und hat dafür Gründe. Der Privatstudierte Pang dagegen ist in seine sicher hohe, wahre Schau gefühlsmäßig zu sehr verliebt, als dass er Tjüan in voller, objektiver Freiheit nehmen und so mit ihm einig werden könnte.

Darin liegt denn auch der Mangel der Geschichte, wie ihn Hsüä-dou schon zuallererst empfand, als er in älteren Berichten nach »Beispielen«, bzw. Vorbildern, »der Alten« suchte, um sie in eine Sammlung aufzunehmen und jedes durch ein eigenes Gedicht rühmend zu deuten. Was ihn an der Szene anzog, war ohne Frage das schöne Bild des Schneegestöbers und des Privatstudierten innige Besinnlichkeit, mit der er bei dem Flockenfall das Eingehen der Dinglichkeiten in das einzig Eine beinahe schwärmerisch empfand. Auch dass dem Begeisterten in dem Begleiter Tjüan ein harter Realist entgegentrat, passte ihm sehr gut in sein Konzept. Der Verlauf des Dialogs jedoch befriedigte ihn nicht. Um die Begebenheit als »öffentlichen Aushang« (Gung-an, Kô-an) verwerten zu können, musste er ihr eine andere Wendung geben. Es galt, den ärgerlichen Streit, der zwischen dem Privatstudierten und dem jungen Zen-Gast ausgebrochen war, auf einer höheren Ebene zu versöhnen. Darum fügt er schon dem Bericht, den er der Tradition entnommen hat, seine eigene kritische Bemerkung an und wiederholt dieselbe im Gesang.

Erst Hsüä-dou macht aus der Schneeflockenanekdote ein »Beispiel«, wie es dem Zwecke seines Buches, nämlich durchdringender Besinnung, wirklich dienen kann. Und wenn Yüan-wu mit gewohnter Ironie darüber spottet, wie sehr, sich Hsüä-dou wichtig nehme, indem

er seine eigene Weisheit noch besinge, so will er seine Hörer nur darauf hinweisen, dass es im Grunde gar nicht um Personen geht, nicht um den Privatstudierten Pang und noch viel weniger um dessen Gegenspieler Tjüan, sondern um das Geheimnis einer Sache, die man hat und doch nicht hat, über die man nicht verfügt, die vielmehr völlig über uns verfügt. Nur die höchste Wahrheit ist den Gegensätzen überlegen, nur sie gibt darum auch, wie Yüan-wu sagt, »Befehlsgewalt«, d. h. eine Autorität, gegen die kein Widerspruch mehr aufkommt. Der Zen-Gast Tjüan besitzt sie nicht, sagt Yüan-wu, der Privatstudierte Pang zur Hälfte. Es

kommt in diesem Beispiel auf die Personen wenig an; »begraben wir sie alle in derselben Grube«! Das gilt zuletzt sogar für Hsüä-dou. Immerhin ist er es, der dem Beispiel erst die rechte Ausrichtung gegeben hat, erstens durch den Zusatz, den er ihm anfügte, und dann durch den Gesang, in dem er diesen seinen Zusatz deutet.

Zu Hsüä-dou's Schlussbemerkung und Gesang

»Gleich am Ort der ersten Frage einfach eine Handvoll Schnee geballt und ihn damit beworfen.« Das klingt fast wie ein Scherz, beinahe bengelhaft. Nach Hsüä-dou's eigener Meinung ist es höchster Ernst. Ihm geht es darum, die anmutige Bemerkung des Privatstudierten von den zerstreuten Schneeflocken und dem einen reinen Weiß aus dem Bereich andächtig schwärmender Betrachtung in den der nüchternen Realität zurückzuführen. Es ist dieselbe Strenge, wie sie sein geistiger Vorfahre Yün-mën übte, als er seinen Freunden kluge Reden über das Geheimnis mit dem Wörtchen »Sperre« abschnitt (vgl. das VIII. Beispiel, Band 1).

Um dieses höchsten Anliegens willen nimmt Hsüä-dou diese seine Schlussbemerkung so wichtig, dass er eben sie und nicht die Worte des Privatstudierten Pang zum Gegenstand seines Gesanges macht. Und die Spöttelei, mit welcher Yüan-wu dieses »Wichtigtun« begleitet, hat nur den Zweck, die Hörer stutzig zu machen, bis ihnen die Bedeutung dessen klar wird, was Hsüä-dou zu der Haltung des Privatstudierten Pang noch anzumerken hat.

In Pang's Augen war der Anblick jenes Schneegestöbers das denkbar schönste Sinnbild für das, was ihm schon längst die Seligkeit bedeutete, und was gewiß auch bei den Unterredungen mit Yau-schan im Mittelpunkt gestanden hatte: für das beglückende Verschwinden aller Grenzen, Unterschiede, Gegensätze, das Aufgehen und Zergehen all der ungezählten Einzeldinge in das in sich gleiche reine Eine, das unfassbare Leere, also das, was Hsüä-dou im Gesang die »äthergleiche Reinheit« oder »Ätherreine« nennt.

Dies ist auch in der Tat das Herzstück und der Mittelpunkt, um welchen sich beim Zen das ganze Ringen und Bemühen dreht. Dennoch setzt gerade an diesem Punkte Yüan-wu in der »Erläuterung zum Gesang« mit einer sehr bemerkenswerten Warnung ein. Er führt die Worte Yün-mën's an, wonach auch die Erkenntnis dieser absoluten Reinheit ohne irgend etwas Falsches oder Krankes immer noch ein »Wendesatz« sei, d. h. nur »die halbe Darbietung« der ganzen Wahrheit. Zur ganzen Wahrheit, das ist Yün-mën's Meinung, gehöre auch das Gegenteil, die Dinglichkeit, die Welt mit ihren Gegensätzen, ihrem unsagbaren Jammer. Es gebe einen»Weg, der überwärts hinaufführt«, und das eben nicht im Sinne des Verweilens in weltabgewandter Himmelsfreude, sondern ein Weg geduldigen Jasagens zu eben dieser Dinglichkeit, also die Übung in der Kunst, gerade in der Flüchtigkeit und Nichtigkeit des

Alltags die äthergleiche Reinheit zu erleben. Es gilt, zwei scheinbar völlig gegensätzliche Pole festzuhalten, bzw. sich dauernd zwischen beiden hin- und herzubewegen, und eben dies ist der Sinn des Lebens, ist selbst das, was wir Leben nennen. Auf einem der zwei Pole sitzenbleiben, führt zu geistigem Tod. Darum konnte jener Bootsmann, den Yüan-wu erwähnt, sagen. »Ein Einzelsatz, zum Losungswort erhoben, wird dir zum Eselspflock auf zehntausend Äonen; was hast du davon denn für einen Nutzen?«

Yüan-wu, als guter Lehrer, erinnert seine Hörer auch daran, dass diese geistige Haltung Pang's innerhalb der Zen-Gemeinschaft keinen Einzelfall darstellt, sondern eine häufige Erscheinung ist, die ihre eigene Geschichte hat. Er hat für das, was Hsüä-dou im Gesang die »,Ätherreine« nennt, den im Zen sonst üblichen Ausdruck »Gegend der Einfarbigkeit«, der wohl gerade von dem Bild der reinen Schneefläche hergenommen ist. Und er nennt weiter auch die indische Sutrenschrift, die, diese »Gegend der Einfarbigkeit« beschreibt: jenen Teil der Blumenschmuck- oder Avatamsaka-Sutren, der im Indischen den Titel Gandavyûha, d. h. »Girlandengewinde« trägt. Hier wird beschrieben, wie der Bodhisattva Manjushrî den heilsbegierigen Jüngling Sudhana in den Bereich des Bodhisattva's der »Allseligkeit«, Samantabhadra, einführt und eine lange Reihe von Visionen schauen lässt, bis er zuletzt dem Bodhisattva der Allseligkeit persönlich begegnet und das Geheimnis der Einfarbigkeit erlebt. Es haben sich mit diesem Sutra auch viele Zen-Meister sehr eingehend beschäftigt. Nur fragten diese nicht in erster Linie nach der philosophischen Tiefe der darin enthaltenen Gedanken. Sie sind nicht bloß andächtige Betrachter, sondern Realisten, welche die Wirklichkeit dieser Ätherreine erleben, fühlen, schmecken wollen.

Was aber ist nun dieses Wirkliche in jener »Gegend der Einfarbigkeit«? Darauf gibt Hsüä-dou im Gesang die Antwort. Die »Gegend der Einfarbigkeit« ist keineswegs so schön und lieblich anzusehen, wie der Privatstudierte Pang zu glauben scheint. Er sieht mit Wohlgefallen auf das weiße Schneefeld, das aus Millionen Flocken eine einzige Einheit macht. Aber er steht außerhalb derselben, er betrachtet sie. Die volle Einheit ist erst da, wo man selber in die Einheit eingeht. Daran soll ihn der Schneeball mahnen: »Schnee in den Augen, Schnee in den Ohren«. Man kann sich auch zuschneien lassen; und wer lange darin bleibt, erfriert. In der »Gegend der

Einfarbigkeit« findet alles Einzelne sein Ende, auch das Ich und alles Meinige.

Hsüä-dou fährt fort: »Kein Himmlischer, kein Erdenmensch ist selber sich bewusst, wenn, was er hat in Aug' und Ohr, zergeht in Ätherreine.« »Auge und Ohr« steht hier für alle unsere Sinne überhaupt mitsamt dem sie begleitenden Bewusstsein. »Was er hat in Aug' und Ohr«, das heißt also die ganze Welt, mich selber eingeschlossen. Wenn alles dies zergeht, die ganze Welt mitsamt mir Selbst, dann erst ist äthergleiche Reinheit«.

Das lässt sich rein gedanklich ohne weiteres erschließen. Bewusst erleben

kann es keiner. »Kaum wird der fremde Mönch mit blauen Augen«, Bodhidharma, unser erster Meister, »sie gewahr«.

Man kann dabei an Paulus denken, wenn er sagt: »Wir wandeln im Glauben und nicht im Schauen« (2. Korinther 5,7). Aber auch er berichtet, dass er einmal »entrückt bis an den dritten Himmel« gewesen sei, wobei er selbst nicht wußte, ob er in dem Leibe war oder außer dem Leibe (2. Korinther 12,2). Auch die Zen-Übung, das Sitzen in Versenkung, wird den meisten doch nur einen Vorgeschmack von dieser Ätherreinheit geben. Und wenn einer selbst mit allen Sinnen doch in ihr »zergeht«, so währt auch dies nur einen Augenblick. Dann kann er sich dem »Staub-und-Staub-Samâdhi«**20** widmen, dem »willigen Ja zur nichtigen Dinglichkeit«21**,** die nur der äthergleichen Reinheit anderes Gesicht ist. So kann der Willige in Freude wie in Leid doch einen Vorgeschmack der äthergleichen Reinheit haben. Wir mögen dabei an den Vers von Hermann Hesse denken:

Ob mich Gott durch Höllenschrei,

ob durch Sonnenhimmel führe:

beides gilt mir einerlei,

wenn ich Seine Hand nur spüre.

Dreiundvierzigstes Beispiel

Dung-schan's Ausweg aus Kälte und Hitze

Hinweis

EIN Spruch, der Himmel und Erde bestimmt - nach solchem richten sich Zehntausende Geschlechter.

Die blitzartigen Bewegungen im Geiste dessen, der Tiger oder Nashorn**1** fängt, zu unterscheiden, sind nicht einmal die tausend Heiligen imstande.

Unmittelbar und ohne nur ein Fäserchen von Trübung tritt sein ganzes inneres Triebwerk, wo es immer sein mag, klar und deutlich an den Tag.

Wer die Zange und den Hammer für die [Schulung in der] Richtung überwärts gerne [schmieden] lernen möchte, dem empfehlen wir den Schmelzofen und den Blasbalg eines Meisterschmieds.

Sagt nur einmal: Hat es seit alten Zeiten solchen Hausbrauch je gegeben, oder nicht? Versuchen wir's mit einem Beispiel! Sehet her!

Das Beispiel

EIN Mönch fragte Dung-schan[2]: Wenn Kälte oder Hitze kommt, wie weicht man ihnen aus?

Dung-schan erwiderte: Warum wendest du dich nicht einem Orte zu, an dem es keine Kälte oder Hitze gibt?

Der Mönch fragte: Was ist das für ein Ort, an dem es keine Kälte oder Hitze gibt?

Dung-schan antwortete: Das ist der Ort, wo, wenn es kalt ist, den Cârya[3] die Kälte umbringt, und wo, wenn es warm ist, den Cârya die Hitze umbringt.

Zwischenbemerkungen zum Beispiel

»Ein Mönch fragte Dung-schan: Wenn Kälte oder Hitze kommt, wie weicht man ihnen aus?« - Jetzt ist doch nicht die Zeit, so zu fragen! - So einfach auf den Kopf zu, so einfach ins Gesicht hinein! - Wo sind denn die [die Kälte und die Hitze]?

»Dung-schan erwiderte: Warum wendest du dich nicht einem Orte zu, wo es keine Kälte oder Hitze gibt?« - Den suchen alle Menschen unter dem Himmel und finden ihn nicht. - Er hält die Sache selbst verborgen und zeigt nur ihren Schatten. [Wörtlich: er verbirgt den Leib und zeigt den Schatten.] - Hsiä Ho verkauft ihm sein vorgetäuschtes Silberschloss. [Von Hsiä Ho, dem Kanzler des ersten Han-Kaisers (gest. 193 v. Chr. Geb.), wird erzählt, dass er einen Hunnenfürsten durch Vorspiegelung eines silbernen Schlosses in die Falle gelockt habe.]

»Der Mönch fragte: Was ist das für ein Ort, an dem es keine Kälte oder Hitze gibt?« - Er verrät die ganze Schiffsmannschaft [die ganze Bruderschaft; denn sehr wahrscheinlich wären alle genauso gerne wie er an solch angenehmem Ort]. - Er lässt sich von ihm [Dung-schan] hin- und herdrehen [anstatt selbständig nachzudenken]. - Auch einer, der beim ersten Angelwurf gleich [anbeißt und] heraufkommt.

»Dung-schan antwortete: Das ist der Ort, wo, wenn es kalt ist, den Cârya [= dich] die Kälte umbringt, und wenn es heiß ist, den Cârya die Hitze umbringt.« - Wahr verbirgt das Falsche nicht, krumm nicht das Gerade. - Überm Abgrund stehend siehst du [unten] Tiger und Nashorn. - Ein Kummer in ganz eigener Lage! - Er schüttet das Welt-Meer aus! Er stößt den Berg Sumeru [den Weltenberg] an und stellt ihn auf den Kopf! - Sagt mir einmal: Wo steht nun Dung-schan?

Erläuterung des Beispiels

Der Ehrwürdige Hsin vom Berg zum Gelben Drachen (Huang-lung)[4] hat dieses Beispiel behandelt und dazu bemerkt: Dung-schan trägt lange, enge Manschettenärmel, geht in hohem Halskragen und hat unter den Achselhöhlen die Säume ausgeschnitten [d. h. er nimmt es peinlich genau, er redet straff und streng]. Kein Wunder, wenn dem Mönche sein Bescheid nicht eben süß eingeht. Angenommen, es trete jetzt einer von euch heraus und richtete dieselbe Frage [jenes Mönches] hier an den Gelben Drachen [an mich, Huang-lung Si-hsin], sagt mir einmal: Wie würde ich ihn wohl abfertigen? Er hielt eine gute Weile inne. Dann sagte er:

»Versenkung braucht nicht unbedingt der Berge und Gewässer.

Sind Herz und Sinne ausgelöscht, ist Feuer an sich kühl[5].«

[Soweit Huang-lung. Nun spricht wieder Yüan-wu.]

Ihr, meine Hörer, sagt mir einmal: Worauf will Dung-schan denn mit seinem Einkreisungsplan hinaus? Wenn ihr das klar begriffen habt, dann

werdet ihr zum erstenmal verstehen dass Dung-schan’s und seiner Schule Lehre von den »fünf Standorten« von der »Rückkehr des Richtigen und des Einseitigen zueinander« und seine [darauf beruhende Methode der] Menschenführung schon etwas ganz Besonderes und Wunderbares ist. Erst wenn einer einmal bis in diese Gegend überwärtiger Richtung vordringt, wird er soweit sein, dass er auf die [von Dung-schan aufgestellte] Reihenfolge auch verzichten kann und von selber in Ordnung kommt.

[Dung-schan's Fünf Standorte**6** und die Verse zur Erläuterung eines jeden**7**] lauten also wie folgt:

[1.] Das Einseitige mitten im Richtigen:

Nach tiefer Mitternacht, bevor der Mond das Dunkel hellt,

Lass dich's nicht wundern, wenn du nicht, was dir begegnet, kennst!

Noch sitzt der Widerwille dir im Herzen vom alten Tag.

[2.] Das Richtige mitten im Einseitigen:

Das Morgenrot schwand; der Greisin kommt der alte Spiegel zur Hand.

Prüfend sieht sie sich ins Gesicht: Das ist ja gar nicht wahr!

Lass ab vom Zweifel am eigenen Kopf, statt in den Spiegel zu sehn!

[3.] Mitten aus dem Richtigen herkommend:

Mitten im Nichts drin führt ein Pfad ferne von Unrat und Staub,

Ohne doch, dass du der Majestät verbotenen Namen entweihst.

Das schlägt den Beredtesten früherer Zeit, der jedem die Rede verschlug.

[4.] Bis mitten ins Einseitige hineingegangen.

Sollen zwei Klingen die Spitzen kreuzen, tut auszuweichen nicht not.

Ein tüchtiger Fechter steht im Streit wie die Lotosblüte im Feuer,

Man merkt es ihm an, er hat einen Geist, der stößt in den Himmel hinein.

[5.] In der Verbindung beider angelangt:

Sowenig dem Sein wie dem Nichtsein verfallen: wer stimmt es zu reinem Akkord?

Die Menschen begehren nur alle hinaus aus dem gewöhnlichen Lauf

Und kommen am Ende doch wieder zurück und sitzen in den Kohlen.

Der Staatssekretär Yüan auf dem Fou-schan[8] hat diesen öffentlichen Aushang nach dem Schema der fünf Standorte behandelt und dazu bemerkt: Wenn man nur eine dieser Regeln begriffen hat, so kann man die vier übrigen ganz von selbst ohne Schwierigkeit verstehen.

Yän-tou[9] hat, gesagt: Es ist das wie bei einem Flaschenkürbis auf dein Wasser. Drückst du ihn mit der Hand, dreht er sich einfach um; es kostet ihn nicht die geringste Kraftanstrengung.

Einmal war da ein Mönch, der fragte Dung-schan[10]: Wie wird es sein, wenn Manjushrî und Samantabhadra [die großen Bodhisattvas] kommen? Dung-schan antwortete: Dann jage sie in die nächste Wasserbüffelherde! Der Mönch warf ein: Ehrwürdiger, dann werde ich wie ein Pfeil in die Hölle fliegen. Dung-schan erwiderte: Ganz und gar mit ihrem Beistand.

Dung-schan [Liang-djiä] also sagt: Warum wendest du dich nicht einem Orte zu, an dem es keine Kälte oder Hitze gibt? Damit meint er den Standort, wo man mitten im Einseitigen das Rechte hat.

Der Mönch fragt weiter: »Was ist das für ein Ort, an dem es keine Kälte oder Hitze gibt?« Und Dung-schan sagt: »Das ist der Ort, wo, wenn es kalt ist, den Cârya die Kälte umbringt, und wenn es heiß ist, den Cârya die Hitze umbringt.« Das ist der Standort, wo man mitten im Richtigen drin das Einseitige hat.

Obwohl also [das Richtige] richtig ist, so ist es doch einseitig. Und obwohl [das Einseitige] einseitig ist, so ist es dennoch rundvollkommen. In den Schriften der Tsau-dung-Schule[11] steht dies alles bis ins einzelne ausführlich dargestellt zu lesen.

In der Lin-dji-Schule macht man aus dieser Sache nicht so viel Wesens. Da nimmt man einen öffentlichen Aushang dieser Art einfach, wie er lautet, auf und versteht ihn dann auch.[12]

Manche Leute sagen: Sehr schön, ein Ort, an dem es keine Kälte oder Hitze gibt! Aber wo ist denn die Nase, an welcher man das fassen kann? [Gemeint ist wohl: Wie soll es da, wo einen Kälte oder Hitze umbringt, .keine Kälte oder Hitze geben?]

Einer der Alten sagt [als Antwort auf die Zweifelsfrage]: Läuft man

drauflos und nimmt es auf des Schwertes Schneide, geht es [mit dem Begreifen] rasch; betrachtet man es mit gefühlsbefangenem Verständnis, geht es langsam.

Seht einmal her! Ein Mönch[13] fragte Tsui-we[14]: Was ist der Sinn des Kommens unseres Patriarchen aus dem Westen? [Das heißt, wie immer: Was ist der besondere Sinn des Zen, das Bodhidharma uns nach China brachte?] Tsui-we erwiderte: Komm ein andermal, wenn niemand da ist; dann werde ich mit dir reden. Nachher traten sie zusammen in den Garten. Dort sagte der Mönch: Hier ist niemand; darf ich den Ehrwürdigen bitten, nun zu reden? Da deutete Tsui-we auf das Bambusgebüsch und sagte: Da, von diesem Bambus hier bekommen wir eine Stange von solcher Länge, von jenem Bambus dort eine

von solcher Kürze. Diesem Mönche ging mit einem Schlag die große Einsicht auf.

Wiederum hat Tsau-schan**15** einmal einen Mönch gefragt: Wohin willst du bei dieser Hitze gehen, um ihr auszuweichen? worauf der Mönch antwortete: Da weiche ich ins Kohlenfeuer unter dem kochenden Wasserkessel aus. Tsau-schan fragte weiter: Und wie willst du im Kohlenfeuer unter dem kochenden Wasserkessel der Hitze ausweichen? Da erwiderte der Mönch: Dorthin kann von allen Leiden keines kommen. Da seht ihr einen Hausgenossen dieser Meister. Dem ist es natürlich, zu verstehen, was ein, Hausgenosse redet. Hsüä-dou macht sich die Gegenstände dieses Hauses nun für seinen Gesang zunutze.

Gesang

Die Hand gereicht ist gleich dem Stand auf himmelhoher Wand.

Muss Richtig und Einseitig denn nur immer schön gereiht sein?

Uralten Glaspalast bestrahlt mit hellem Licht der Mond.

Und, bleibet ernst: dem nachjagt toll der Wolfshund Han treppauf.

Zwischenbemerkungen zum Gesang

»Die Hand gereicht ist gleich dem Stand auf himmelhoher Wand.« - Wer, wenn er nicht ein Kenner ist, vermöchte dies zu unterscheiden? [Aber Hsüä-dou hat den Blick dafür, in Dung-schan's Antwort an den Mönch beides klar zu sehen: die hilfreiche Herablassung und seine unmessbare Höhe.] - [Aber] wo löste sich je etwas nicht in rundvollkommener Einheit auf? [Dung-schan's ganzes Wirken steht im Dienste dieser rundvollkommenen Verschmelzung.] - Er hat das rechtmäßige Gebot des Königs ausgeführt, und sein Gefolge macht dafür die Straße frei.

»Muss Richtig und Einseitig denn nur immer schön gereiht sein?« - Reihst du [nur immer] eins ans andere, wo wirst du dann ein Heute haben? - Wie greift ihr es aber an, wenn man nicht durch beide, eines um das andere, hindurchwaten soll? - Weht ein Wind, lehnt sich das Gras zurück; kommt Wasser, bildet sich ein Rinnsal. [Die Natur selbst gibt das Vorbild, wie aus entgegengesetzten Kräften eine Resultante entsteht, welche beide in einer einzigen Form darstellt.]

»Uralten Glaspalast bestrahlt mit hellem Licht der Mond.« - Rundvollkommen, fleckenlos! [Von dieser Art ist Dung-schan's erste Antwort an den Mönch von dem Ort, an dem es weder Kälte noch Hitze gibt. In ihr ist das Richtige mit dem Einseitigen in eins verschmolzen.] - Aber nur ja nicht den Schatten für das Wesen nehmen! - Lasst einmal davon ab, mit dem Kopf daran zu stoßen! »Und bleibet ernst[16]: dem nach jagt toll der Wolfshund Han[17] treppauf.« - Das gibt es nicht nur dieses eine Mal! [Wie der Hund dem Spiegelbild des Mondes nachjagt, so jagt nicht nur dieser Mönch, sondern viele einem trügerischen Spiegelbild des Nirvâna, des Friedens nach.] - Das war fehlgeschossen! - Was hast du davon, einem Erdbrocken nachzulaufen? [... wie der Wolfshund, der in der Begierde, den Mond zu erhaschen, auf die Glasscheiben losspringt, die auch nur Erde sind.] - Mit einem Schlag auf den Tisch sagte der Meister [Yüan-wu]: Ihr seid auf demselben Weg wie jener Mönch!

Erläuterung des Gesangs

In der Tsau-dung-Schule gibt es beides: [nach Jahren klösterlicher Übung] in die Welt hinaustreten, oder aber nicht in die Welt hinaustreten, [den Menschen in der Welt] die Hand reichen, oder nicht die Hand reichen. Wer nicht in die Welt hinaustritt, dessen Augen sehen nach den Wolken und dem Himmel. Wer in die Welt hinaustritt, der bekommt Asche auf den Kopf und Erde ins Gesicht. Nach den Wolken und dem Himmel sehen ist dasselbe wie auf einem Gipfel von zehntausend Klaftern stehen. Asche auf dem Kopf und Erde im Gesicht bezeichnet, was man dort erfährt, wo man die Hand [zur Hilfe und zur Führung] reicht. Manchmal aber kommt es vor, dass einer Asche auf

dem Kopf und Erde im Gesicht hat und dabei doch zu gleicher Zeit zehntausend Klafter hoch auf einem Gipfel steht. Und wiederum kommt es manchmal vor, dass einer wohl zehntausend Klafter hoch auf einem Gipfel steht und doch gerade dabei Asche auf dem Kopf und Erde im Gesicht hat.

Im Grunde nämlich ist es ganz dasselbe, ob man auf die Märkte geht, um anderen die Hand zu bieten, oder ob man auf einsamem Gipfel allein steht. Die Einsicht in das Wesen [die eigentliche Beschaffenheit meiner selbst und meiner Umwelt] durch Rückkehr in den Ursprung einerseits und das Wissen um die Unterschiede andererseits stehen zueinander nicht in Widerspruch. Wir warnen dringend vor dem Missverständnis, sich [aus dieser Doppeleinsicht] zwei gesonderte Pflöcke zu machen.

Darum sagt Hsüä-dou [im Gesang]: »Die Hand gereicht ist gleich dem Stand auf himmelhoher Wand.« Das lässt dich auf der Stelle ohne Ankerplatz.

»Muss Richtig und Einseitig denn nur immer schön gereiht sein?« Wenn es zur Anwendung im praktischen Leben kommt, ergibt sich das ganz von selbst. Da stehen [Richtig und Einseitig] keineswegs nebeneinandergereiht [sondern sind in eins verschlungen]. Diese beiden [ersten] Verse hat Hsüä-dou auf die Antwort Dung-schan's an den Mönch gedichtet.

In der zweiten Hälfte des Gesangs nun sagt er: »Uralten Glaspalast bestrahlt mit hellem Licht der Mond. Und, bleibet ernst: dem nach jagt toll der Wolfshund Han treppauf[18] «. Diese Verse passen genau auf jenen Mönch, wie er hinter Worten herjagt. In der Tsau-dung-Schule hat man achtzehn (bildliche) Ausdrücke wie »die steinerne Frau«, »das hölzerne Pferd«, »den Korb mit nichts darin«, »den Edelstein, der bei Nacht leuchtet«, »die tote Schlange« und so weiter, welche alle irgendwie den Standort des Richtigen verdeutlichen sollen[19].

Wie der Mond den alten Glaspalast bestrahlt, wie seine rundvollkommene Gestalt, so ist Dung-schan's Antwort, wenn er sagt: »Warum wendest du dich nicht dem Orte zu, an dem es keine Kälte oder Hitze gibt?«

Dieser Mönch ist gerade wie der Wolfshund Han, der einem Erdbrocken nachjagt und gleich auch voller Eifer die Treppe hinaufspringt, um dieses Mondbild zu erhaschen[20]. Wenn der Mönch dann wiederum fragt: »Was ist das für ein Ort, an dem es weder Kälte noch Hitze gibt?« und Dung-schan darauf sagt: »Das ist der Ort, wo, wenn es kalt ist, den Cârya die Kälte umbringt, und wenn es heiß ist, die Hitze«, so ist das, wie wenn der Wolfshund Han einem Erdbrocken nachjagt; er springt die Treppe bis ins obere Stockwerk hinauf und kann dabei das Mondbild doch nicht erblicken.

Von dem Wolfshund Han ist in dem Buche »Planungen der Streitenden Staaten«[21] die Rede. Dort heißt es: »Der Wolfshund des Herrn von Han ist der schnellste Hund, der Hase von Dschung-schan [Mittelberg] der verschlagenste Hase[22]. « Das also ist dieser Wolfshund, und gerade ein

solcher hat das Zeug, diesem Hasen nachzuspüren. Dies führt Hsüä-dou an, um den Mönch damit zu vergleichen.

Nun möchte ich nur wissen, ob ihr denn auch Dung-schan's Verfahrensweise zum Besten eines anderen versteht. Er [der Meister Yüan-wu] hielt eine gute Weile inne. Dann sagte er: Welchen Hasen wollen wir nun aufspüren?

[Die Erklärer sind sich darin einig, dass dieser letzte Abschnitt, der die zweite Hälfte des Gesangs erklären soll, durch ungeschickte Hände in Verwirrung geraten ist. Der 1847 in der heutigen Großstadt Osaka verstorbene Meister Fûgwai von der Sôtô-Sekte hat vorgeschlagen, diesen ganzen Abschnitt von unnötigen Zutaten zu befreien und durch folgende Worte zu ersetzen:

»Wenn Dung-schan jenem Mönch antwortet: Warum wendest du dich nicht dem Orte zu, wo es keine Kälte oder Hitze gibt?, so ist das wie die rundvollkommene Gestalt des Mondes, der den Glaspalast bestrahlt. Wenn dann der Mönch weiter fragt: Was ist das für ein Ort, an dem es keine Kälte oder Hitze gibt?, so ist das gerade, wie wenn der Wolfshund Han einem Erdbrocken nachjagt und im Feuereifer gleich auch die Treppe hinaufspringt. Wenn dann schließlich Dung-schan sagt: Das ist der Ort, wo, wenn es kalt ist, den Cârya die Kälte umbringt, und wenn es heiß ist, die Hitze, so verhält sich der Mönch dazu gerade wie der Wolfshund Han, der das Bild des Mondes nicht erjagen kann. Die Geschichte vom Wolfshund des Herrn von Han findet sich im Dschan-guo-tsö. Auf diese Weise müsste man die Sätze umstellen, um sie richtig zu lesen.«]

Erklärungen zum Text

Wie der Leser schon bemerkt hat, ist in die »Erläuterungen« Yüan-wu's durch ungeschickte Hände manches eingedrungen, was sicher nicht von diesem Meister stammt. Es handelt sich um Niederschläge minderwertigen Schulgeredes, wie es sich im weiteren Umkreis großer Geister regelmäßig einstellt. Uns darauf näher einzulassen, ist nicht unsere Aufgabe. Was Hsüä-dou selbst, der dieses Beispiel für seine Sammlung ausgewählt und den Gesang dazu gedichtet hat, und Yüan-wu, der Erläuterer, von Dung-schan halten, geht aus den Versen des Gesangs und aus dem Hinweis, der das Ganze einleitet, deutlich genug hervor. Die Zeit nachher, in welcher zwischen den Anhängern der Lin-dji-(Rinzai-) Schule und den Nachfolgern Dung-schan's in der von diesem selbst begründeten Tsau-dung-(Sôtô-)Schule gewisse Spannungen auftraten, brauchen uns hier nicht zu beschäftigen. Beschränken wir uns auf das Wesentliche, was die Voraussetzung zu diesem Beispiel bildet. Dung-schan's Persönlichkeit und seine Lehre, um von diesem Umweg her dem hier gebotenen »öffentlichen Aushang« näherzutreten!

Dung-schan Liang-djiä, der Patriarch der Tsau-dung-Schule

Der spätere Meister Dung-schan ist 807 in der Provinz Tschekiang südlich der Hauptstadt Hang-dschou in dem Städtchen Kuai-dji, dem Sitz der staatlichen Rechnungskammer, als zweiter Sohn seiner Eltern geboren und wurde schon als Knabe von sechs Jahren von der frommen Mutter dem Buddhapriester des Ortes zur Erziehung übergeben. Bereits nach einem Jahr war er imstande, das sogenannte »Herz-Sutra« zu lesen und zu memorieren, das den Lehrinhalt der Sutren vom »Hinübergelangen zur vollkommenen Erkenntnis«, Prajnâ-pâramitâ, aufs allerkürzeste zusammenfasst. Der Hauptinhalt beginnt sofort mit der grundlegenden Erkenntnis, dass die Erscheinungswelt vollkommen leer und eben dieses Leere nichts anderes ist als die uns

gegenwärtige Erscheinungswelt. Als sie beim Lesen an die Stelle kamen, an der es von dem Leeren heißt: »Hier gibt es keine Augen, Ohren, Nase, Zunge, keinen Leib«, tastete der Kleine sein Gesicht ab und sagte: Das habe ich doch aber alles. Wie kann der Buddha sagen, dass es das nicht gebe? Der Priester war von der selbständig fragenden Bedächtigkeit des Kleinen so betroffen, dass er sich untauglich fühlte, ihn weiter zu unterrichten. Mit der Eltern Einverständnis brachte er ihn nach dem nicht allzu weit entfernten Kloster Wu-hsiä-schan zu dem angesehenen Meister Ling-mu, der einst bei dem Patriarchen Ma in die Schule gegangen, zum vollen Verständnis aber später bei Ma's Zeitgenossen Schi-tou (Steinkopf) gelangt war.

Ling-mu's Ernst und Güte machte auf den besinnlichen Knaben solchen Eindruck, dass er sich nach kurzer Zeit ganz für das mönchische

Leben entschloss. Ein Brief an seine Mutter, der erhalten ist, legt Zeugnis von dem Samen ab, den dieser Meister in das Herz des Knaben legte. Darin gedenkt der Sohn der vielen Wohltaten von Vater und Mutter, und der Pflicht, ihnen diese durch ein gutes Leben zu vergelten. »Aber«, fährt er fort, »so ernst ich es in einem weltlichen Berufe nehmen mag, so ist doch alles Wissen, alle Pflichterfüllung dem Gesetz der Unbeständigkeit, des Werdens und Vergehens, unterworfen. Es ist auf diesem Weg unmöglich, etwas Dauerhaftes zu erlangen. Um die tiefen Wohltaten, die ich empfangen habe, würdig zu vergelten, gibt es daher nichts Besseres, als die Familie zu verlassen und der Segensfrucht mönchischen Lebens nachzustreben, auf das Leibesleben, zu dem ich dieses Mal geboren wurde, zu verzichten, unter Eid nicht mehr nach Haus zurückzukehren, in der Erkenntnis des großen Buddhagesetzes zu immer hellerer Klarheit zu gelangen, den Vätern und den Müttern tausend früherer Geburten zärtliche Mutterliebe seit Tausenden von Äonen zu vergelten, allen Vorteilen und Ehren dieser Welt, den Neigungen und Abneigungen Menschen gegenüber zu entsagen, um so in diesem gegenwärtigen Leben und mit diesem meinem jetzigen Leib hinüber an das andere Ufer zu gelangen.«

Wahrscheinlich hat der Knabe diesen Brief kurz vor seines Meisters Ende geschrieben; denn als Ling-mu starb, war er erst elf Jahre alt. Er blieb jedoch noch lange auf dem Wu-hsiä-schan, und weitere Aufzeichnungen beweisen, wie sein Sinn sich in der früh eingeschlagenen Richtung festigte. In einer »Selbstverwarnung« legt er das Gelübde ab: »Keinen Namen will ich suchen, keinen Ruhmesglanz, will immer nur jeweils dem Anlass folgend durch das Leben gehen. Dieses Trugbild eines Leibes, wieviel Tage währt es noch? Sollte ich mit müßigem Tand die Finsternis verlängern?«

In einer andern Niederschrift, »Richtschnur und Verwarnung«, sagt er: »Ein Shrâmanera, der dem Buddha nachfolgt, verehrt das, was über alles Hohe noch hinausgeht. Ihm ziemt es, sich ans Fade, Ärmliche zu halten. Er verzichtet auf die Wohltaten des Vaters, auf die Liebe seiner Mutter. Er hat sein Haupthaar abgeschoren und geht in schwarz gefärbter Kutte, er hält Tüchlein, Stock und Bettelschale in den Händen, tritt auf schmalen Pfaden aus dem Staub der Welt heraus und steigt die Stufen in das Heilige empor. Er hält sich weiß und frisch wie Reif, und unbefleckt wie Schnee. Darum verehren ihn die Götter und

Naturgewalten, und unterwerfen sich ihm die Gespenster. Wenn er auf alles dieses wohl bedacht ist, wird er dem Buddha seine tiefen Wohltaten vergelten, und wird sein von dem Elternpaar erzeugter Leib erst wahrhaft von Gewinn und Segen überströmen.«

Man kann entnehmen, wie stark in diesem Mönch die Sohnesliebe und das Gefühl der Dankespflicht den Eltern gegenüber weiterlebt, und wie gerade dies ihm zum Beweggrund wird, die Heimat zu verlassen. Die Spannung zwischen Zeit und Ewigkeit erscheint schon hier als Grundton seines Lebens. Sie war zugleich das unerschöpfliche Problem, das

den gewissenhaft Bedächtigen vor immer neue, immer schwierigere Fragen stellte und ihn nicht ruhen ließ, bis er alles, was darüber von bewährten Kennern zu erfahren war, in sich aufgenommen und verarbeitet hatte.

So trat er, wohl fast zehn Jahre nach dem Tode Ling-mu's, die große Wanderschaft von einem wichtigen Meister zu dem andern an. Sein erstes war, den einstigen Sitz des Patriarchen Bodhidharma auf dem berühmten Sung-schan unweit der Osthauptstadt Lo-yang aufzusuchen und hier an von Erinnerung geweihter Stätte das volle Mönchsgelübde abzulegen. Dort dürfte es gewesen sein, dass er den Namen Liang-djiä, »Gutentschlossen«, annahm, unter welchem er seitdem bekannt ist.

Dann wandte er sich wieder südwärts nach den mittleren Provinzen, wo die Tradition des Sechsten Patriarchen am kräftigsten vertreten war. Von diesem war ja auch sein erster Lehrer Ling-mu geistig abgestammt, und zwar über beide Linien, über Ma und über Schi-tou. Darum war es sein Bestreben, deren Nachfolger auf beiden Seiten kennenzulernen. Zuerst begab er sich zu Nan-tjüan, an den ihn schon vor Jahren sein Meister Ling-mu ausdrücklich gewiesen hatte. Er kam gerade hin, als der nun etwa Achtzigjährige der Bruderschaft ankündigte, er werde bald eine Gedächtnisfeier für den Patriarchen Ma abhalten. »Wird der alte Meister da wohl auch zu uns hier kommen?« fragte er die Hörer. Keiner hatte darauf eine Antwort. Nur der junge Ankömmling bemerkte: »Ja, wenn er hier Begleitung findet.« Auf diese Antwort stieg der alte Nan-tjüan von seinem Meistersitz herunter und klopfte Liang-djiä auf die Schulter mit den Worten: »Da hast du für deine jungen Jahre einen feinen Edelstein geschliffen.«

Nach längerem Aufenthalt ging Liang-djiä weiter westwärts nach Hunan und kam zu We-schan, der damals auf der Höhe seines Wirkens stand. Dieser kam in einer Ansprache darauf zu reden, dass auch die unfühlende Natur die Wahrheit des Buddhagesetzes verkünde. Liang-djiä hatte Hemmungen, das anzunehmen, und befragte ihn darüber. We-schan sagte: »Dass die unfühlende Natur das Gesetz verkündet, das gibt es auch hier im We-Gebirge. Nur trifft sie selten einen Menschen, der es vernimmt.« Liang-djiä bekannte, dies auch nicht zu verstehen. We-schan hielt den Jakschweif hoch und fragte ihn: »Verstehst du dieses?« Liang-djiä verneinte abermals, und

We-schan sagte: »Mit dem Mund, den ich von meinen Eltern habe, kann ich es dir doch nicht sagen.« Und da er wußte, dass Liang-djiä seine ersten Eindrücke bei einem Schüler von Schi-tou erhalten hatte, so wies er ihn an einen Meister dieser Linie namens Tan-scheng, der sich gerade in dem Kloster »zur umwölkten Felswand«, Yün-yän, im nahen Tschangscha, der Provinzhauptstadt von Hunan, niedergelassen hatte.

Dieser Yün-yän Tan-scheng**23** hatte zwanzig Jahre lang bei Bai-dschang Huai-hai, dem bedeutendsten Nachfolger des Patriarchen Ma, gedient. Zu voller Klarheit aber war er erst bei Yau-schan, dem Meister vom

»Arzneienberg«, gelangt, also bei einem Schüler eben jenes Schi-tou, der das berühmte Lehrgedicht »Ungleich und Gleich im Bunde« (Tsen-tung-tji) verfasst hat**24**.

Liang-djiä legte nun auch Yün-yän seine Frage vor, indem er sagte: »Was sind das für Menschen, welche die unfühlende Natur das Gesetz des Buddha verkünden hören?« Yün-yän sagte: »Die unfühlende Natur, die hört es.« Liang-djiä fragte: »Hört der Ehrwürdige sie denn?« Yün-yän gab zurück: »Wenn ich es höre, dann kannst du nicht hören, wie ich das Gesetz verkündige.« Liang-djiä: »Was ist schuld daran, dass ich es nicht höre?« Yün-yän hielt seinen Jakschweif hoch und fragte: »Hörst du was?« Liang-djiä: »Ich höre nichts.« Da schalt ihn Yün-yän: »Nicht einmal, wenn ich hier das Gesetz verkünde, hörst du es! Wie willst du da die Predigt der unfühlenden Natur vernehmen?« Liang-djiä, nun wohl schon getroffen, fragte noch: »In welcher Schrift ist denn davon geschrieben?« Yün-yän erwiderte: »Hast du noch nie das Amitâbha-Sûtra**25** gelesen, wo es heißt: Gewässer und Vögel, Bäume und Wälder, alle beten den Buddha an und murmeln andächtig die Worte des Gesetzes**26** ?«

Das war für Liang-djiä genug. Indem ihm aufging, dass zum Hören der Predigt der unfühlenden Natur ein anderes Organ benötigt wird als das natürliche Ohr, fing dieses andere Organ in seinem eigenen Innern mitzuschwingen und zu klingen an. Sein Dank an Yün-yän lautete:

O Wunder über Maßen! O Wunder über Maßen!

Unfühlend kündet die Natur das Weltgesetz des Buddha, unausdenkbar!

Wer sie mit Ohren hören will, vernimmt am Ende nichts.

Am Ort der Augen musst du Ohren haben, dann erst merkst du es.

Verfolgt man aufmerksam Liang-djiä's entscheidendes Gespräch mit Yün-yän, so wird man finden, dass es darin nicht, wie der Wortlaut es vermuten lassen könnte, um irgendein besonderes Phänomen der

äußeren Erscheinungswelt ging, sondern um viel Tieferes: die radikale Umkehrung der Stellung zu der »objektiven« Welt und ihrer Dinge, die Überwindung des in Unterscheidungen befangenen Denkens. Der Anstoß, den der siebenjährige Knabe einst beim Lesen des Herz-Sutras genommen hatte: jetzt war er behoben.

Lange weilte Liang-djiä nun bei Yün-yän, diente ihm und vertiefte das gewonnene Verständnis in der täglichen Aussprache mit dem Meister. Endlich trieb es ihn zu neuer Wanderung, und er nahm Abschied. Seine letzte Frage war: »Und wie werde ich des Meisters echten Geist und Wesen einem andern, der mich darnach fragen sollte, künftig mitteilen können?«Da beschied ihn Yün-yän: »Antworte einem solchen einfach: Hier der Mann, der vor dir steht, der ist es!« Liang-djiä, tief ergriffen, brachte lange Zeit kein Wort hervor. Und als Yün-yän Miene machte, sich ausführlicher zu erklären, fiel er ihm ins Wort und bat, es lieber gar nicht auszusprechen. Yün-yän hatte den gefunden, welcher ihn ersetzen würde; Liang-djiä hatte die Gewißheit der Berufung**27**.

Liang-djiä, der spätere Dung-schan, wandert also weiter. Und nun begegnet ihm, wovon bereits im 1. Band (S. 301) berichtet worden ist. Er überschreitet einen kleinen Flusslauf, erblickt im stillen Wasser dort sein Spiegelbild, und mit einem Schlag geht ihm sein eigenstes Geheimnis auf: Ich selbst, in zweierlei gespalten und doch Einer. Ihm klingt Yün-yän's Wort noch in den Ohren: »Sage einfach: hier der Mann, der vor dir steht, der ist's«, d. h. der ist Yün-yän. Aber wer ist Yün-yän? Wer sind alle die Vorausgegangenen - Yau-schan, Schi-tou, Hui-nëng, Bodhidharma, Ânanda und Kâshyapa? Und der Wanderer da im Wasserspiegel, der soll nun in dieser Reihe stehen, die im Grund gar keine Reihe, sondern zeitlos ist? Ist er's wirklich, oder ist er's nicht? Oder besser: Sage ich, er ist es, ist er's nicht; sage ich, er ist es nicht, so ist er's. So in der Schwebe zwischen Ja und Nein, zwischen Sein und Nichtsein dichtet er, was seitdem als sein »Findelied« vielen zu denken gegeben hat.

Nur kein Suchen hinter andern her!

Weit, o weit entfremdet's dich dir selbst.

Jetzt, wo ich allein und selber geh',

Da und dort begegne ich dem Mann.

Jetzt ist er kein anderer als ich,

Jetzt bin ich ein anderer als er.

So, genau so, muss man es verstehn.

So erst stimmt es mit dem Wie der Welt.

Seit die Mutter ihn dem Buddhapriester übergeben hatte, war sein Leben von der Spannung zwischen Zeit und Ewigkeit, gemeiner Welt und Buddhatum bestimmt gewesen. Anfangs hatte er die Spannung nur als scharfen Gegensatz erlebt. Bei Yün-yän war ihm klargeworden, dass

Spannung auch Verbindung, Einheit ist. Zuletzt war ihm das Geheimnis der Polarität am eigenen Wesen aufgegangen, und damit war das Ziel erreicht. Ein anderer hätte daraufhin kaum noch gezögert, nun als Meister aufzutreten und zu lehren. Nicht so Liang-djiä, der gewissenhaft Sorgfältige, Bedächtige. War doch das Geheimnis, das sich ihm erschlossen hatte, alles andere als ein starrer Punkt, war es doch die tiefste, stärkste Quelle niemals festzuhaltender Bewegung. Liang-djiä's eigenes, selbständiges Suchen, Forschen, Überlegen fängt jetzt erst recht an. Fast volle zwanzig Jahre zieht er noch durch die Provinzen um den Yang-tse-kiang, lernt von den beiden Zweigen, die vom Sechsten Patriarchen ausgehen, alle auffindbaren Meister kennen und nimmt so von allen Seiten her das Erbe Hui-nëng's in sich auf, um es auf die ihm eigene eindringlich zähe Weise erlebnismäßig und gedanklich zu verarbeiten.

Nur neun Jahre Wirksamkeit waren Liang-djiä auf dem Dung-schan noch beschieden. Diese aber waren ausgefüllt von konzentrierter Kraftentfaltung. Die kurzen, aber an die Wurzeln gehenden Worte, mit welchen er den Suchenden Bescheid gab, liefen bald von Mund zu Mund. Aus ganz China fanden sich die jungen Mönche bei ihm ein. Er traktierte sie nicht mit dem Stock, schreckte sie nicht mit dem Scheltruf auf. Um so ernster gab er sich mit jedem Mühe im intimen, alle Fragen lösenden Gespräch. Die gewissenhafte Sorgfalt in der Seelenführung schuf sich hier bestimmte Regeln, die seiner Schule ihr besonderes Gepräge gaben und heute noch in Geltung sind.

Aus der Menge seiner Schüler gingen mehr als zwanzig angesehene Meister hervor. Unter ihnen haben zwei besondere Bedeutung, Tsau-schan Ben-dji und Yün-djü Dau-ying (japanisch Sô-zan Hon-jaku und Un-go Dô-yô, beide 901 gestorben, Traditionstafel III A 12, i, k). Stammhalter der Schule wurde Yün-djü; nur der von ihm ausgehende Zweig hat sich bis in die Gegenwart erhalten, während derjenige Tsau-schan's nach wenigen Generationen erloschen ist. Tsau-schan's Bedeutung für die Schule aber liegt darin, dass er es war, der die besondere Lehre seines Meisters sorgfältig gepflegt und sie der Nachwelt schriftlich übermittelt hat. Dies ist wohl der Grund dafür, dass Dung-schan's Schule nicht nur nach ihm selbst benannt wird, sondern auch nach Tsau-schan. Und zwar merkwürdigerweise nicht etwa Dung-Tsau-, sondern in umgekehrter Ordnung Tsau-dung-Schule. (Der Grund für diese Umstellung ist nicht recht klar. In China sagt man,

die Worttonfolge klinge so besser; in Japan verweist man auf die Tsau-Schlucht, den Sitz des Sechsten Patriarchen Hui-nĕng, zu dem sich Dung-schan als Nachfolger vornehmlich bekannt hat.)

Doch kehren wir zurück zu Dung-schan selbst und reden noch von Art und Inhalt seiner Unterweisung! In ihr hat der Meister seinen Schülern die besondere Erfahrung seines Lebens zu einem selbstersonnenen System verdichtet und geordnet dargeboten. Was er von Jugend auf an sich und anderen erfahren hatte, war die Mannigfaltigkeit des

Ineinandergreifens, Sichabstoßens und Zueinanderstrebens der zwei Pole Zeit und Ewigkeit oder, ontologisch, ungreifbare leere Weite und durch Form und Farbe scharf umgrenzte Dinglichkeit oder, religiös, Buddhaschaft im Zustand des Nirvâna und das Erdendasein mit dem ständigen Kreislauf von Geburt und Not und Tod. Die von Indien überkommene Dogmatik hat für diese beiden Pole eine Menge festgeprägter Lehrbegriffe ausgedacht. Dung-schan, echt chinesisch-praktisch, verzichtet auf sie alle und nennt die beiden Pole einfach »richtig« (oder »recht«) und »einseitig« (oder »schief«). Wer nun den Weg des Buddha geht, macht die Erfahrung, dass zwischen diesen Polen eine ständige Bewegung hin- und hergeht. Sie ziehen sich an, stoßen sich ab und fallen doch wieder in eins zusammen. Das erinnert den Chinesen Dung-schan Liang-djiä an ein altbekanntes Vorbild kosmologischer Betrachtung, an das wechselnde Verhältnis zwischen Yin und Yang, dem dunklen weiblichen und hellen männlichen Prinzip in der Natur. Für die Proportionen, in welchen jene negative und diese positive Kraft verbunden auftreten können, hat das altberühmte »Buch der Wandlungen«, I-djing (I-ging, I-ching), nicht weniger als 64 verschiedene Quantitätsverhältnisse erdacht. Dung-schan, als Führer auf dem Weg des Buddha, vermeidet es, in der Tüftelei so weit zu gehen wie das Buch der Wahrsagung. Ihm genügt es, die Bewegungen der Pole »Richtig« und »Einseitig« in fünf verschiedenen Phasen festzuhalten, als Orientierungspunkte für den Wanderer auf dem Weg des Buddha. Er nennt sie die fünf »we«, d. h. Stellungen oder Standorte; und weil die ersten vier im fünften ihren Gipfel haben, kann man sie unter gewissen Vorbehalten auch »Stufen« nennen. Mit der Fünfstufenlehre werden wir uns gleich noch zu beschäftigen haben; denn die Verfasser unseres Beispiels weisen beide darauf hin, dass Dung-schan's Antwort dort an jenen Mönch mit ihr sehr eng zusammenhängt.

Im Jahre 869, am 1. Tag des 3. Monats, ließ Dung-schan sich das Haupthaar noch einmal scheren, warf sich die Meisterkutte über, befahl die große Glocke anzuschlagen, setzte sich vor die Versammlung seiner Hörer, nahm von ihnen Abschied, verhüllte sein Haupt und zeigte damit, dass er sterben wolle. Die Schülerschaft, die an ihm wie an einem Vater hing, brach in lautes Weinen aus, des Schluchzens und des Klagens war kein Ende. Plötzlich schlug der Totgeglaubte die Verhüllung auf und sagte streng: Die ganze Übung eines Mönches, der das Vaterhaus verlassen hat, zielt letztlich nur

darauf, an nichts das Herz zu hängen. Dass man im Leben Müh und Arbeit hat, im Tode aber Ruhe findet, was ist daran zu betrauern? Darauf ordnete er an, sie sollen, um sich von Traurigkeit und Sehnsuchtsweh zu heilen, eine siebentägige »Einfaltstrauer« halten. Am siebten Tage abends ordnete er noch als strenge Regel an, dass künftighin beim Abschied eines Meisters derartiger Aufruhr und Lärm verboten sei, nahm am achten Tage früh ein Bad, setzte sich still hin zur Versenkung und war alsbald verschieden.

Das Verhältnis zwischen »Richtig« und »Einseitig«,

von Dung-schan in fünf »Stufen« dargestellt

In der Erläuterung zum Beispiel rühmt Yüan-wu die Fünfstufenlehre Dung-schan's als etwas ganz »Besonderes und Wunderbares«. Er empfiehlt sie jedem, der in diese »Gegend überwärtiger Richtung« noch nicht vorgedrungen ist, zu ernstlicher Betrachtung und Einübung. Dann nennt er nur ganz kurz die Namen dieser Stufen und fügt daran die dreizeiligen Strophen, die Tsau-schan zu ihrer Verdeutlichung gedichtet hat. Aber diese Verse selbst bedürfen wiederum der Deutung. Viele haben sich daran versucht; aber mit verschiedenem Ergebnis**28**. Nach sorgsamer Prüfung glauben wir der Deutung des japanischen Erklärers Katô Totsudô am ehesten folgen zu können.

An erster Stelle also führt Dung-schan die Phase an, in der man»mitten im Richtigen das Einseitige« erlebt. Zur Deutung führt uns Tsau-schan in die Nacht, und zwar etwa die achte oder neunte nach dem Vollmond bzw. die erste oder zweite nach dem dritten Viertel. Bis über Mitternacht herrschte noch völliges Dunkel. Es war die Nacht, in der die Formen unerkennbar sind, die Grenzen schwinden, und das Gefühl der großen Einheit den Menschen so stark überkommen kann, dass er auch seiner selbst und aller Dinge ledig wird.

Auch unsere Dichter kennen das. Man denke nur an Eichendorff! Und Nietzsche (Zarathustra) sagt: »O Mensch, gib acht! Was spricht die tiefe Mitternacht?« »Die Welt ist tief, und tiefer, als der Tag gedacht.« Hier steht der Mensch »im Richtigen«. Der Tag mit seinem Kampf und Kummer ist vergessen. Nun aber ist es nicht mehr lange, bis der bereits abnehmende Halbmond aufgeht. Ins Dunkel mischt sich etwas Helle. Einseitiges taucht auf, begrenzte Formen werden sichtbar, zwar undeutlich, aber eben darum auch befremdend. Es melden sich die Störungen des Tages und wecken Unbehagen. »Lass dich's nicht wundern«, sagt der Dichter, nimm's nicht schlimm! Nacht und Tag gehören zusammen. Auch im »Richtigen« drin kannst du dem »Einseitigen« nicht entgehen. Halte dich bereit, ihm zu begegnen; ja, entschließe dich, es als das »Richtige« selbst zu nehmen! Denn das ist es in der Tat.

Katô Totsudô erklärt die Verse mit folgenden Worten:

»»Mitten im Richtigen Einseitiges«, das will sagen: Diese ganze Welt vieltausendfältiger Erscheinungen, in der wir leben, ist ihrem eigentlichen Wesen nach nicht etwas, was von dem Standorte des »Richtigen« (d. h.

des Leeren ohne jedes Einzelding) getrennt ein Sonderdasein führen würde. Somit zeigt diese erste Stufe die Unterschiedenheiten mitten in der Einheit des unterschiedslos Gleichen auf. Im Gedicht wird dieses »Richtige«, d. h. das Element des Leeren, das an sich kein einziges »Ding« enthält, mit der finsteren Mitternacht verglichen, in der weder Berg noch Wasser, weder Blume noch Vogel zu erkennen sind. Aber kurz vor Mondaufgang beginnt das Dunkeln des »Richtigen« sich der Helle des »Einseitigen« zuzuwenden. Während ich selbst kaum weiß, ob ich da bin oder nicht, und noch viel weniger, ob sonst jemand oder etwas da ist, darf ich mich doch »nicht wundern, wenn ich nicht erkenne, was oder wer mir nun begegnet«. Aber ich bin offenbar auf demselben Weg, den ich gestern gegangen bin, und habe das unbehagliche Gefühl, es sei irgend etwas oder jemand hinter mir. »Noch sitzt der Widerwille mir im Herzen vom alten Tag.« Seinem Wesen nach also ist alles ein einziges »So-sein-wie-es-ist«; aber innerhalb dieses Zustandes dingloser Leere entfaltet sich die unerschöpfliche Fülle der Erscheinungswelt, in welcher jedes Ding sich klar vom andern abhebt.«

Der zweite Standort zeigt die Umkehrung des ersten: »Mitten im Einseitigen das Richtige.« Was im Gedicht dazu geschildert wird, spielt sich am hellen Tage ab, in der vollen Mannigfaltigkeit der Dinge, in welcher unser Leben sich bewegt. Und von diesem Vielerlei geblendet, merken wir gar nicht, dass wir auch hier das »Richtige« beständig um und in uns haben. Nicht einmal da, wo sie nach Jahren wieder in den alten Spiegel sieht, lässt sich die alte Frau dazu herbei, sich so zu nehmen, wie sie ist, nämlich als vergängliche Erscheinung. Hielte sie dem Bild im Spiegel stand, so würde sie in der Vergänglichkeit und Leere ihr wahres Sein, so wie sie ist, erkennen und wäre von der Angst vor Alter, Krankheit, Tod befreit. Aber die Menschen gleichen eben jenem Yajnadatta**29**, der jeden Morgen seine schönen Augenbrauen im Spiegel bewunderte. Als er nun eines Tages die Augenbrauen mit den Händen abtastete (das Gesicht also verdeckte), sah er im Spiegel sein Gesicht nicht mehr, meinte, ein Kobold habe ihm den Kopf genommen und lief wie besessen in der Stadt umher, um seinen Kopf zu suchen. Er machte es noch dümmer als die alte Frau: er glaubte einem falschen Spiegelbild anstatt dem eigenen Kopf. Aber beide gleichen sich darin, dass sie den Ernst des wahren Sachverhalts nicht anerkennen wollen, das »Richtige«, das mitten im »Einseitigen« sich kundtut.

Katô Totsudo's Erklärung lautet: »Während auf dem ersten Standort die ganze Mannigfaltigkeit der Dinge von der Gesetzesnatur des wahren So-sein-wie-es-ist umschlossen erschien, ist hier nun das Gesetz des So-sein-wie-es-ist in jedem Einzeldinge der Erscheinungswelt wirksam zu sehen. Zeigt die erste Stufe die Erscheinungen von ihrem wahren

Wesen her, so die zweite von der Erscheinung her ihr wahres Wesen. Dementsprechend ist in dem Gedicht nicht von der Nacht die Rede, sondern von dem hellen Morgen, in dessen Licht sich jedes Ding klar abgehoben zeigt. Ein altes Weiblein ohne jede Vornehmheit und Schönheit holt ihren alten Spiegel aus der Schublade, in welchem sie einst wohlgefällig ihre Jugendblüte betrachtet hat. Der zeigt ihr ein Gesicht, genauso hässlich, wie es ist; und das ist ihre wahre, rundvollkommene Gestalt. Jede einzelne Erscheinung ist so, wie sie ist, das wahre Wesen, ist das So-sein-wie-es-ist: die Berge hoch, die Wasserläufe lang, die Weidenbäume grün, die Blüten rot. Dieses wahre Wesen ist nichts von den Erscheinungen Getrenntes. Wer in solch verkehrter Meinung nach dem wahren Wesen außerhalb der Welt herumsucht, gleicht jenem Yajnadatta, der im Spiegel seinen Kopf nicht sah und verstört umherlief, ihn zu suchen. Während also der erste Standort zeigt, wie das unterschiedslose Eine, Gleiche gar nichts anderes ist als diese Welt der Unterschiede, zeigt sich von diesem zweiten Standort aus das Umgekehrte, dass nämlich unsere Welt der Unterschiede nichts anderes ist, als das wahre Wesen selbst, das Eine, Gleiche ohne jeden Unterschied. Es ist die eine selbe Wahrheit, nur von entgegengesetzten Seiten her betrachtet.«

Die beiden ersten Standorte oder Stufen zeigen uns also das »Richtige« und das »Einseitige« in Verbindung miteinander, und zwar so, dass jeweils das eine überwiegt und das andere in sich einschließt. Im ersteren Fall wird dem Übenden durch das Erlebnis der Nacht die erschütternde und doch beglückende Wahrheit der Leerheit, der Nichtigkeit aller Dinge nahegebracht und gezeigt, wie mitten in diesem Nichts die Dinge doch sich unterscheiden und als je einzeln existierend sich behaupten. Im zweiten Falle tritt der Lernende in den ihm längst vertrauten Alltag und stößt nun doch auf dessen Nichtigkeit und Leere, um gerade darin die eigentliche Wahrheit jedes Dings und seines eigenen Wesens zu erkennen.

Stehen in diesen beiden Phasen die Gegenpole deutlich in Verbindung miteinander, so treten sie in den zwei nächsten in entschiedener Spannung zueinander auf, derart, dass nur der eine Pol wirksam, der andere wie ausgelöscht erscheint. Demzufolge heißt die dritte Stufe:

»Mitten aus dem Richtigen hergekommen.« Der Gegenpol, das »Einseitige«, ist hier gar nicht genannt. Indem jedoch der Mensch vom

Richtigen herkommt«, ist doch das »Einseitige« als Schauplatz seines Kommens stillschweigend vorausgesetzt. Freilich, auf diesem Schauplatz tritt nun einer auf, als käme er aus einer andern Welt, ein Heiliger, der von der Nichtigkeit des Ichs und aller Dinge so durchdrungen ist, so ganz in diesem Einen Gleichen lebt, dass seine Wege andern unbegreiflich sind.

»Mitten im Nichts drin führt ein Pfad, ferne von Unrat und Staub.« Den Wanderer auf diesem Pfad berührt der Wirrwarr des »Einseitigen«

nicht. Er geht über all die Gegensätze, an welchen sich die Leidenschaft entzündet, frei hinweg, ein Herr und König aller Dinge.

An diesen Weg, der alle Gegensätze übersteigt, reichen auch Worte nicht heran. Man kann ihn nicht erklären, nicht verteidigen. Er ist allerhöchste Wahrheit. Sie in Worten aussprechen zu wollen, ist dieselbe Majestätsbeleidigung, wie wenn einer den intimen, dem gemeinen Volk verbotenen persönlichen Namen des Himmelssohns, des Kaisers, in den Mund nimmt. Daher der Vers:

»Ohne doch, dass du der Majestät verbotenen Namen entweihst.« Verschwiegenheit in Hinsicht auf den eigentlichen Inhalt der erleuchtenden Erkenntnis, auf die letzte höchste Wahrheit ist das Lebenselement des Zen und seiner Meister. Ihr Vorbild hierin ist der kranke Gönner der Gemeinde, der begüterte Vimalakîrti, in dessen Haus sich laut Schilderung des nach ihm genannten Sutras die Weisesten der Bodhisattvas zum Gespräch versammelt hatten, um sich über den geheimsten, letzten Sinn des Buddhagesetzes, nämlich die Nichtzweiheit, die Alleinheit auszusprechen. Einer nach dem andern gab sein Urteil ab, und jeder Folgende übertraf den Vorgänger an Tiefe. Als zuletzt Manjushrî auch den Hausherrn bat, sich zu erklären, sagte dieser überhaupt kein Wort und saß nur schweigend da. (Vimalakîrti-sûtra IX.) »Das schlägt den Beredtesten früherer Zeit, der jedem die Rede verschlug[30].« Uns scheint dieser Vers das auszudrücken, worin sich Dung-schan und die Seinen, wie überhaupt der ganze Stamm des Patriarchen Bodhidharma, von älteren Richtungen des Buddhismus unterscheiden. Während die dogmatischen Schulen Lehrbegriffe formulierten und zum System zusammengefügt haben, rühmt die Tradition des Zen von Bodhidharma: Er richtet keinen Lehrbuchstaben auf, er gibt die Wahrheit weiter auf dem Weg von Geist zu Geist. In diesem Punkte fühlt das Zen sich auch den größten Lehrern älterer Zeiten überlegen.

In diametralem Gegensatz zu dieser dritten Stufe heißt nunmehr die vierte: »Bis mitten ins Einseitige hineingegangen.« Wiederum ist hier der Gegenpol gar nicht genannt. Aber in den Worten »bis mitten hineingegangen« ist der Ausgangspunkt schon angedeutet. Derselbe, welcher (auf der dritten Stufe) »mitten aus dem Richtigen daherkommt«, eben der ist auch gewappnet, »mitten ins Einseitige hineinzugehen«, wo die Gegensätze aufeinanderprallen, wo er seinen

Mann zu stehen hat.

»Sollen zwei Klingen die Spitzen kreuzen, tut auszuweichen nicht not.« Der Japaner Katô Totsudô sagt dazu echt japanisch: »Hier also gilt es, die bunte Mannigfaltigkeit des Lebens mit ihren tausend Gegensätzen so zu nehmen, wie sie ist, jeweils dem gegebenen Anlass folgen, die Dinge je nach innerem Trieb und nach Gelegenheit anfassen, zugestehen und nicht verwehren, dass jedes Ding, jede Erscheinung ihren eigenen

Sinn und Zweck hat, der sich von meinem eigenen unterscheidet. Und nun her mit Wort und Rede, her mit Kunst und Schläue! Nun gelte auch der Gegensatz von Gut und Böse, Recht und Unrecht! Nun mögen es die Hände anfassen, wie sie können, die Füße es befördern, wie es geht! Hier gilt es, ungehindert frei und souverän sich tätig zu bewegen.

Das ist die Meinung dieses ersten Verses. Für zwei Fechter mit der, scharfen Waffe, im Kampf des Drachen mit dem Tiger, da gibt es keine Pause. Einen Augenblick nicht aufgepasst, und du bist entzwei. Hier heißt es: sich zusammennehmen! In die Wirrnis dieser Welt hineinzutreten, auf dem Kampfplatz aller Leidenschaften und Gemeinheiten sich durchzuschlagen, das erfordert diesen Geist des Fechters, der sein Leben einsetzt.« So auf Leben und Tod ruhig gefasst sein, das verleiht dem Kämpfer erst die überlegene Kraft, mitten im Gewühl des Streites unberührt zu bleiben. So sagt das Nirvânasûtra von der Lotosblüte, dass ihre Knospe, aus dem Wasser hervorgeholt und ins Feuer gelegt, hier unversehrt in ihrer ganzen Schönheit aufgeht.

»Ein tüchtiger Fechter steht im Streit, wie die Lotosblüte im Feuer. Man merkt es ihm an: er hat einen Mut, der stößt in den Himmel hinein.«

Hat es den Anschein, als sei einer auf der dritten Stufe, also »mitten aus dem Richtigen herkommend«, wie von einer fremden, höheren Macht getragen, dann aber auf der vierten, also »mitten ins Einseitige hineingegangen«, völlig auf sich selbst und seine eigene Kraft gestellt, so erlebt er nunmehr auf der fünften, wie das Streben dieser beiden Pole zueinander schließlich auch zum Ziel gelangt, wie das »Richtige« und das »Einseitige« in Eins zusammenfallen. Darum sagt Dung-schan für diesen Standort: »Mitten in der Einheit beider angelangt.« Dabei ist von vornherein zu merken, dass schon der Ausdruck »beide« nur ein Notbehelf ist. Es ist hier nichts von »zweierlei« mehr wahrzunehmen, nichts zu unterscheiden. Wo immer ich im Richtigen stehe, da bin ich im Einseitigen mitten drin. Das Vorhandene ist leer und nichtig; das Leere, Nichtige stößt mich hart im Raum. Sein oder Nichtsein ist hier nicht die Frage. Beides ist Verirrung. Bald sind wir dem Sein verhaftet, bald dem Nichtsein. Der Welt und ihrer Lust nachlaufen, am eigenen Ich und Hab und Gut zu hängen, in Hass und

Streit sich zu verzehren, das heißt: dem Sein verfallen. Die Menschen und ihr Tun verachten, sich von der Welt abschließen, im Nichts, im Leeren sich verrennen, das heißt: dem Nichtsein verfallen. Der eine Abweg führt ins Niedere, der andere über die Wolken. Der Weg des echten Buddhajüngers, des Bodhisattva, führt gleichzeitig überwärts und niederwärts, gleichzeitig niederwärts und überwärts. Auch diese Doppelrichtung ist in Wahrheit keine doppelte. »Die Hand gereicht ist gleich dem Stand auf himmelhoher Wand«, sagt Hsüä-dou im Gesang zu Dung-schan's Antwort an den Mönch. Das meint der erste Vers zu dieser fünften Stufe:

»Sowenig dem Sein wie dem Nichtsein verfallen: wer stimmt es zu reinem Akkord?«

Diese Einheit ist für den, der »mitten darin angelangt« ist, allerdings das .Höchste, Beste; es ist geheime Seligkeit. Nur ist sie nach außen unauffällig. Sie ist eingehüllt in ganz gewöhnliche Alltäglichkeit**31**. Gerade diese aber ist die Quelle alles Leids, der jedermann entrinnen möchte. »Die Menschen begehren nur alle hinaus aus dem gewöhnlichen Lauf.« Eine Seligkeit, die Leiden, Not und Tod mit in sich schließt, ist ihnen keineswegs verlockend. Das Widerstreben hilft ihnen aber nichts. »Sie kommen am Ende doch wieder zurück und sitzen in den Kohlen.« Wie dies auch gemeint sein mag, ob bildlich als im Kohlenfeuer sitzend, ob an die Verbrennung nach dem Tod gedacht ist, auf jeden Fall ist jedes Menschen Ende leidvoll. Dagegen helfen keine äußeren Mittel. Wer aber »in der Einheit von Richtig und Einseitig angelangt« ist, also auch in Leiden, Not und Tod das »Richtige« erkennt, bejaht, begrüßt, der hat, um mit Dung-schan zu reden, den Ort gefunden, an dem es keine Kälte oder Hitze, kein Leiden, keinen Tod mehr gibt.

Der große Dichter der chinesischen Sung-Zeit Su Schi**32**, der in Gesprächen mit dem Zen-Meister Dschau-djiau von Kiu-kiang zum Verständnis dieser Wahrheiten gelangt war und in den Zen-Schulen als »Privatstudierter« (Djü-schi) hoch gerühmt wird, hat in einem vielberufenen Gedicht sinnbildlich beschrieben, was in einem Menschen vorgeht, der das, was er in einem Augenblicke höchster Schau erlebt hat, nun in sein Alltagsleben mitnimmt. Es handelt von zwei Naturschauspielen Chinas, die jeder meint, einmal im Leben gesehen haben zu müssen.

Im Lu-schan-Gebirge die Wolken, die Schauer,

am Strande von Tschekiang die Flut:

Solang ich nicht dort war, ließ mich nicht los

vieltausendfacher Verdruss.

Bin dort gewesen und komme nach Haus:

ist nichts Besonderes los.

Im Lu-schan-Gebirge die Wolken, die Schauer,

am Strande von Tschekiang die Flut.

»Sowenig dem Sein wie dem Nichtsein verfallen: wer stimmt es zu reinem Akkord?« hieß es in Tsau-schan's Vers zur fünften Stufe. Im Lied des Dichters, der von den Lu-schan-Bergen und vom Tschekiang-Strand zurück daheim ist, hört man, wenn auch ganz leise, den Akkord erklingen.

Zum Verständnis des Beispiels

Nach dem langen Umweg über die fünf Stufen oder Standorte im Erkennen und Erleben des unbegreiflichen, doch allbeherrschenden Verhältnisses von »Richtig« und »Einseitig«, wie es Dung-schan nennt, können wir nun endlich zu der Antwort übergehen, welche dieser Meister jenem Mönche auf die Frage gibt, wie man der Kälte und der Hitze ausweichen könne. Es wird sich dabei zeigen, dass der weite Umweg nicht vergeblich war.

Die Frage, die der Mönch dem Meister stellt, kommt nicht von ungefähr. Sonst hätte er nicht neben die Kälte gleich auch die Hitze gestellt. Er hat seine Frage sorgfältig studiert. Was ihn beschäftigt, ist mehr als Kälte oder Hitze. Es ist das allumfassende Problem des Leidens, dasselbe, das den Fürstensohn vom Stamm der Shâkya einst aus der Heimat in die Heimatlosigkeit getrieben hat, um einen Ausweg aus der Not der Welt zu suchen. Er hat einen solchen Weg gefunden und verkündet. Daraus ist das Buddhatum erwachsen, das Völker in ganz Asien ergriffen, ein gewaltiges System von Ordnungen und Lehren ausgebildet hat, und Millionen Menschen fanden darin ihre Heimat. Am Leiden aber, an der Not der Menschheit, hat sich nach allem Anschein kaum etwas geändert. Wie steht es unter diesen Umständen um die Glaubwürdigkeit des Buddha, der doch verheißen hat, er werde der geplagten Menschheit Ruhe geben?

Das war die eigentliche Frage, die den jungen Buddhamönch beschäftigte; nur scheute er sich, sie so unverhüllt dem Meister vorzutragen. Darum kleidete er sie in ein Gleichnis ein. Strenge Kälte ist ja auch ein Leiden, und die Sommerhitze im kontinentalen China bringt den, der nicht die Mittel hat, eine Sommerfrische aufzusuchen, beinahe um. So geht er hin und fragt: »Wenn Kälte oder Hitze kommt, wie weicht man ihnen aus?« Dung-schan hört sich die Frage an, und blitzartig, wie Yüan-wu es bereits im Hinweis sagt, durchschaut er diesen Mönch, weiß sofort, was ihn bewegt und was ihm fehlt. Die Antwort, welche er für ihn bereit hat, ist das simpelste, was man sich denken kann: »Warum wendest du dich nicht einem Orte zu, an dem es keine Kälte oder Hitze gibt?« Dung-schan hat den Schalk im Nacken. Solch ein Ort ist sicherlich der allerbeste, um der Kälte oder

Hitze zu entfliehen. »Den suchen alle Menschen unterm Himmel, bemerkt Yüan-wu. Die Frage ist nur, ob es diesen Ort auch gibt, und wo? Und eben diese Frage ist es, auf welche Dung-schan den Besucher bringen will. Sein guter Rat ist nur ein Köder, um den Frager an den Kern der Sache heranzulocken.

Und natürlich geht ihm dieser an die Angel und fragt voll Begierde: »Was ist das für ein Ort, an dem es keine Kälte oder Hitze gibt?« Damit hat ihn Dung-schan an der Stelle, auf welche er ihn bringen wollte. Denn hier enthüllt der Mönch den Grundirrtum, in dem er sich befindet.

Und er steht darin nicht allein. »Er verrät die ganze Schiffsmannschaft.« Solch ein Ort der Leidensfreiheit ist die Sehnsucht aller Menschen. (»Es reden und träumen die Menschen viel von besseren künftigen Tagen.«)

Dung-schan's erste Antwort war wie eine Einladung, voll freundlicher Verheißung: Wende dich doch einfach einem Orte zu, an dem es Kälte oder Hitze gar nicht gibt! Nun bittet ihn der Mönch, ihm diesen wunderbaren Ort genauer zu beschreiben. Und Dung-schan tut ihm den Gefallen, aber wie?

»Das ist der Ort, wo, wenn es kalt ist, dich die Kälte umbringt, und wenn es heiß ist, dich die Hitze umbringt.« Dem Mönch mag es bei diesem Wort gewesen sein, als rühre ihn der Donner. Das also soll der Ort sein, an dem es keine Kälte oder Hitze gibt? Was heißt hier Ort? Das ist überhaupt kein Ort, an den man hingeht. Im Gegenteil, man bleibt da, wo man ist und frieren oder schwitzen muss. Von Ausweichen ist keine Rede. Ganz im Gegenteil! Zu Tode frieren und zu Tode verglühen lautet das Rezept. Zwar ist dies nicht streng wörtlich zu nehmen. Auch im Chinesischen gebraucht man das Wort »töten« oder »umbringen« übertreibend, wie man im Deutschen etwa sagt: er ärgert sich tot. Aber immerhin: es soll dich umbringen. Und eben mit diesem tödlichen Wort stößt Dung-schan jenem Mönch die Tür zu einer andern Art von Ort auf, einer freien, unbegrenzten, zu dem Leeren, das wir selber sind mitsamt dem ganzen großen All. Dorthin freilich braucht niemand zu gehen; das war und ist schon immer unser eigentlicher Ort. Der Ausweichort, den Dung-schan seinem Gast empfiehlt, ist einfach das, was er in seiner Lehre von den fünf Stufen »das Richtige« nennt. Davon hat der Mönch gewiß auch schon gehört und hat darüber seine Vorstellungen. Aber diese gehen in die falsche Richtung, wie es im Gedicht zur fünften Stufe heißt: »Die Menschen begehren nur alle hinaus aus dem gewöhnlichen Lauf.« Sie kommen vom »Einseitigen« nicht los und rücken darum dieses »Richtige« weit von sich an irgendeinen fernen Ort, von dem sie träumen. Erkennten sie das »Richtige« als ihr eigenes wahres Wesen, so würden sie zugleich erkennen, dass es nirgendwo zu finden ist als im »Einseitigen«, in der Fülle der Erscheinungswelt mit ihrem steten Wechsel von Entstehen und Vergehen, Sein und Nichtsein, Geborenwerden und Sterben, gesund und krank, Reichtum und Armut, Kälte und Hitze.

Das ist freilich eine bittere Rechnung. Sie kalkuliert von vornherein alles das, wovor uns graut, mit ein. »Weder dem Sein noch dem Nichtsein verfallen«, oder positiv ausgedrückt: willige Bereitschaft so zum Sterben wie zum Leben, so zum Leiden wie zur Freude. Darein ergibt der Christ sich im Gebet; dazu hat man im Zen die inständige Versenkung, den Samadhi. Dieses indische Wort bedeutet zunächst nur »Zusammenfügung«, dann »in Ordnung bringen« und zuletzt entschlossene Vertiefung, innere Sammlung, die den Menschen ganz zusammenfasst

und formt. Ein Erklärer sagt: »Versenke dich in den Samadhi »bei Kälte ist der ganze Himmel und die ganze Erde kalt«, »bei Hitze ist der ganze Himmel und die ganze Erde heiß«! So nimmst du Kälte oder Hitze völlig in dich auf und spürst sie nicht mehr.«

In der Erläuterung zum Beispiel erinnert Yüan-wu gleich zu Anfang an einen Meister, der, um Dung-schan's Ausspruch zu beleuchten, seinen Hörern die Schlussverse aus einem Gedicht von Hsün-hau**33** vorträgt. Dieses handelt von der Sommerhitze. Die heißeste Zeit über schließt sich der Dichter, wie er sagt, in seine Wohnung ein und begeht nun eine dreißigtägige Opferfeier, d. h. er überlässt sich widerstandslos der furchtbaren Hitze zum Opfer. »Nicht Föhre und nicht Bambusgrün beschattet mein Gehäus.« Dann schließt er mit den Versen:

Versenkung braucht nicht unbedingt der Berge und Gewässer.

Sind Herz und Sinne ausgelöscht, ist Feuer an sich kühl.

Das war im Geist des Zen gesprochen und fügt sich ganz zu Dung-schan's Worten.

Wie tief sich diese Verse auch späteren Generationen eingeprägt haben, zeigt ein Vorfall, der sich im Jahr 1582 in Japan ereignet hat. Damals hatte der auf die Unterwerfung aller andern seinesgleichen bedachte Feudalherr Oda Nobunaga den Fürsten Takeda in der Provinz Kai niedergeworfen und einen seiner Heerführer beauftragt, flüchtige Gegner im Gebirge aufzuspüren. Dort war ein abgelegenes Kloster, und es bestand Verdacht, dass der angesehene Abt, der Zen-Meister Kai-sen, gegnerischen Führern Zuflucht gewährt hatte. Auf seine Weigerung, jemand herauszugeben, umzingelten die Kriegsleute die Klosteranlage im Wald und legten ringsum Feuer an. Kai-sen versammelte die Seinen auf dem Altan des Tempeltorbaus. Bald stiegen am Gebälk die Flammen in die Höhe. Da rief der Abt den Seinen zu: Wie wollen wir nun hier im Feuerkreis das Rad der Lehre drehen? Der Reihe nach gab jeder von den Mönchen eine Antwort, die zu der Lage passte. Zuletzt, als schon die Flammen an den Säumen seines Abtgewandes züngelten, rief Kai-sen ruhig und fest:

»Versenkung braucht nicht unbedingt der Berge und Gewässer. Sind Herz und Sinne ausgelöscht, ist Feuer an sich kühl.« Damit versenkte er sich in den Feuer-Samadhi, ohne daraus wieder aufzustehen.

Zum Gesang

Ganz kurz, in nur vier Versen, stellt Hsüä-dou das heraus, was ihm eindrücklich an dem Beispiel ist. Im ersten Vers ist es der Widerspruch in Dung-schan's Haltung, welcher dennoch keiner ist. Erst freundliche

Einladung, dann ein Donnerschlag. Das stimmt genau zusammen mit dem Widerspruch von »Richtig« und »Einseitig«. Im Einseitigen ist Dung-schan der geduldige Lehrer, der jeden annimmt, wie er ist, für jeden ganz genau das Wort hat, das er braucht. Vom Richtigen her dagegen ist er unerbittlich wie das Weltgesetz. Vor dem ist jeder Lebende des Todes. Und eben diese Unerbittlichkeit ist wiederum das einzige, was helfen kann; sie ist barmherzig. Richtig und Einseitig sind in Wahrheit eines, sind einander gleich. »Die Hand gereicht ist gleich dem Stand auf himmelhoher Wand.«

Schon Hsüä-dou also, der dieses Zengespräch für seine Sammlung ausgewählt hat, betrachtet es im Lichte der Polarität von »Richtig« und »Einseitig«. Das wird im zweiten Verse vollends deutlich. Und sicher ist auch Hsüä-dou durchaus damit einverstanden, dass Dung-schan für die innere Bewegung zwischen diesen Polen fünf verschiedene Phasen oder Stellungen heraushebt, erst zwei mittlere, dann zwei extreme, und als höchste die Verflechtung und Verschmelzung beider Pole in ein einziges Geheimnis. Auf dieser Mannigfaltigkeit beruht das Leben. Und wenn man fünf Punkte hat, muss man sie wohl oder übel aneinanderreihen. Nur wendet sich Hsüä-dou dagegen, aus der aufgestellten Reihenfolge eine starre Regel zu machen. Und das ist selbstverständlich auch die Meinung Dung-schan's. Aber, wie es meistens geht, die Schüler haben sich, statt auf die Sache selbst und ihre innere Lebendigkeit, auf die schöne Anordnung geworfen, sie zum Gesetz erhoben und mit der Zeit zum Gegenstand spekulativen Spiels gemacht. Hsüä-dou's Vers geht gegen diesen Missbrauch: »Muss Richtig und Einseitig denn nur immer schön gereiht sein?« Man sehe, will er sagen, sich nur Dung-schan selbst an, wie er diesem Mönch Bescheid gibt! Steht er hier nun auf der ersten oder zweiten, dritten oder vierten Stufe oder aber auf der fünften? Nehme einer doch all diese Stufen durch und prüfe Dung-schan daraufhin! Er wird finden, dass in dem Verhalten dieses Meisters alle Stufen festzustellen sind. Und so muss es sein. Denn alle fünf sind letztlich eine, und die eine, weiße, schillert in vier Farben.

Behandeln somit die zwei ersten Verse des Gesangs den Meister Dung-schan selbst und seine Lehre von den fünf Standorten oder Stufen, so beleuchten die zwei Gleichnisbilder in den letzten Versen den Kontrast zwischen der wunderbaren Klarheit, die aus Dung-schan's Antwort aufblitzt, und dem tierischen Unverstand des Mönchs.

»Uralten Glaspalast bestrahlt mit hellem Licht der Mond.« In einem prächtigen Bilde deutet Hsüä-dou an, wie es in Dung-schan's Herzen aussieht; zugleich auch, wie der Ort beschaffen ist, an dem es keine Kälte oder Hitze gibt. Da muss ins »Einseitige«, den Glaspalast des Herzens, still und klar das »Richtige«, der Mond, hineinleuchten, der nach Kälte oder Hitze überhaupt nicht fragt. Vom Mond des Richtigen beschienen, ergibt man sich in alles, und wenn es einen umbringt.

Wie das tut, das weiß nur, wer im Innern des Palastes sitzt. Ihm scheint

der Mond mit seiner unheimlichen Zauberkraft direkt ins Herz hinein. Von außen her nimmt der Palast sich anders aus. Da sieht man nur das schöne Spiegelbild im Glas, und das bezaubert auch. So geht es schon den Hunden. Womöglich wissen sie, dass, wie der Volksmund sagt, im Mond ein silberweißer Hase sitzt. Da gibt es doch aus alter Zeit das Gleichnis von dem Hund des Herrn von Han, der einem Hasen nachjagt, den er niemals einholt. Man stelle sich den Wolfshund vor, ein prächtiges Tier voll Jagdbegierde, jede Fiber zuckt in ihm. Der kommt mit seinem Herrn an diesen Glaspalast. Da kann man sich schon denken, was geschieht. Im Fensterglas des Festsaals oben den silberweißen Mondhasen erblicken und wie toll die Treppe hinauf ist eins. Da verkneife einer sich das Lachen! Diesen Hasen fängt er nie.

»Uralten Glaspalast bestrahlt mit hellem Licht der Mond - Und, bleibet ernst: dem nachjagt toll der Wolfshund Han treppauf.« Das also ist Hsüä-dou's Gleichnis nicht nur für den Mönch, sondern für jeden, der nach einem Spiegelbild des Richtigen greift, anstatt sich dem Richtigen da zu stellen, wo allein es anzutreffen ist, nämlich mitten im Einseitigen, mit andern Worten: da, wo er gerade geht und steht.

Dies ist ganz und gar in Dung-schan's Sinn gedichtet. Es bestätigt die zwei letzten Verse zu der fünften Stufe (Die Menschen begehren nur alle hinaus aus dem gewöhnlichen Lauf usw.). Wie diese, statt in schönen Worten den erreichten Abschluss anzupreisen ernst und streng sich an die Menschen wenden, die in falscher Richtung suchen, so hält ihnen Hsüä-dou mit der Jagd des Hundes auf den Mondhasen im Fensterglas dieselbe Torheit vor.

Und soviel auch ungeschickte Hände in die Erläuterung zu diesem Gesang überflüssiges Schulgerede eingeschmuggelt haben, so stammt doch das letzte Wort gewiß von Yüan-wu selbst: Welchen Hasen spüren wir jetzt auf ?

Vierundvierzigstes Beispiel

Ho-schan sagt: Den Trommelschlag verstehen!

Das Beispiel

Wir legen vor:

In einer Unterweisung sagte Ho-schan**1**: »Wer übend lernt, den nennen wir Hörer. Wer ausgelernt hat, den nennen wir Nachbar. Wer über diese zwei hinausgelangt ist, den betrachten wir als einen, der in der Wahrheit darüber hinaus ist.«

Ein Mönch trat vor und fragte: Was bedeutet »in der Wahrheit darüber hinaus«?

Ho-schan sagte: Djiä da gu (den Trommelschlag verstehen)**2**!

Der Mönch fragte weiter: Ich will nicht nach dem Satze fragen: »Da, wo Geist ist, da ist Buddha«; aber was heißt das: »Es ist nicht Geist, es ist nicht Buddha?«

Ho-schan sagte: Djiä da gu (den Trommelschlag verstehen)!

Der Mönch fragte noch weiter: Wenn jemand kommt, der überwärts gerichtet ist, wie soll man den behandeln?

Ho-schan sagte: Djiä da gu (den Trommelschlag verstehen)!

»In einer Unterweisung sagte Ho-schan: »Wer übend lernt, den nennen wir Hörer. Wer ausgelernt hat, den nennen wir Nachbar. «« - Darüber springt kein Kuttenmönch im ganzen Reich hinaus. [Über diese Stufenfolge kann sich niemand hinwegsetzen.] - Ein Hammerkopf ohne Öhr! Ein eiserner Pflock! - [Was diese beiden Ausdrücke hier besagen Sollen, ist nicht recht klar. Vielleicht sind sie aus Versehen an diese Stelle geraten.]

» »Wer über diese beiden hinausgelangt ist, den betrachten wir als einen, der in der Wahrheit darüber hinaus ist. «« - Oben auf dem Scheitel noch ein [drittes] Auge haben - wozu denn das?

»Ein Mönch trat vor und fragte: Was bedeutet »in der Wahrheit darüber hinaus«?« - Was redet er da? - Er streicht es mit dem Pinsel aus! [Er wischt mit seiner Zudringlichkeit das Geheimnis täppisch weg.] - Es gibt aber [auch auf solche Reden] einen Eisenpflock! [Ho-schan hat auch darauf eine Antwort eigener Art.]

»Ho-schan sagte: Djiä da gu (den Trommelschlag verstehen).« - Ein Eisenpflock! - Eine eiserne Sterndistel! - Fest, ganz fest!

»Der Mönch fragte weiter: Was ist die eigentliche echte Wahrheit?« - Wovon redet er da? - Verdoppeltes Problem! - Es gibt aber nochmals einen Eisenpflock. [Ho-schan hat auch darauf eine Antwort.]

»Ho-schan sagte: Djiä da gu (den Trommelschlag verstehen).« - Ein Eisenpflock! - Eine eiserne Sterndistel! - Fest, ganz fest!

»Der Mönch fragte weiter: Ich will nicht nach dem Satze fragen: »Da, wo Geist ist, da ist Buddha«; aber was heißt das: »Es ist nicht Geist, es ist nicht Buddha«?« - Wovon redet er da? - Dieser aufgetürmte Abfallhaufen! [Abgedroschene Redensarten von Geist und Buddha und weder Geist noch Buddha!] - Die drei Stufen sind nicht gleich. [»In der Wahrheit darüber hinaus«, »eigentliche, echte Wahrheit« und »weder Geist noch Buddha«, das sind allerdings verschiedene Seiten der einen in sich gleichen Wahrheit. Aber ...] - Es gibt noch einen Eisenpflock.

»Ho-schan sagte: Djiä da gu (den Trommelschlag verstehen).« - Der Eisenpflock! - Die eiserne Sterndistel! - Fest, ganz fest!

»Der Mönch fragte noch einmal: Wenn jemand kommt, der überwärts gerichtet ist, wie behandelt man den?« - Wovon redet er da? - Jetzt holt er sich von ihm den vierten Guß Schmutzwasser. - Noch einmal gibt es einen Eisenpflock.

»Ho-schan sagte: Djiä da gu (den Trommelschlag verstehen)!« - Der Eisenpflock! - Die eiserne Sterndistel! - Fest, fest! - Nun sagt mir einmal: Worauf läuft es denn hinaus? - Am Morgen geht er fort in westliche Himmelsstriche, am Abend kehrt er wieder in das Land des Ostens. [Er ist überall zu Hause, ist in allen Sätteln gerecht.]

Erläuterung des Beispiels3

Ho-schan sagt in seiner Unterweisung: »Wer übend lernt, den nennen wir Hörer. Wer ausgelernt hat, den nennen wir Nachbar. Wer über diese zwei hinausgelangt ist, den betrachten wir als einen, der in der Wahrheit darüber hinaus ist.« Diese Sätze unseres Beispiels sind dem Traktat »Speicher der Kostbarkeiten« (Bau-tsang-lun4) entnommen. [Dort heißt es:] »Wer im Lernen soweit kommt, dass er nichts mehr zu lernen hat, von dem sagen wir: er hat ausgelernt.«

Darum heißt es [ein Ausspruch von Yün-mën Wen-yän]: »Seicht hinhören und tief begreifen; [im Gegensatz zu] tief hinhören, nichts begreifen: das nennt man ausgelernt.«

Der »Erwachte einer Übernachtung« [Yung-djia in seinem großen »Gesang

von der Erfahrung des Weges«] sagt von sich, dass er von klein auf Wissen angehäuft und in früheren Jahren Kommentare studiert, Sutren und Lehrtraktate durchforscht habe**5**.

Wer in übendem Lernen alles ausgeschöpft hat, den nennt man einen »ausgelernten, zweckefreien, gelösten Mann des WEGS«**6**. Kommt jemand so weit, dass er ausgelernt hat, dann erst ist er dem WEGE nah [verdient also den Namen Nachbar]. Und dann wird er über diese beiden Stufen des Lernens alsbald auch hinausgelangen können. Das nennt man dann »in der Wahrheit darüber hinaus«.

Auch dieser Mönch, das muss man ihm schon lassen, ist hell und aufgeweckt. Daher greift er diese Worte Ho-schan's auf, um ihn darüber auszufragen. Und Ho-schan sagt: »VERSTEH SCHLAG TROMMEL.« Da hat, wie man sagt, das Wort keinen Geschmack, die Rede keinen Geschmack. Wer diesen öffentlichen Aushang klar verstehen will, der muss ein Mensch sein, welcher überwärts gerichtet ist. Dann wird er sehen, dass diese Worte mit rationalem Denken nichts zu tun haben und keinen Platz für diskutierende Erörterung lassen. Erfasst sie aber einer einfach auf der Stelle, so dass es ist, als schlage es dem Fass den Boden aus, dann kann der Kuttenmönch in ihnen seine Festigkeit und Ruhe finden und wird so erst richtig mit dem Sinn und Geist zusammenstimmen, in dem der Patriarch vorn Westen zu uns hergekommen ist**7**.

Darum sagt Yün-mën: Hsüä-feng's rollende Kugeln**8,** Ho-schan's Trommelschlag, Hui-dschung's, des Landesmeisters, Wasserschale**9**, Dschau-dschou's Einladung zu einer Tasse Tee**10**, das alles sind Darbietungen der Richtung überwärts.

Der Mönch fragte weiter: Was ist eigentliche, echte Wahrheit? Und Ho-schan sagt: VERSTEH SCHLAG TROMMEL. - Die eigentliche, echte Wahrheit stellt überhaupt nichts Dingliches mehr auf. Nach der

weltläufigen Wahrheit sind alle Dinge vollständig vorhanden. Dass aber die eigentliche, echte und die weltläufige Wahrheit »ohne Zweiheit« [nicht zweierlei, sondern eines und dasselbe] sind, das ist der höchste Sinn der heiligen Wahrheit**11**.

Der Mönch fährt fort zu fragen und sagt: »Ich will nicht nach dem Satze fragen: »Da, wo Geist ist, da ist Buddha«; aber was heißt das: »Es ist nicht Geist, es ist nicht Buddha«?« Ho-schan sagt: VERSTEH SCHLAG TROMMEL. - »Da, wo Geist ist, da ist Buddha«, dieses nämlich ist leicht zu ergründen. Kommt man aber an den Satz: »Es ist nicht Geist, es ist nicht Buddha«, hat man's schwer, und derer, die dahin gelangen, sind nur wenige.

Nochmals fragt der Mönch und sagt: »Wenn jemand kommt, der überwärts gerichtet ist, wie behandelt man den?« Und Ho-schan sagt: VERSTEH SCHLAG TROMMEL. Ein »Mensch, der überwärts gerichtet ist«, das bedeutet nämlich einen Menschen, der durch alles hindurch und über alles hinausgedrungen, gelöst und unbeschwert in voller Freiheit lebt. Diese viermal ausgesprochenen Worte gelten allgemein als [knapper, treffender Ausdruck für] Sinn und Meinung unserer Schule. Man nennt sie deshalb »die vier Trommelschläge Ho-schan's«12**.** [Auf die genaue Übersetzung der weiteren Teile dieser »Erläuterung« glauben wir, und zwar in Übereinstimmung mit dem japanischen Erklärer Katô Totsudô, verzichten zu dürfen. Angeregt durch die Vierzahl dieser »Trommelschläge« zählt hier scholastischer Sammeleifer Ähnliches von anderen Meistern auf: »sechs Fehlschläge« von Djing-tjing, drei Fälle, die der Meister Djing-guo »blamable Szenen« nennt, vier Gespräche, welche Bau-fu mit den Worten abschließt: »Im Gegenteil, du bist's, der mich getäuscht hat«, und vier Begegnungen, in welchen Tou-dsi seinen Gast, den jungen Hsüä-feng, mit dem Wort »Lackkübel« abspeist. Gewiß sind diese Aussprüche, jeder für sich, beachtenswert, können jeder Thema eines öffentlichen Aushangs werden. In dieser sammlerischen Häufung aber sind sie wertlos und führen vom Verständnis unseres Beispiels eher ab, als dass sie dazu beitrügen. Nur noch der Schluss dieser Erläuterung sei hier geboten:]

Das sind alles hohe Meister unserer Schule; jeder geht von einem tiefen, wunderbar geheimnisvollen Inhalt aus, der zugleich die Antriebskraft für sein Bemühen um das Heil der Menschen bildet.

Nachher zieht Hsüä-dou noch an einem zerzausten Seil der Unterweisung Yün-mën’s folgend einiges herbei, um diesen öffentlichen Aushang im Gesang zu rühmen.[13]

Gesang

Lässt der den Mühlstein drehn, lässt jener Erde tragen:

Zur Stoßkraft brauchen sie ein Wutgeschütz von hundert Tonnen.

Und so der Elfenknochenmeister, wenn er Kugeln rollte.

Doch keiner reicht an Ho-schan’s Wort: den Trommelschlag verstehn.

Lass dir was sagen, Freund!

Nimm's nicht grob obenhin!

Das Süße, das schmeckt süß, ja ja.

Das Bittere schmeckt bitter.

Zwischenbemerkungen zum Gesang

»Lässt der den Mühlstein drehn.« - Im Reich gilt das Gebot des Himmelssohns! [so kommt, und in noch höherem Sinn, auch das Gebot des Meisters aus höchster Vollmacht.] - Ein Räudiger zieht die andern mit sich. [Dabei lebt solch ein Meister mit den Seinen wie ein von der Umgebung Ausgestoßener.] - Das ist die Art, wie einer, welcher überwärts gerichtet ist, daherkommt.

»... lässt jener Erde tragen:« - »Im Grenzland geht's nach dein Befehl des Feldherrn.« [Die beiden Verse »Im Reich ... « und »Im Grenzland ... « gehören offenbar zusammen als sprichwörtlicher Ausdruck für die oberste Autorität. Der Meister, welcher seine Leute Erde tragen lässt, handelt aus derselben Vollmacht wie der ersterwähnte.] - Beiden wird dasselbe Urteilsschreiben ausgestellt. [Beide gelten in der Welt als »Räudige«.] - Die an derselben Krankheit leiden, haben Mitleid miteinander. [Die Überwärtsgerichteten verstehen einander auch in dem Geheimnis, das anderen verborgen bleibt.]

»Zur Stoßkraft brauchen sie ein Wutgeschütz**14** von hundert Tonnen.«

-

Und wenn es hundert Tonnen hat, so dringt es doch nicht durch. - Aber man darf damit [mit solch schwerem Geschütz] nicht leichtfertig losschießen. [Die von höchster Vollmacht getragenen Worte und Maßnahmen dieser Meister sind freilich nur bei Schülern von entsprechender Veranlagung angebracht. Mit Kanonen schießt man nicht nach Sperlingen. Ein rechter Meister wünscht sich solche Charaktere zu Schülern, die es wert sind, mit schwerstem Geschütz beschossen zu werden.] - Am wenigsten auf tote Kröten!

»Und so der Elfenknochenmeister**15**, wenn er Kugeln rollte.« - Wieder einer, der in dieser Art daherkommt [d. h. überwärts gerichtet]. - Er hat einen Hammerkopf ohne Öhr. [Er schlägt zu, ohne dass man sehen könnte, wie und wo er seine Waffe anfasst.] - Aber wer wüßte das nicht? [Hsüä-feng's Meisterschaft ist allgemein bekannt.]

»Doch keiner reicht an Ho-schan's Wort: Den Trommelschlag verstehn.« - Ein Eisenpflock! - Du musst auf diesen alten Chinesen selbst zurückgehen; dann erst verstehst du ihn. [Es ist nicht damit getan, Ho-schan mit andern zu vergleichen. Es gilt, sich ganz in diesen Ausspruch zu vertiefen.] - Der Erstgeborene bekommt es von dem Vater ganz persönlich. [Ein erstaunlicher Vergleich! In Hsüä-dou's Augen steht Ho-schan der höchsten Wahrheit so persönlich nah, wie der Erstgeborene zum Vater steht.]

»Lass dir was sagen, Freund!« - Auch Hsüä-dou hat doch viel von dem [was Ho-schan geschaut hat] noch nicht im Traum gesehen! [Was setzt er da für eine Kennermiene auf!] - Du [Hsüä-dou] häufst nur Reif auf Schnee. - Weißt denn etwa du etwas? »Nimm's nicht grob obenhin!« - Er hat auch selber etwas von der Art. - Ist selber ungeschliffen, plump.

»Das Süße, das schmeckt süß, ja ja. Das Bittere schmeckt bitter.« - Besten Dank für den Bescheid! [Yüan-wu spottet: ist das die ganze Weisheit?] - Eine unangebrachte Bemerkung! - Es gehören ihm dreißig mit dem Stock. - Oder seid ihr imstande, sie euch schmecken zu lassen? - Hier! [ein Schlag auf den Tisch.] - Wie schon immer schwarze Nacht im weiten Rund!

Erläuterung des Gesangs[16]

Gue-dsung[17] hatte eines Tages allgemeinen Arbeitsdienst zum Drehen des Mühlsteins angeordnet. Er fragte den Ordner[18], wohin er gehe. Der Ordner antwortete: Zum Mühlsteindrehen. Gue-dsung sagte: Wie ihr den Mühlstein dreht, ist deine Sache. Nur achte darauf, dass ihr den Baumstamm in der Mitte nicht berührt! Mu-ping[19] hatte die Gewohnheit, jeden Neuankömmling erst einmal drei Lasten Erde tragen zu lassen. Dazu hatte er einen Gesang, den er seine Schüler lehrte:

Am Ostberg sind die Pfade schmal; am Westberg liegen sie tief.

Ihr Neuen, weigert nicht den Lehm, drei Runden her und hin!

Es liegt nun vor dir Tag um Tag ein langer, weiter Weg.

Das Licht scheint hell. Geht's dir nicht auf, verirrst du dich darin.

Später einmal kam zu ihm ein Mönch, der sagte: Ich will nicht danach fragen, was innerhalb der drei Runden liegt; aber was ist das außerhalb der drei Runden?

Mu-ping erwiderte: Das ist das Gebot des Himmelskönigs für die Welt. Der Mönch blieb wortlos. Mu-ping versetzte ihm einen Schlag.

In Anspielung auf diese beiden Vorgänge sagt Hsüä-dou im Gesang:

»Lässt der den Mühlstein drehn, lässt jener Erde tragen:

Zur Stoßkraft brauchen sie ein Wutgeschütz von hundert Tonnen.«

Wenn er an diese beiden Geschichten den Vergleich mit einem »Wutgeschütz von tausend Djün« anschließt, so will Hsüä-dou damit auf die Art hinweisen, wie diese Meister um das Heil der Menschen sich bemühen. Dreißig [chinesische] Pfund [605 g] geben ein Djün; tausend Djün also dreißigtausend Pfund [18150 kg]. Hat man mit grimmigen Drachen, Tigern, Wölfen und andern wilden Tieren zu tun, dann erst gebraucht man solches Wutgeschütz. Damit auf so kleine Tiere wie Zaunkönige zu schießen, wäre leichtfertig. Auf Mäuse schießt man nicht mit einem Wutgeschütz von tausend Djün.**20**

»Und so der Elfenknochenmeister, wenn er Kugeln rollte.« Das geht auf Hsüä-feng. Als dieser eines Tages [seinen Schüler] Hsüan-scha daherkommen sah, ließ er drei hölzerne Kugeln alle auf einmal rollen. Hsüan-scha machte alsbald Miene, sie aufzuhalten. Damit zeigte Hsüä-feng sich tief einverstanden.**21**

Wenn nun auch in allen diesen [drei} Beispielen [von Gue-dsung, Mu-ping und Hsüä-feng] das Große Wirken des das Ganze bewegenden Triebwerks tätig ist, so reicht dennoch keines unter ihnen an Ho-schan's Worte »Djiä da gu« heran. Was schneiden diese Worte an Umwegen nicht alles ab! Nur sind sie eben schwer verständlich. Darum sagt Hsüä-dou [von diesen dreien]: »Doch keiner reicht an Ho-schan's Wort: den Trommelschlag verstehn.«

Dann aber kommt ihm wieder die Befürchtung, die Leute möchten ihre Rechnung auf den Wortlaut [d. h. besonders auf das Wort vom Trommelschlagen] setzen und ohne eine Ahnung von den Gründen, aus welchen diese Worte kommen, mit raschem, rohem Griff schnellfertig zufahren. Darum sagt er:

»Lass dir was sagen, Freund! Nimm's nicht grob obenhin!«

Es ist nun einmal unerläßlich, dass man in Tat und Wahrheit auch auf diesen Grund und Boden kommt [von dem aus Ho-schan redet]; dann erst erlangt man es.

Wenn dir daran gelegen ist, es »nicht roh obenhin« zu nehmen, dann [nimm es, wie es dasteht]:

»Das Süße, das schmeckt süß, ja ja. Das Bittere schmeckt bitter.« Das mag von Hsüä-dou spielend hingedichtet sein. Letzten Endes springt doch keiner über Ho-schan's Wort hinaus.

Erklärungen zum Text

Ho-schan Wu-yin, ein Schüler Djiu-feng's

Von dem Meister Ho-schan Wu-yin**22** handelt nur dies eine Beispiel unserer Sammlung. Auch die Berichte über seinen Lebensgang enthalten nicht sehr viel, wohl eine Folge davon, dass er einer Zeit der Wirren angehörte, in der Erinnerungen leicht verlorengingen. Nach dem »Bericht von der Weitergabe der Leuchte aus der Ära Djing-dö« muss er im Jahr 891 in der großen Hafenstadt an der Straße von Formosa, Fu-dschou, geboren sein. Damals wirkte auf der verhältnismäßig nahen »Schneekuppe«, Hsüä-feng**23**, der große Meister gleichen Namens, dessen streng verhaltenem, aber dann auch oft in Blitzen sich entladendem Geist wir schon im fünften und im zweiundzwanzigsten Beispiel begegnet sind, und den wir obendrein als Lehrer so bedeutender Männer wie Hsüan-scha, Tschang-tjing, Bau-fu und Yün-mën kennen. Ihm kam bei Gelegenheit (vielleicht bei einem Wallfahrtsfest auf seinem Berge?) der sechsjährige Knabe aus der Hafenstadt zu Gesicht und ergriff ihn durch die Unschuld seines Blickes derart, dass er alsbald eine Liebe zu ihm fasste und seine Eltern überredete, den Kleinen zur Erziehung für das Mönchtum ihm zu überlassen.

Als der Knabe unter seine Obhut kam, also 897, zählte Hsüä-feng bereits fünfundsiebzig Jahre. Bei seinem Tod 908 war jener nun ein siebzehnjähriger Jüngling, hat also in den Jahren höchster Bildsamkeit die geistige Luft, die von dem Meister ausging, täglich eingeatmet, und diese Eindrücke sind, auch bei noch unreifem Verständnis, ohne Frage für seine weitere Entwicklung bestimmend gewesen. Er hat das Ende Hsüä-feng’s miterlebt und ist dann noch zwei Jahre länger auf dem Berg geblieben, bis er so weit gereift und ausgebildet war, um das Mönchsgelübde abzulegen. Der Name Wu-yin, den er dabei annahm, verrät schon etwas von dem Geist, der ihn beseelte; er bedeutet: Ohne Lärm. Das Kloster auf der Schneekuppe bei Fu-dschou war ein Ort der Stille, und auch was dort geredet und getrieben wurde, brach aus ihr hervor und führte wiederum in sie hinein.

Nun kam für den jungen Mönch Wu-yin die Zeit zu wandern. Die Berichte wissen nichts von den Stationen, welche er besuchte, außer einer. Bei seiner stillen, eingekehrten Art kann es wohl sein, dass er in der Tat geradewegs von Fu-dschou aus nordwestwärts über die Berge nach der Provinz Kiangsi gereist ist, um in der Gruppe der »Neun Gipfel«,

Djiu-feng, den Meister Djiu-feng Dau-tjiän**24** aufzusuchen, der ihm als Landsmann aus Fu-dschou vom Hörensagen wohl schon längst bekannt war. Da von diesem sonst kein Beispiel unserer Sammlung handelt und er doch, nicht nur für Ho-schan, von Bedeutung ist, sei über ihn hier einiges berichtet.

Trotz seiner Abstammung aus hohem konfuzianischem Beamtengeschlecht mit Namen Liu hatte er von Jugend auf keine Gelegenheit versäumt, in Buddhatempeln Predigten und Feiern zu besuchen, war dann in den Mönchsstand eingetreten und im östlichen Hunan bei dem Meister Schi-schuang**25**, einem Enkelschüler Yau-schan's zum befreienden Verständnis durchgedrungen. Aus welchem Holz der junge Mönch geschnitzt war, kam zutage, als nach des Meisters Tod entschieden werden musste, wer fortan das Lehramt übernehmen solle. Die gesamte Bruderschaft erklärte sich einstimmig für den bisherigen Vorsitzer. Nur der junge Dau-tjiän verlangte, erst müsse man die Probe machen, ob der Vorsitzer den verstorbenen Meister auch wirklich verstanden habe. Was meinst du denn damit? fragte ärgerlich der Vorsitzer. Darauf legte Dau-tjiän ihm die Frage vor: »Der Meister pflegte oft zu sagen: Hingehen und es ruhen lassen; hingehen und aufhören; hingehen in einem einzigen Gedanken von zehntausend Jahren; hingehen und wie dürres Holz, wie kalte Asche werden; hingehen ins herbstlich Kühle, Fröstelnde; hingehen und sich unsichtbar machen wie ein weißer Seidenkokonfaden! Nun sage mir einmal: In welche Gegend gehört das, was er mit diesen Worten beleuchtete?« Ohne zu zögern erwiderte der Vorsitzer: »Damit hat er die Gegend der Einfarbigkeit beleuchtet.« Dau-tjiän widersprach entschieden. »Bei dieser Auffassung«, erklärte er, »kann man nur feststellen, dass du den Sinn des Meisters nicht begriffen hast.« Der Vorsitzer, zum Äußersten entschlossen, sagte: »Du lässt mich nicht gelten? Nun, so bringt mir Weihrauch her, ihn zu entzünden! Sollte ich den Sinn des Meisters nicht begriffen haben, werde ich ihm, wenn die Weihrauchsäule aufsteigt, nicht entrinnen können« (d. h. er bot sich an, vor dem im Weihrauch gegenwärtigen Meister den Atem anzuhalten und dessen Urteil abzuwarten). Der Mönch vom Dienst brachte eine dünne Stange Weihrauch, der Vorsitzer entzündete sie am oberen Ende, steckte sie in die Asche des Kohlenbeckens, und langsam stieg die Rauchsäule einem Faden ähnlich in die Luft. Der Vorsitzer saß still und starr mit gewaltsam angehaltenem Atem und war nach einer Weile tot. Alles war entsetzt und voll Bewunderung.

Dau-tjiän aber strich ihm über den Rücken und erklärte: »Dass einer sitzend oder stehend stirbt, das gibt es auch sonst« (nämlich, will er sagen, bei den Arhats oder Übenden des Kleinen Fahrzeugs und bei indischen Asketen). »Auf jeden Fall ist klar, dass der Vorsitzer den Sinn des alten Meisters auch nicht im Traum gesehen hat.«

Auch dieser Vorgang wird Zen-Übenden als »öffentlicher Aushang«vorgelegt. Man nennt ihn »Djiu-feng's Ablehnung«, und das zu lösende

Problem ist, ob Dau-tjiän nun wirklich recht hat und wieso. Denn jene Sätze Schi-schuang's beschreiben in der Tat dem Wortlaut nach gerade, was man die »Gegend der Einfarbigkeit« zu nennen pflegt. Und jener Vorsitzer hat die »Einfarbigkeit«, dem eigenen Verständnis treu, bis in den Tod geübt. Und doch hat Schi-schuang es nicht so gemeint.

So, wie sich Dau-tjiän hier erwiesen hat, felsenfest in der gewonnenen Erkenntnis, klar und unerbittlich bis zur Schroffheit, so war er auch als Meister im Gebirge der »Neun Gipfel«, Djiu-feng, das er bald nach Schi-schuang's Tod bezogen hat. Und so traf ihn noch Jahre später der junge Wu-yin an, der spätere Meister Ho-schan. Als Knabe von Hsüä-feng geliebt und mit besonderer Sorgfalt ganz im Geist der Stille aufgezogen, fand er hier einen »Hausbrauch« vor, der dem ihm gewohnten auf das innigste verwandt war. Ohne sich weiter bemerkbar zu machen, fügte er sich einfach in den Tagesablauf ein. Dem Blick des Meisters aber entging sein unauffällig stilles Wesen nicht. Eines Tages rief ihn Djiu-feng zu sich und begann: »Du bist da den weiten Weg von Fu-dschou hergewandert und weißt tagaus tagein nichts Besseres zu tun, als mit dem Haufen hinzudösen. Worauf willst du mit deiner Übung eigentlich hinaus? Auf welchem Wege suchst du die Befreiung? Wu-yin erwiderte: Wenn es auf finstre Nacht auch glockenheller Tag wird, bleibt doch ein Blinder immer blind. Djiu-feng sagte weder ja noch nein. Und eben damit wurde es dem Mönche Wu-yin plötzlich klar, wie Djiu-feng's Schweigen zu verstehen war. Und mit einem Schlag »vergaß er sein verstandesmäßiges Wissen und die darauf gegründete Betrachtungsweise**26**«.

Wie lange Wu-yin sich darnach bei Djiu-feng aufgehalten hat, wird nicht erwähnt. Zeitlos, wie es in der Einsamkeit der Berge zuging, muten vielfach auch die alten Zen-Berichte an. Auch von Wanderungen, die er unternommen hätte, weiß man nichts. Das wird zur still in sich gekehrten Weise Wu-yin's stimmen. Irgendwann jedoch erreichte ihn die Einladung, auf dem »Getreideberge« oder Ho-schan eine Tätigkeit als Meister zu beginnen. Berge dieses Namens gibt es in Kiangsi mindestens zwei. Der Ho-schan, nach welchem Wu-yin seitdem heißt, befindet sich ganz nah der, Westgrenze von Kiangsi gegen Hunan**27**. Bald,

heißt es, »strömten ihm die Schüler scharenweise zu. Seine Ansprachen wurden nach und nach in zehn Bändchen niedergeschrieben und mit Bewunderung aufgenommen. Das allgemeine Urteil sei gewesen, diesen Meister müsste sich die ganze Zen-Gemeinschaft zum Vorbild und Muster nehmen.« Zeitlos also saß Ho-schan, genau wie Djiu-feng, jahre- und jahrzehntelang auf seinem Berg, und eben das gab seinen Worten einen Klang, als kämen sie aus einer andern Welt, die keinen Wechsel, keinen Wandel kennt.

In seiner weiteren Umgebung aber ging es unruhig zu. Es war die Zeit der Aufteilung des Reiches durch die einstigen Militärgouverneure des Kaiserhauses Tang, das im Jahr 906 kläglich verendet war. Während sich im alten Kerngebiet am Gelben Strom, also in Nordchina, fünf angeblich legale Dynastien in rascher Folge ablösten, konnten im Süden manche jener Militärgouverneure ihre Provinzen zu selbständigen Staaten ausbauen und womöglich durch Eroberungen erweitern. Einer dieser Kriegsgewaltigen namens Yang hatte schon unter den letzten Tangkaisern seinen Machtbereich von Kiangsu und der Hauptstadt Yang-dschou aus über den Yangtsekiang südwärts nach Kiangsi hin ausgedehnt und ihm den alten Namen Wu gegeben. Der letzte seiner Söhne legte sich sogar den Kaisertitel bei. Inzwischen hatte aber schon sein bester Heerführer namens Hsü die Zügel der Regierung in der

Hand. Sein tüchtiger Adoptivsohn brachte es 937 dahin, dass der letzte Yang den Kaisertitel an ihn abtrat. Darauf nahm er den Namen, der ihm von Geburt an zukam, wieder an, nämlich denselben Namen Li, den auch die Kaiser des Hauses Tang als bürgerlichen Namen getragen hatten, und machte geltend, dass er selbst ein Nachkomme des Kaisers Hsiän-dsung, der von 806 bis 820 regiert hat, sei. Entsprechend nannte er seinen Kaiserstaat nun »Südliches Tangreich« und verlegte seine Residenz südwärts des Yangtsekiang nach Djin-ling, der »Goldhügelstadt«, dem heutigen Nanking. Ihm folgte nach sechs Jahren auf den »Kaiserthron« sein Sohn Li Djing, der seinem Reichsgebiete im Südosten Fukien und später im Westen die Provinz Hunan einverleibte, sich im übrigen um Hebung der Kultur bemühte und Nanking zu einem Mittelpunkt der literarischen Studien, der Dichtung und der Kunst erhob.

Wenn es nun in dem »Bericht von der Weitergabe der Leuchte« ohne

jede Zeitangabe heißt: »Damals lud der Herr Li vom Land südlich des Stroms (des Yangtsekiang) den Meister zu sich ein«, so kann dies nur Li Djing gewesen sein, nicht etwa schon sein Vater, dessen Interessen überwiegend militärisch waren. Dazu stimmt, dass Ho-schan beim Regierungsantritt von Li Djing (943) mit zweiundfünfzig Jahren gerade in dem Alter voller Ausgereiftheit und festgegründeter Autorität stand.

Die Sorge dieses neuen Herrschers galt der inneren Befriedung seines Landes. Dazu bedurfte er sittlicher Kräfte. Mit dem Untergang des Tangreiches waren auch die führenden Geschlechter, die Träger konfuzianischer Gesittung, innerlich zerrüttet, das moralische Rückgrat der

Nation gebrochen. Nur die Meister aus der Schule Bodhidharmas und des Sechsten Patriarchen hatten in der Stille ihrer Berge sich von Verderb und Fäulnis unberührt gehalten. Man wird annehmen dürfen, dass der Kaiser nicht allzu lange nach Regierungsantritt daran dachte, sich nach angesehenen Tschan-Meistern umzusehen. Der Bericht von seiner Begegnung mit Ho-schan fährt fort: »Li fragte ihn: Wo kommt ihr her? Der Meister antwortete: Ich bin vom Ho-schan hergekommen. Li fragte weiter: Wo ist denn dieser Berg? Ho-schan erwiderte: Menschen kommen her zum Phönixturm, um ihre Aufwartung zu machen. Berge pflegen nicht, sich von der Stelle zu bewegen. (Er gibt dem Kaiser zu verstehen, dass auch der Ho-schan eine Residenz ist, nur von anderer Art.) Der Landesherr, der Hochachtung vor ihm empfand, befahl ihm, sich im Tschan-Kolleg »zum glückhaften Licht« von Yang-dschou niederzulassen.« Der Kaiser sandte also Ho-schan in die Gebiete nördlich des Yangtsekiang, vielleicht weil er gerade dort besondere Widerstände zu befürchten hatte.

Ohne über Ho-schan's Tätigkeit daselbst eine Silbe mitzuteilen, fährt der Bericht fort: »Später bat der Meister, sich wieder ins Gebirge zurückziehen zu dürfen.« Sicher hat er sich in Yang-dschou nicht am richtigen Platz gefühlt. Dann heißt es weiter: »Und da das Kolleg »zur Eisvogelblauen Felswand «, Tsui-yän, in einer der schönsten Landschaften von Kiangsi gelegen ist, so fand er schließlich einen Horst nach seinem Herzen.« (Um welche Gegend der Provinz Kiangsi es sich handelt, geben unsere Quellen nicht genauer an.) Wahrscheinlich dauerte sein Aufenthalt daselbst weit länger, als die Zeit in Yang-dschou.

Aber auch von hier musste er wieder fort. Im alten Kerngebiet am Gelben Strom kam 954 in der fünften angeblich legalen Dynastie ein junger Herrscher auf den Thron, der Miene machte, sämtliche Teilstaaten unter seine Botmäßigkeit zu zwingen. Vier Jahre später hatte er Li Djing soweit besiegt, dass dieser ihm die Lande nördlich des Yangtsekiang mitsamt Yang-dschou abtreten, auf den Kaisertitel verzichten und sein Land statt »Südliches Tangreich« bescheiden das »Gebiet südlich des Stromes« nennen musste. Damit hängt es wohl zusammen, wenn der Bericht von Ho-schan meldet: »Als aber dann im Schang-lan-Kolleg das Meisterzimmer leer stand, erhielt Ho-schan den Befehl, dorthin zu gehen und zu wirken. Dazu verlieh ihm Li den Ehrentitel Tscheng-yüan Tschan-schi, d. h. Zen-Meister vom

durchsichtig klaren Quell (oder auch: Zen-Meister, der den Ursprung durchsichtig klar macht).« Ein Schang-lan-Kloster gab es in Nantschang, der Hauptstadt der Provinz Kiangsi. Nochmals also musste Ho-schan aus den Bergen in die Großstadt ziehen. Ob dies schon vor 958 geschah oder später, lässt sich nicht sicher erkennen. Wahrscheinlich ist das Letztere. 958 zählte Ho-schan siebenundsechzig Jahre.

Der Bericht fährt ohne Unterbrechung fort: »Im zweiten Monat des Jahres 960 erkrankte Ho-schan leicht. Am zweiten Tag des dritten

Monats wies er den Aufwärter an, die Tür zu seinem Zimmer weit zu öffnen, versammelte die Bruderschaft und nahm Abschied mit den Worten: »Die später angekommenen Studierenden kennen Ho-schan noch nicht. Jetzt hier lernt ihn kennen! Gebt gut auf euch acht[28]!

Im selben Jahr 960 beseitigte der mächtige General Dschau Kuang-yin das fünfte jener sogenannt legalen Kaiserhäuser, proklamierte seine Dynastie mit Namen Sung und erhob den Anspruch auf Beherrschung von ganz China. Das Schicksal der Familie Li war damit schon besiegelt. Li Djing starb im Jahr darauf. Sein im Glanz des Nanking-Hofes aufgewachsener und ganz dem Kult des Schönen hingegebener Sohn Li Yü hielt sich zwar durch Tribute und beflissene Unterwürfigkeit noch vierzehn Jahre lang. Dann aber war des Sung-Kaisers Geduld zu Ende. Er versetzte den Unglücklichen mit seinem Hofstaat von Nanking nach der kaiserlichen Residenz, wo ein bitteres Ende ihn erwartete.[29]

Dies war die politische Entwicklung, in deren Schatten Ho-schan's spätere Jahre standen. Sie hat ohne Frage dazu beigetragen, dass die Folgezeit von diesem Meister nicht gerade viel Erinnerungen festgehalten hat. Einige derselben teilt der »Bericht von der Weitergabe der Leuchte aus der Ära Djing-dö« mit. Am kräftigsten hat Ho-schan sich der Nachwelt durch die drei Wörtchen, welche Hsüä-dou von ihm mitteilt, eingeprägt.

Zum Verständnis des Beispiels

Das Beispiel zeigt uns Ho-schan bei der Unterweisung. Wie manche andere Meister, von denen unsere Sammlung handelt, geht auch er dabei von einigen Sätzen des Mönches Dschau, Schülers und Assistenten des großen Sutrenübersetzers Kumârajîva, aus. Auf dem Weg vom Unverständnis zum Verständnis gibt es Abschnitte und Stufen, und die Lehrer des Buddhismus haben auf Beachtung dieser Stadien, deren sie nicht weniger als 52 unterschieden, großen Wert gelegt. Weit verbreitet war die Lehre von zehn Stufen menschlicher

Erkenntnis, ein guter Maßstab für den Strebenden, sich selbst zu prüfen, freilich auch ein Anlass zur Selbstquälerei. Im Zen hat man sich nicht an sie gebunden, statt dessen aber das schlagartige Aufgehen einer bisher nicht bemerkten allumfassenden, aus aller Not befreienden Wahrheit um so

wichtiger genommen. Und dafür fand man bei Seng Dschau eine willkommene Bestätigung schon aus der Zeit vor Bodhidharma. Dschau hat die Stufenlehre sehr vereinfacht. Er übergeht die Stufen der Unwissenheit und unterscheidet auf dem Höhenweg erlösender Erkenntnis nur noch deren drei.

Da sind zuerst die Lernenden, die ungefähr den Shrâvakas, den Hörenden, der älteren Lehrform entsprechen. Sie lernen, was der Buddha und seine Nachfolger gelehrt haben, lernen die wichtigsten Stücke seiner Lehre auswendig und nehmen sie durch strenge Übung in ihr Fleisch und Blut auf. Wenn sie das lange Jahre ernst betrieben haben, so kommt die Zeit, wo es für sie nichts mehr zu lernen gibt. Sie haben ausgelernt, sie wissen alles, was zu wissen nottut, sie führen einen reinen Wandel, sind vorbildliche Buddhisten. Dennoch wohnen sie noch nicht in Buddhas eigenem Hause, wohl aber in der Nähe: sie sind Nachbarn. Aber es gibt eine dritte Stufe, welche über die der »Nachbarn« noch hinausführt. Wie wird Seng Dschau sie bezeichnen? Nach dem Vorgang älterer Lehrer könnte man hier einen Namen von besonders weihevollem, wunderbarem Klang erwarten. Seng Dschau aber stellt ganz einfach fest, dass es Menschen gibt, welche nicht nur über das Lernen, sondern auch über das Ausgelernthaben hinaus sind. Und auf die Frage, was nun das Besondere sei, was diese vor den anderen auszeichnet, sagt er schlicht: die Wahrheit.

Das ist so richtig der gegebene Text für Ho-schan. Darin steckt ein geheimer Stachel, der einen Menschen mit normaler Haut empfindlich reizen kann: der Stachel Wahrheit. Nur wissen viele sich davor zu schützen; sie hüllen sich ins Schweigen. Einen aber unter Ho-schan's Hörern sticht es. Ihm ist es Ernst, er ist im Zen geübt, er kennt die. Aussprüche der Meister, über die man in den Klöstern redet, und das Problem der Wahrheit, der zentrale Punkt, beschäftigt ihn schon lange; denn er weiß, wie kompliziert es ist, sobald man darin tiefer eindringt. Aber das, was Ho-schan hier von Seng Dschau bietet, kommt ihm offenbar zu billig vor, zu primitiv.

So tritt er aus der Reihe, um zu fragen: »Was bedeutet »in der Wahrheit darüber hinaus«?« Yüan-wu sagt dazu, er werfe Ho-schan diesen »Eisenpflock«, den er den Hörern zugeworfen hatte, kurzerhand zurück. Was heißt »darüber hinaus«? Was heißt »Wahrheit«? Das gerade wollen wir ja wissen.

Ho-schan sagt in aller Ruhe: »Djiä da gu«, drei Worte mit dem gleichen tiefen, kraftvoll nachdrücklichen, mannhaften Stimmton. Vom Trommelschlagen ist darin die Rede! Eine sonderbare Antwort auf die Frage: Was ist Wahrheit? Dem Mönch, der seinen Kopf mit Lehr- und Zen-Begriffen voll hat, klingt das viel zu fremd, als dass er ernsthaft darauf hören könnte.

Er muss sich vor dem Meister deutlicher ausdrücken; denn Wahrheit ist, wie schon gesagt, kein einfacher Begriff. Er meint die »eigentliche, echte

Wahrheit, wie sie die Tiän-tai-Schule lehrt als Gegensatz zu der »weitläufigen«, die den Dingen der Erscheinungswelt Realität zuschreibt. Die »eigentliche, echte Wahrheit« ist vielmehr, dass diese Welt der Unterschiede eine Täuschung ist, dass ihre Dinge leer sind, ohne eigenes, beständiges Sein. Der Mönch vermutet, dass Ho-schan mit dem Ausdruck »in der Wahrheit darüber hinaus« diese »eigentliche, echte Wahrheit« meint, und möchte über diese von ihm näheren Aufschluss haben. Ho-schan aber wiederholt nur, was er vorher schon gesagt hat: »Djiä da gu« (VERSTEH SCHLAG TROMMEL).

Solchem Meister ist schwer beizukommen, denkt der Mönch. Er hat als eingefleischter Schüler Bodhidharma's für feinere Fragen der Dogmatik offenbar nichts übrig. Nun wohl, so werde ich auf seinem eigenen Boden ihm begegnen. Ich weiß auch da Bescheid, und das vielleicht genauer, als jener es mir zutraut. Dass die Grundwahrheit, von der das Zen ausgeht, sich in dem Satz ausspricht: »da, wo Geist ist, da ist Buddha«, das ist ziemlich allgemein bekannt. Dahinter aber haben sie noch eine tiefere, geheime Wahrheit. Der Meister Nan-tjüan soll sie ausgesprochen haben: »Es ist nicht Geist, es ist nicht Buddha, es ist gar nichts« (vgl. das 28. Beispiel: Nan-tjüan's unverkündigte Wahrheit, Band 1, S. 362 ff.). Ein verzweifelt schwieriger Satz! Über den soll mir der alte Starrkopf Rede und Antwort stehen. Betont gibt er darum dem Meister zu verstehen, dass er in Zenproblemen keineswegs ein Laie ist. »Da, wo Geist ist, da ist Buddha«, das ist schon mehr ein Gemeinplatz, darnach fragt er nicht. Aber die verfängliche Behauptung Nan-tjüan's: »Es ist nicht Geist, es ist nicht Buddha« - bitte, wie ist die zu deuten?

Djiä da gu (VERSTEH SCHLAG TROMMEL), tönt es wieder. Dass der Mönch es immer noch nicht merkt, dass diese Antwort für ihn selbst bereits der dritte Trommelschlag ist, dass er es gar nicht dröhnen hört - man könnte sich darüber wundern. Aber so sind nun einmal die Menschen. Jeder ist von seiner eigenen kleinen oder großen Weisheit voll, ist in sie eingekapselt, taub und blind für etwas, was ihn fremd berührt. Und die Berührung bringt ihn eher noch in Harnisch; er fühlt sich in seinem Stolz verletzt. Der Mönch glaubt sich verkannt. Der Meister, denkt er, tut mir unrecht; er geht auf meine Fragen gar nicht ein; er achtet nicht den Eifer meines Studiums; er verschließt die Augen vor der Höhe meines Strebens. Aus der vierten Frage, die er

nun dem Meister stellt, ist der Vorwurf ungebührlicher Behandlung gut herauszuhören: »Wenn jemand kommt, der überwärts gerichtet ist, wie soll man den behandeln,«

Nun ist es genug. Der Frager hat sich bloßgestellt. Er spricht geradezu als angehender Meister und bittet, wenigstens dem Wortlaut nach, um kollegialen Rat. Für das eine, worauf alles ankommt, bleibt sein Sinn verschlossen. Dreimal schon hat Ho-schan es genannt. Er kann es ihm nur noch einmal bestätigen; es ist zugleich auch auf die vierte Frage die einzig richtige Antwort: »Djiä da gu« (VERSTEH SCHLAG TROMMEL), das ist alles.

So wenig sonst von Ho-schan in den Zen-Schulen bekannt ist, so sehr wird dieses viermal wiederholte »Djiä da gu« bewundert. Und bezeichnend ist es, dass man auch in Japan diese Worte nicht etwa in allgemein verständliches japanisch übersetzt, sondern sie in echt chinesischer Form starr konserviert, nur eben mit der besonderen Aussprache, welche sich in Japan, und speziell in den Zen-Schulen, für das Chinesische eingebürgert hat. Statt DJIÄ DA GU sagt man dort KAI TA KU oder KAI TA KO. Und das hat seinen guten Sinn. Denn nur auf diese Weise bleibt der Ausdruck rätselhaft.

Es ist hier daran zu erinnern, dass der Sprachcharakter des Chinesischen sich schon von dem einer ural-altaischen, und gar erst irgendeiner indogermanischen oder semitischen Sprache, ganz gewaltig unterscheidet. Ein chinesisches Wort ist keiner Wandlung fähig, hat keine Endungen. Es gibt keinen Unterschied von Einzahl und Mehrzahl, von erster, zweiter, dritter Person, keine Deklination des Hauptworts, keine Konjugation des Zeitworts. Ein chinesischer Satz gibt meist ein Rätsel auf. Der Übersetzer muss sich stets deutlicher ausdrücken, als der Satz es selber tut. Er legt den Verfasser auf eine ganz bestimmte Deutung seiner Worte fest. Hat er Glück, errät er des Verfassers Meinung. Aber auch in diesem Fall verliert der Satz etwas von seiner Weite oder Tiefe.

DJIÄ DA GU ist solch ein Rätselwort. DJIÄ kann heißen: ich verstehe, du verstehst, wir verstehen, usw.; verstehst du wohl? verstehe doch, lerne verstehen! Ganz einfach aber auch: verstehen. DA heißt ebenso ich schlage, man schlägt, jemand schlägt usw., oder einfach schlagen. GU, die Trommel, spielt von alters her im Klosterleben der Buddhisten und bei Tempelfeiern eine wichtige Rolle. Es gibt Trommeln aller Art und Größe. Die ideale Form ist die der großen Trommel mit dem kraftvollen Ton, der lange nachhallt, in der Wirkung einem Glockenschlag verwandt. Im Saddharma-pundarika, dem Lotos-Sûtra, heißt es: »Der Trommelschlag mahnt die vier Himmelsrichtungen,

nach dem GESETZ zu suchen.« Im Avatamsaka- oder Blumenschmuck-Sutra steht: »Sie schlagen die Trommel des wahren GESETZES; wecken alle hunderttausend Lande auf zur Erkenntnis.«

Wie sollen wir die Worte DJIÄ DA GU nun übersetzen? Japanische Erklärer schlagen vor: »Du verstehst wohl, die Trommel zu schlagen«, »verstehst du denn, die Trommel zu schlagen?« oder auch: »Verstehe, die Trommel zu schlagen!« also: übe dich nur fleißig im Trommelschlagen! **30** Es liegt in der besonderen Eigenart des japanischen, auf Satzformen der Aussage, der Frage oder des Befehls leichter zu verfallen, als auf die abstrakte Grundform, den bloßen Infinitiv. Und doch ist eben dies hier das Einfachste, Natürlichste, zumal als Antwort auf die

Fragen »was bedeutet...?« »was ist...?« »was heißt...?« »wie soll man den behandeln...31?« »Den Trommelschlag verstehen« heißt also schon nach uralter Tradition: den Ruf des Buddha hören und vernehmen. Nur wird es Ho-schan als Zen-Meister schwerlich bloß in solchem eng sakralen Sinne meinen. Ganz unbefangen und natürlich sagt er zu dem Mönch: Die eigentliche Wahrheit, dieses Höchste, welches über alles Lernen und alles Ausgelernthaben weit hinausgeht, ist das Allereinfachste von der Welt. Du brauchst nur einen solchen Trommelschlag mit offenem Sinn und stillem Herzen ganz in dich eingehen zu lassen, gerade so wie einen Vogelschrei, ein Donnerrollen, den Wellenschlag der Brandung, das Tosen eines Wasserfalls. Eben das ist die Wahrheit, echt und rein. Und was du sonst noch weiter über Wahrheit reflektierst, ob du sie aufteilst in zwei Arten oder drei, ob du sie »Herz« und »Geist« nennst oder »gar nichts«, und ob du es mit »überwärts Gerichteten« zu tun hast oder mit der ganz gemeinen Menschenart, Wahrheit bleibt wahr, und was darüber noch hinaus will, ist genauso falsch, wie was darunter bleibt. Kein Mensch kann sagen, was sie ist, und doch weiß es ein jeder, vielleicht der abgefeimte Lügner noch am besten, auch der, der sie im falschen Halse hat und damit sein nicht ganz lauteres Spiel treibt. Man könnte Ho-schan's Wort »den Trommelschlag verstehen« im Stil und Sinne Dschau-dschou's und des zweiten Beispiels deuten: »Der höchste WEG ist gar nicht schwer, nur wahr.«

Zum Verständnis des Gesangs von Hsüä-dou

und einiger Bemerkungen Yüan-wu's

Wie schon bemerkt, verraten die Erläuterungen, die unter Yüan-wu's Namen gehen, von dessen Stil und Geist so wenig, dass es sich nicht lohnt, genauer auf sie einzugehen. Was er zu Ho-schan's DJIA DA GU zu sagen hat, ist am kräftigsten und besten in den Zwischenbemerkungen zum Beispiel erhalten geblieben, weshalb wir diese schon an Ort und Stelle mit einigen Erklärungen versehen haben. Wir beschränken uns also darauf, hauptsächlich den Gesang

von Hsüä-dou näher zu betrachten, und ziehen aus den Erläuterungen nur herbei, was das Verständnis dieses »öffentlichen Aushangs« fördern kann.

Es verdient Beachtung, dass weder Hsüä-dou im Gesang noch später Yüan-wu auch nur den geringsten Anlauf nimmt, den Ausspruch Ho-schan's zu erklären. Sie stehen nur davor in ehrfürchtiger Bewunderung; sie haben dazu nichts zu sagen. Was heißt »den Trommelschlag verstehen«? Es gibt darauf doch wieder nur die Antwort: »Den Trommelschlag verstehen«.

Dem Dichter Hsüä-dou bleibt zur Rühmung dieses Worts deshalb nichts anderes übrig, als drei verwandte Beispiele von anderen Meistern anzuführen, nur um dann festzustellen, dass deren keines an den Ausspruch Ho-schan's »DJIÄ DA GU« heranreicht. Dabei genügte es für ihn, die Beispiele nur stichwortartig anzudeuten, da die Zenbeflissenen seiner Zeit sie längst schon kannten. Schon die Erläuterung des Gesangs erklärt sie dürftig. Wir müssen über sie, soweit es möglich ist, Genaueres berichten.

Gue-dsung ordnet eines Tages allgemeinen Arbeitsdienst an. Der längst gedroschene Reis muss noch geschliffen werden, bis die Körner weiß sind. Durch den mächtigen kreisrunden Mühlstein geht genau konzentrisch ein rundes Loch, durch dieses, wiederum konzentrisch in geringem Abstand ein starker, glattgerundeter Baumstamm, vom Stein durch einen rohrförmigen Hohlraum getrennt. In diesem engen Hohlraum zwischen dem feststehenden Stamm und dem im Kreis gedrehten Mühlstein wird den Reiskörnern das gräulich glänzende Häutchen so lange abgerieben, bis das reine Weiß des Reiskorns an den Tag tritt. Dass der Mühlstein im Rotieren nie den Stamm berühren darf, versteht sich. Wenn Gue-dsung nun dem Ordner anempfiehlt, darauf zu achten, dass die Bewegung des Mühlsteins ja nicht auch den festen Stamm ergreife, so ist das, von der Sache her gesehen, gänzlich überflüssig, sinnlos. Und eben deshalb wird der Ordner ohne weiteres begriffen haben, wie es Gue-dsung meinte. Er soll mit seinen Mönchen brav den schweren Mühlstein rund im Kreise drehen, aber sorgen, dass sie alle stets den unbewegten Stamm im Auge und ihr unbewegtes Eigenstes im Sinn behalten, also das ewige GESETZ, das auch im Mühlsteindrehen waltet.

Ganz ähnlich meint es der sonst kaum bekannte Mu-ping, wenn er jeden, welcher bei ihm in die Schule gehen will, erst einmal drei schwere Lasten tragen lässt. In dem Neuling weckt das Kloster in der Wald- und Bergeseinsamkeit Erwartungen der Ruhe und des Friedens. Die Erfüllung aber liegt an einem höheren Ort, jenseits von Lust und Schmerz, sogar von Tod und Leben. Also muss der Neuling erst einmal erweisen, ob er Lasten auf sich nehmen kann und dazu willig ist.

Dabei geht es den zwei genannten Meistern keineswegs nur um Askese. Ihnen geht es um den Durchbruch durch die mächtige Mauer

menschlicher Verblendung, oder anders ausgedrückt: um die Zertrümmerung des kleinen Ichgefühls, das jeden wie in eine runde Mauer einschließt und verkapselt. Dazu bedarf es einer Stoßkraft, die noch stärker ist als die der alten Riesenarmbrust mit dem schweren Steinschaft; wir könnten mit dem uns geläufigen Gleichnis sagen: einer Kraft, die Macht hat, Berge zu versetzen. Sie ist es, die den wahren Meister vor den anderen auszeichnet.

Als drittes Beispiel eines solchen Meisters erwähnt Hsüä-dou den uns längst bekannten Hsüä-feng, dessen Vorliebe für gleichnishafte Handlungen und Worte uns schon im fünften Beispiel (von dem Reisährchen)

und wieder im zweiundzwanzigsten (von der Schildkrötennasenschlange) Eindruck gemacht hat. (Dort wurde auch bereits der alte Name seines Wohnsitzes, nämlich »Elefantenknochenberg«, erwähnt; vgl. Band 1, S. 109). Hier spielt Hsüä-dou auf einen Vorgang an, dessen Sinn wohl nicht mehr deutlich zu bestimmen ist. Eine reichlich späte Schrift **32** berichtet folgendes: Hsüan-scha, der Älteste aus Hsüä-feng's Schülerkreis, sei einmal vor den Meister getreten mit den Worten: Ich muss jetzt in einer wichtigen Sache fort; wie denkt der Ehrwürdige darüber? Darauf habe Hsüä-feng drei hölzerne Kugeln (die er offenbar beständig im Gewande bei sich hatte) herausgeholt und auf den Boden rollen lassen. Hsüan-scha aber habe alle drei zusammen aufgegriffen, dem Meister zurückgebracht und sich dabei beruhigt, zu bleiben. Wenn auch die näheren Umstände der Geschichte kaum mehr aufzuhellen sind, so lässt sich doch erraten, dass im Sinne Hsüä-dou's die drei Kugeln für den strauchelnden Hsüan-scha das »Wutgeschoß« gewesen sein muss, das ihm die Mauer ichbefangener Denkart durchschlagen und seine Bindungen an weltliche Beziehungen zerrissen hat. In diesem Sinne nennt auch Yün-mën, wie die Erläuterung zum Beispiel (S. 165) erwähnt, Hsüä-feng's rollende Kugeln neben andern Beispielen als eine »Darbietung der Richtung überwärts«.

Zwischen diese andern Beispiele setzt Yün-mën an der soeben erwähnten Stelle nun auch Ho-schan's Worte von dem Trommelschlag. Nicht so der Dichter Hsüä-dou. Er hebt sie rühmend über alle anderen hinaus. Mit welchem Recht? Wir sind der ketzerischen Ansicht, dass es hier trotz aller im Zen üblichen Geringschätzung des Wortes am Wortlaut liegt. DJIÄ DA GU, den Trommelschlag verstehen: das ist natürlich nicht etwa eine Begriffsbestimmung der verborgenen höchsten Wahrheit im dogmatischen Sinn. Es ist gewiß vollkommen unerklärlich und geheimnisvoll, ein »Eisenpflock«, eine »eiserne Sterndistel«, wie Yüan-wu nicht müde wird, zu wiederholen. Versuche es doch einer, der »den Trommelschlag versteht«, sich zu erklären! Hinsichtlich Unbegreiflichkeit steht DJIÄ DA GU den andern angeführten Meistersprüchen oder Handlungen von Meistern völlig gleich. Dennoch hat es vor jenen einen großen Vorzug. Der Trommelschlag ist nicht nur eine ferne Andeutung. Er macht, recht verstanden, das unerforschliche Geheimnis dem Ohr, dem Auge, allen Sinnen hörbar. Er ist auf die vier Fragen, die der wißbegierige Mönch an Ho-schan richtete, von der

ersten bis zur letzten, stets die passende, treffende Antwort. Und ist dabei von einer Einfachheit und Größe, die sich schwerlich überbieten lässt. Vor ihr verstummen alle Fragen, welche der Verstand erheben möchte. Hier spricht bhûta-tathatâ, das reine »So-sein-wie-es-ist«. Und jeder, der es klingen hört, sieht sich befreit in offener Weite.

Aber Hsüä-dou ist mit seinem rühmenden Gesang noch nicht zu Ende. Er hat noch etwas anzumerken. Yüan-wu allerdings hält ihm entgegen: Über Ho-schan's Worte springe doch niemand hinaus, die seien nicht

zu überbieten. Das wird ihm auch Hsüä-dou ohne Zweifel zugestehen. Wohl aber kann der Ausspruch Ho-schan's missverstanden werden. Er kann dem Leidenden, Mühseligen, Beladenen, der nach Erleichterung, Genesung, Wohlbefinden dürstet, ein Glück vortäuschen, das mit dem Trommelschlag gar nicht gemeint ist. Vor diesem Missverstand und der Enttäuschung, welche ihm notwendig folgen muss, will Hsüä-dou seine Mitmenschen bewahren: »Nimm's nicht grob obenhin!« Verliere dich nicht in dem dulci jubilo des Lichtes, das dir aufgegangen ist! Das wäre nicht das»Richtige«, wie es im vorigen Beispiel Dung-schan nennt und meint; es wäre nur ein Rückfall ins »Einseitige« (vgl. das 43. Beispiel!) Es gilt, mitten aus dem »Einseitigen«, aus Freude und aus Leid, aus Glück und Unglück heraus das »Richtige« zu erfassen, den Trommelschlag zu hören, zu verstehen. »Das Süße, das schmeckt süß, ja ja. Das Bittere schmeckt bitter.« Im Trommelschlag klingt beides an, das Süße wie das Bittere, und doch ist es ein reiner Ton voll lauterer Wahrheit. Und eben, weil ihm süß und bitter völlig gleich sind, klingt in ihm erst das eigentliche, echte Glück an, der Friede und die Seligkeit, die höher sind, als alle Gegensätze unseres Erdendaseins. Ob einer diesen Trommelschlag verstanden hat, wird sich dann erweisen, wenn er ihn mitten in der Bitterkeit des Leidens und des Sterbens lang und tief erklingen hört.

Fünfundvierzigstes Beispiel

Dschau-dschou's siebenpfündiger Leinenrock

Hinweis

Wo es nötig ist, zu reden, redet er, und findet in der Welt nicht seinesgleichen. Wo es gilt zu handeln, handelt er, ohne von dem Ganzen seiner Triebkraft etwas abzugeben. Das ist, wie wenn man aus dem Steine Feuer schlägt, das gleicht dem Zucken eines Blitzes. Seien manche auch wie eine plötzlich aufgeflammte Lohe, wie ein Windstoß, der vorüberbraust, oder schreiten sie auf reißenden Gewässern und gehen auf den Schneiden scharfer Schwerter: sie werden doch, wenn dieser seine Zange, seinen Hammer in Richtung überwärts erhebt, dem nicht entgehen, dass ihrem Speer die Spitze abbricht und ihre Zunge stottert. So entlässt er sie auf eine schnurgerade schmale Fährte.

Lasst mich, ich bitte euch, zur Prüfung etwas vorlegen! Seht her!

Das Beispiel

Wir legen vor:

EIN Mönch fragte Dschau-dschou: Alle die Zehntausende von Dinglichkeiten gehen zurück auf Eines. Welches ist der Ort, auf den das Eine selbst zurückgeht? Dschau-dschou sagte: Als ich [noch] in Tjing-dschou lebte, machte ich mir [einmal] einen Leinenrock[1], der hatte ein Gewicht von sieben Pfund.

Zwischenbemerkungen zum Beispiel

»Ein Mönch fragte Dschau-dschou: Alle die Zehntausende von Dinglichkeiten gehen zurück auf Eines. Welches ist der Ort, auf den das Eine [selbst] zurückgeht?« - Er klopft diesem alten Chinesen auf den Busch. - Hütet euch um alles vor der Richtung, die zur Totenhöhle führt! - Er wirft einen hohen Hügel auf und setzt obendrauf noch einen

Berg! » Dschau-dschou sagte: Als ich [noch] in Tjing-dschou lebte, machte ich mir [einmal] einen Leinenrock, der hatte ein Gewicht von sieben Pfund.« - Richtig! Er geht siebenmal geradeaus und achtmal in die Quere. [Er hält sich absolut nicht an die Linie, die ihm die Frage des Mönchs vorschreiben möchte.] - Er zieht ein Netz ein, das den vollen Himmel mitnimmt. - Habt ihr denn für Dschau-dschou auch den Blick? - Kuttenmönche an den Nüstern nehmen, das hat er seinerzeit verstanden.

Erläuterung des Beispiels

Dschau-dschou's Leinenrock: wenn du in den mit einem Stoß hineintriffst, so dass du den Punkt begreifst, auf den es hinzielt, wirst du den altehrwürdigen Mönchen in der Welt die Nasenwand durchbohren können, ohne dass dich einer daran hinderte. Kommt Wasser, bilden sich von selber Ablaufgräben. Wenn du aber zögern solltest, so wird der alte Mönch hier unter deinen Fersen sein [denn, das ist wohl der Gedanke: ich bin der Weg, den du betreten hast; ich werde als dein Meister dir keine Ruhe lassen und dich führen; oder aber kommst du über mir zu Fall**2**].

Das Wesentliche im Gesetz des Buddha besteht nicht in vielen Worten, nicht im Überschwang der Rede. Das ist gerade so wie hier, wo der Mönch Dschau-dschou die Frage vorlegt: »Alle die Zehntausende von Dinglichkeiten gehen zurück auf Eines; welches ist der Ort, auf den das Eine selbst zurückgeht ?« und jener ihm wider alle Erwartung zur Antwort sagt: »Als ich [noch] in Tjing-dschou lebte, machte ich mir [einmal] einen Leinenrock, der hatte ein Gewicht von sieben Pfund.« Wer dies vom Wortlaut her verstehen will, der macht den Fehler, dass er auf das Sternlein am Waagebalken schaut [anstatt auf die Gewichtsangabe an dem Punkt der Skala, an dem die Schale hängt]. Sucht er aber das Verständnis nicht beim Wortlaut, so hat immerhin doch Dschau-dschou so gesprochen.

Dieser öffentliche Aushang ist zwar schwer zu sehen, aber zu

verstehen ist er leicht. Er ist leicht zu verstehen, aber zu sehen ist er schwer. Dass er schwer zu sehen ist, macht ihn [unnahbar, unbegehbar] wie einen Silberberg, wie eine Felsenwand aus Erzgestein. Dass er leicht zu verstehen ist, das macht ihn auf der Stelle sternenhell und klar. Er lässt dir keinen Raum für langes Überlegen und Erwägen hin und her.

Eines Tages richtete ein Mönch an Dschau-dschou die Frage:

Was ist der Sinn, in dem der Patriarch vom Westen hergekommen ist? Dschau-dschou erwiderte: Der Lebensbaum da vom im Garten**3.** Der Mönch versetzte: Ehrwürdiger, verwendet nicht die Außenwelt zur Verdeutlichung des Menschlichen! Dschau-dschou erwiderte: Der alte Mönch hier hat noch nie die Außenwelt zur Verdeutlichung des Menschlichen verwendet. Der Mönch fragte [abermals]: Was ist der Sinn,

in dem der Patriarch vom Westen hergekommen ist? Dschau-dschou erwiderte: Der Lebensbaum da vorn im Garten**4.** Seht her, wie er da, wo es um das Äußerste und Höchste geht, wo keiner mehr sich drehen und wenden kann, es doch vermag, sich umzudrehen, und aus sich selbst heraus den Himmel und die Erde zudeckt! Wäre er nicht fähig, sich zu wenden, so würde er am Weg anstoßen, und es gäbe Hemmungen.

Sagt mir einmal: Hat dieser Dschau-dschou eigentlich in Hinsicht auf das Buddhagesetz bestimmte Überlegungen und Maßstäbe, oder nicht? Sagst du, er habe sie, so hat er wiederum doch niemals Reden über Herz und Geist geführt, hat nie die Lehre von der angebotenen Natur [der Buddhanatur] gepredigt, noch hat er über das Geheimnisvolle und Wunderbare jemals Worte gemacht. Oder sagst du, Dschau-dschou habe nichts vom Geist und Sinn der Buddhalehre? Gleichwohl lohnt er niemals eine Frage, welche du ihm stellen magst, mit unbefriedigender Antwort.

Seht doch nur! Ein Mönch fragte den ehrwürdigen Mu-ping**5**: Was ist der wesentliche Sinn des Buddhagesetzes? Mu-ping sagte: Wie ist dieser Wachskürbis doch groß**6**!

Noch ein Beispiel! Ein Mönch fragte einen der alten Meister**7**: Tief im Gebirge zwischen Felsenhängen, wo kein Sterbensmensch zu finden ist, gibt es da wohl auch noch ein Gesetz des Buddha, oder aber nicht? Jener erwiderte: Das gibt es. Darauf der Mönch: Und was ist dort das Gesetz des Buddha? Jener sagte: Dass die großen Steinblöcke dort groß und die kleinen klein sind.

Seht, wo das Kauderwelsch von öffentlichen Aushängen dieser Art seinen Ort hat [aus welcher Tiefe oder Höhe es wohl kommt und wohin es führen will]!

Hsüä-dou kennt den Ort, auf welchen es hinausläuft. Mit gutem Bedacht erschließt er einen Weg dorthin und zeigt ihn dir zum Besten im Gesang.

Gesang

Umgarnte des Alten gefährlichen Bohrer

mit listigem Fragegeflecht.

Des siebenpfündigen Rockes Gewicht,

wie viele mögen's verstehn?

Wir aber heute schleudern ihn fort,

weit in den Westsee hinein.

Die reineren Winde zur Fahrt stromab,

wem kann man sie gönnen zu wehn?

Zwischenbemerkungen zum Gesang

»Umgarnte des Alten gefährlichen Bohrer mit listigem Fragegeflecht!« - Wozu braucht er denn diesem alten Chinesen unbedingt auf den Busch zu klopfen? - Wohin will er denn weiter, nachdem er ihn geklopft hat?

»Des siebenpfündigen Rockes Gewicht, wie viele mögen's verstehn?« - Jetzt kommt er zum zweitenmal damit her [mit dem siebenpfündigen Rock]! Keinen halben Heller gebe ich mehr dafür. - Aber jedenfalls musste sich jener [der Mönch] eine Spielmarke abnehmen lassen [und hat das Spiel damit verloren]. - Da stehen sie mit eingezogener Unterlippe und lassen die Mundwinkel auf beiden Seiten wie an einer Tragstange herunterhängen [Gebärde ratloser Verblüffung].

»Wir aber heute schleudern ihn fort, weit in den Westsee hinein.« - Dazu muss einer schon behend wie Hsüä-dou [der Dichter dieses Gesanges] sein; so erst gelingt es ihm. - Auch dem Mönch vom Berge hier [Yüan-wu] liegt daran [an diesem alten Rock].

» Die reineren Winde zur Fahrt stromab, wem kann man sie gönnen zu wehn?« - [Sie wehen] seit alter Zeit, seit heute wieder! - Sagt mir einmal: Ist dieser Vers nun Hsüä-dou's Erwiderung auf Dschau-dschou's Antwort an den Mönch, oder legt er diese damit für euch aus? - Der Erstgeborene bekommt es vom Vater persönlich. [Dieser letzte Vers beweist, wie innig und genau Hsüä-dou versteht, was Dschau-dschou mit dem Mönch im Sinn hat.]

Erläuterung des Gesangs

Unter den achtzehn Arten von Fragen [die Fēn-yang aufstellt, vgl. Band 1, S. 155] gehört die Frage dieses Mönches zu denen »mit umgarnendem Geflecht«. Darum sagt Hsüä-dou: »Umgarnte des Alten gefährlichen Bohrer mit listigem Fragegeflecht.« [Mit dem Drillbohrer ist Dschau-dschou's scharfes Zen-Organ gemeint, das auch die härtesten Widerstände mühelos durchbohrt.] Indem er das ganze Geflecht der Zehntausende von Dharmas [d. h. »Gesetzen« im Sinn von Dinglichkeiten] zusammenflicht, um sie auf Eines zurückzuführen, will der Frager jenen [Dschau-dschou] ins Gedränge bringen.

Dieser aber ist nun einmal ein geübter Meister, der auch da, wo sich [ein anderer] nicht mehr drehen und wenden kann, doch noch einen Weg hinaus ins Freie findet. Er bringt es fertig und tut groß den Mund auf, um zu sagen: »Als ich noch in Tjing-dschou lebte, machte ich mir einmal einen Leinenrock, der hatte ein Gewicht von sieben Pfund.« [Und] Hsüä-dou sagt dazu: »Des siebenpfündigen Rockes Gewicht, wie viele mögen's verstehn ?«

»Wir aber heute schleudern ihn fort, weit in den Westsee hinein.« »Alles Dingliche geht zurück auf Eines« [hieß der gelehrte Satz des Mönchs]. Hsüä-dou [aber] will weder das Eine, noch will er den siebenpfündigen Leinenrock. Auf einmal schleudert er ihn in den Westsee. - Hsüä-dou hatte [also damals] seinen Sitz am Blauhorn [Tsui-feng] auf der Insel] Dung-ting [im Tai-hu oder Großen See westlich von Su-dschou, vgl. Band 1, S. 11]. Dort gibt es einen

Westsee [d. h. den westlich von der Insel gelegenen Teil des Großen Sees].

»Die reineren Winde zur Fahrt stromab, wem kann man sie gönnen zu wehen?« - Das geht auf die Art, wie Dschau-dschou die Leute unterweist. Kommst du aus nördlicher Richtung [aus Nordchina, wo das Zen des Sechsten Patriarchen noch schwach vertreten ist], fährt er mit dir stromaufwärts [hält dich zu strenger Übung an]. Kommst du von Süden her [aus der Schule echter Meister], so fahre ich [Dschau-dschou] mit dir stromab. Kommt einer aber von der Schneekuppe [aus Hsüä-feng's hoher Schule], so sind auch das noch Leute, die [irgend-] ein Brett auf der Schulter tragen [so dass ihr Blick noch irgendwie befangen bleibt].

Hsüä-dou sagt: Diesen reinen Wind, »wem kann man ihn gönnen zu wehn?« Bei der Fahrt stromaufwärts wird Dschau-dschou dir von Herz und Geist reden, dir ihre [echte, eigentliche] Natur erklären und vom Geheimnisvollen, Wunderbaren sprechen, von den verschiedenen Mitteln und Behelfen [der befreienden Erkenntnis].

Bei der Fahrt stromab hat er nicht mehr viel von Grundsätzen und Regeln, vom Geheimnisvollen, Wunderbaren bei der Hand. Und wenn einer von der Art, die auf der Schulter eine Ladung Zen daherträgt, zu ihm nach Dschau-dschou kommt, geht er auch darauf nicht mit einem Jota ein, klappt dem Mann mit einem Schlag [seine ganze Weisheit] zusammen und entlässt ihn rein und bloß, freischwebend, ohne nur ein Tüttelchen von einer Sache. Das ist es, was die Redensart besagt: Der ganz Erleuchtete ist wieder wie zur Zeit, als er noch unerleuchtet war.

Heutzutage aber deutet jedermann das »aller Dinge ledig sein« nach eigenem Verständnis. Da gibt es Leute, welche sagen: Es gibt weder Irrtum noch Erkenntnis, weder Gedanken noch Absichten. Man braucht gar nicht erst zu suchen. Man muss sich einfach so verhalten, wie zur Zeit, als Buddha noch nicht aufgetreten, und Bodhidharma noch nicht her in unser Land gekommen war. Wozu wäre aber dann der Buddha aufgetreten? Wozu wäre Bodhidharma aus dem Westen hergekommen? Was hätten alle solche Reden mit der Sache überhaupt zu tun? Es muss doch der große Durchbruch, muss das große innere Erwachen erst einmal gewonnen sein. Wenn dann nachher noch immer Berge Berge sind und Wasser Wasser wie zuvor, und überhaupt die Tausende von Dinglichkeiten samt und sonders in gegenwärtige Erscheinung treten, dann erst gibt das einen Menschen, der aller Dinge ledig ist.

Habt ihr nicht gesehen, was Lung-ya[8] sagt: »Dem Weg des Lernens muss als Ausgangspunkt die Erleuchtung vorausgegangen sein. Usw. usw.[9].

Einfach so etwas, wie Dschau-dschou da von seinem siebenpfündigen Leinenrock erzählt! Das ist genau die Art, wie jene Alten reden. Das ist, kann man wohl sagen, wie Gold und Edelstein. So erklärt es euch der Mönch vom Berge hier, und so hört ihr es alle. Es ist alles Fahrt stromaufwärts. Wie steht es um die Fahrt stromab?

Erklärungen zum Text

Zum Verständnis des Beispiels

Wieder einmal begegnen wir dem mehr als achtzigjährigen Dschau-dschou, der für uns bereits im zweiten, dann im neunten und im dreißigsten Kapitel deutliche Gestalt gewonnen hat. Wenn Hsüä-dou ihn in seiner Sammlung gerade an dieser Stelle wieder beschwört, so vielleicht im Anschluss an Ho-schan's Zitat aus dem Traktat des Mönches Dschau, wonach dem »Lernen« und dem »Ausgelernthaben« noch eine dritte Stufe folgen kann, auf welcher der Ausgelernte »in der Wahrheit darüber hinaus« ist. Auf jeden Fall ist unter allen Meistern des Bi-yän-lu wohl kaum einer, der den Stempel dieser unantastbar sicheren Überlegenheit so überzeugend trägt, wie dieser alte Tsung-schen**10** in der Kreisstadt Dschau-dschou. Und eben dieses ist der Grund, weshalb es für uns kluge Europäer so schwer, ja fast unmöglich ist, aus seinen nur so hingeworfenen Worten klug zu werden.

Zu ihm kommt ein Mönch und legt ihm das Problem der Einheit vor. Er mag davon in den Traktaten des soeben erwähnten gelehrten Mönches Dschau gelesen haben, vielleicht auch im Blumenschmuck- oder Avatamsaka-sûtra, oder in den Gesprächen der großen Buddhajünger mit dem kranken Reichen Vimalakîrti. Es ist die allgemeine Lehre schon der Upanischaden, die auch der Buddhismus übernommen hat, dass alle »Dharmas«, alle Dinglichkeiten, mit allen ihren Unterschieden, Gegensätzen und Verflechtungen letztlich Eines sind. In etwas anderer Form war diese Lehre auch in China längst zu Hause, so wie sie in Europa seit der Zeit der ionischen Philosophen den Ausgangspunkt kausalen Denkens bildet.

Der Mönch, der hier vor Dschau-dschou tritt, hat sich von dem kühnen Fluge des Gedankens einer Rückbewegung aller Dinge auf ein Letztes so fortreißen lassen, dass er an dem Rückgang auf das Eine, Ganze kein Genüge findet. Der Trieb, nach Ursachen zu fragen ist unersättlich, er macht auch vor der letzten Ursache nicht halt. Wenn alle Dinglichkeiten, denkt er, auf eine einzige zurückgehen, so muss

man weiterfragen, worauf denn dieses Eine selbst zurückgeht. Diese Frage scheint ihm unausweichlich, und heimlich schmeichelt er sich, damit einen Stein zu haben, an dem die großen Lehrer allesamt gestrauchelt seien. Zwar ist ihm die Antwort, welche sie auf diese Frage geben, wahrscheinlich bekannt, nämlich, dass sie lehren: wie die Dharmas allesamt auf

Eins zurückgehen, so umgekehrt das Eine auf die Dharmas. Aber so etwas, wird er sich sagen, ist ja Unsinn. Das stellt das logische Gesetz von Ursache und Folge auf den Kopf. Diese Überlegung gibt ihm ein Gefühl der Überlegenheit, und schon im voraus seines Sieges sicher, legt er Dschau-dschou listig seine Frage vor.

Der hochbetagte Greis hört sich den hochgelehrten Frager an und weiß im selben Augenblick, wie es um diesen steht. Er sagt nicht einmal, wie Yüan-wu sagen würde: Hat mit der Sache nichts zu tun. Solch Gerede ist ihm keines Wortes wert. Gleichwohl meint er es mit seinem Gaste gut und hat etwas für ihn bereit. Das kommt freilich ganz woanders her, als wo jener hinstarrt. Des Mönches Blick schweift über alles Fassbare hinaus in grenzenlose Ferne. Dem alten Dschau-dschou dagegen fällt komischerweise ein Leinenrock ein, den er sich vor wohl sechzig Jahren oder mehr, als er noch in seiner Heimat Tjing-dschou[11] lebte, selbst geschneidert hatte, und der dann sieben Pfund wog.

Der Kontrast ist ohne weiteres klar. Dem Mönch, der über alles Dingliche, ja über dessen letzte Einheit noch hinausstrebt, kommt Dschau-dschou mit einem kittelartigen Hanfrock, der wie ein Hemd auf bloßem Leib getragen wird. »Dieser öffentliche Aushang«, sagt Yüan-wu, d. h. diese Antwort Dschau-dschou's »ist zu verstehen leicht«. Sie ist ein Ruf zurück zur Erde aus der Verstiegenheit des hemmungslosen, eitlen Spekulierens. »Zu verstehen leicht«, fährt Yüan-wu fort »aber schwer zu sehen.« Damit ruft er, will uns scheinen, im Gegensatz zum tieferen Verständnis, die Phantasie an, deren es bedarf, um sich von dem siebenpfündigen Rock und seiner praktischen Bedeutung ein anschauliches Bild zu machen. Wir sind somit zu dem Versuch genötigt, aus Dschau-dschou's knappen Worten auf eigene Gefahr hin zu erschließen, was wirklich sich begeben haben mag, und was dieses Begebnis für Dschau-dschou selbst bedeuten mochte. Wir können dabei nur uns streng an seine Worte halten und genau so nüchtern bleiben, wie er selbst es war.

Nehmen wir ihn wörtlich, so hat er einst als junger Mann, wahrscheinlich hochgewachsen, wie der ganze Schantung-Stamm, sich einen Leinenrock selbst geschneidert. Das behandelt er in der Erinnerung als selbstverständlich. Wichtig aber an dem Rocke ist ihm: er wog sieben Pfund. Dies war offenbar für ihn und ebenso auch für

sein Gegenüber etwas Ungewöhnliches. Und in der Tat hat er es bei 605 g für ein chinesisches Pfund auf ein Gewicht von 4,235 kg gebracht. Lassen wir Erklärungen beiseite, welche diese sieben Pfund auf das Gewicht des Geldes, das der Rock gekostet habe, deuten, oder es symbolisch in dem Sinne fassen, der Rock sei für Dschau-dschou sehr wichtig gewesen, so können wir dem Wort nur entnehmen, dass der spätere Meister Dschau-dschou

schon in jungen Jahren auf nichts so sehr bedacht war, wie auf äußerste Solidität. Brauchte er nun damals einen neuen Leinenrock, so musste dieser seinen Namen auch verdienen. Er musste Wind und Wetter trotzen und ihm womöglich bis ans Lebensende Treue halten.

Wahrscheinlich wob er sich den Stoff dazu aus vielleicht selbstgesponnenem, kräftigem Hanfgarn auf dem Webstuhl seines elterlichen Hauses fest zusammen, legte eifrig eine Lage auf die andere auf, nähte sie wie eine Steppdecke dicht zusammen, und dieses sowohl für die Rumpfhülle als auch für die Ärmel. Und als das Werk nun fertig war, da konnte er sich sagen: Siehe da, ein Rock, wie ihn noch keiner je geschneidert hat! Der wird so bald mir nicht zerschleißen. Er zog ihn an und fand wohl auch, er sei etwas schwer; aber über diesen Mangel ließen Stolz und Freude ihn hinwegsehen. Beim täglichen Gebrauch jedoch machte das Gewicht von sieben Pfund sich immer lästiger bemerkbar, und schließlich musste sich der junge Mann gestehen, dass er sich überschneidert hatte. Wahrscheinlich trennte er sein Meisterwerk bescheiden wieder auseinander und machte daraus zwei bis drei leichtere Röcke, die er nacheinander austrug. Nur die Erinnerung an seinen jugendlichen Schneiderstreich ist ihm geblieben. Denn Demütigungen solcher Art vergisst man nicht so leicht.

Wie nun zu dem vielleicht schon Neunzig- oder Hundertjährigen der Mönch mit seiner Frage kommt, die über jenes Letzte, was dem Geist erreichbar ist, das einzig Eine, noch hinaus will, da stellt sich bei dem greisen Meister alsbald die Erinnerung an jene Jugendtorheit ein. Wie jener sich, dem Vorwärtsdrang des Denkprozesses blindlings hingegeben, in Richtung auf das Eine, in dem alle Dinge aufgehen, übernimmt, so hat er selbst sich einst in umgekehrter Richtung übernommen, nämlich in dem blinden Eifer um ein Einzelding, um einen Hanfrock. Das war freilich eine Torheit. Aber sie bestand nur in der Übertreibung einer richtigen Erkenntnis, dass nämlich jedes Einzelding in sich vollkommen, ja dass in ihm das ganze Eine gegenwärtig wirksam ist. So, wie »alle die Zehntausende von Dinglichkeiten« letztlich auf Eins zurückgehen, so geht umgekehrt »das Eine« auf jede einzelne dieser Zehntausende von Dinglichkeiten zurück.

Eben dies war allerdings die Wahrheit, die der Mönch mit seiner

überkühnen Frage ausgeschlossen wissen wollte. Hätte Dschaudschou sie ihm so in nackten Worten vorgelegt, so war er gerüstet, ihn mit logischen Spitzfindigkeiten zu bedrängen. Dem alten Meister aber fiel es überhaupt nicht ein, den Boden theoretischer Erörterung nur zu betreten. Er erzählte jenem einfach eine eigene Jugendtorheit. Was sollte der in seiner Einbildung Befangene darauf erwidern? Er war entwaffnet. Und dachte er nun weiter nach, so lag in der Geschichte, die der Alte ihm erzählte, ein verborgener Stachel, gegen den zu löcken ihm der Ansatz fehlte. Letztlich hatte dieser Meister ihm gesagt: ich habe seinerzeit mich mit den Dinglichkeiten übernommen. So übernimmst nun du

dich mit dem Einen. Man kann sich mit beidem übernehmen und fällt so aus dem Gleichgewicht. Man verrennt sich, bis man nicht mehr weiterkann und sich entschließen muss, den Rückweg in die reine Wahrheit anzutreten. Hinter Dschau-dschou's eigenartiger Erzählung von dem siebenpfündigen Hanfrock steckt im Grund die reine Güte, die dem anderen die Tür zum Ausweg aus dem Gefängnis eigener Illusionen in die Welt, so wie sie in Wahrheit ist, eröffnet.

Zum Verständnis des Gesangs

Hsüä-dou's Gesang von nur vier Versen ist so umfassend, wie er kurz ist. Jeder Vers ist sozusagen ein Kapitel für sich. Kapitel eins: Der Mönch mit seiner listigen Frage. Kapitel zwei: Dschau-dschou mit seinem siebenpfündigen Rock. Mit dieser ersten Hälfte des Gesangs ist das Beispiel selbst als solches abgetan. Dann bringt Vers drei, wie es die Regel für den klassischen Vierzeiler verlangt, die Wende, die zum Hauptanliegen überführt: Fort mit dem Rock! Vers vier: Hauptanliegen ist Befreiung, ist die Fahrt stromab in reinem Wind. Aber wer ist dazu tüchtig?

»Umgarnte des Alten gefährlichen Bohrer mit listigem Fragegeflecht.« Hsüä-dou stellt zuerst den Mönch dem Meister gegenüber, um den Abstand zwischen beiden anzudeuten. Vor Dschau-dschou steht ein Wunderfitz, in einem Netze von Begriffen eingesponnen, der sich zutraut, mit eben diesem Netz den überlegenen Meister einzufangen. Dessen Überlegenheit vergleicht der Dichter mit dem früher schon gelegentlich erwähnten Bohrer, den ein Handwerksmann im Bündel mit sich führt, ohne dass er ihn darin verbergen könnte, weil er aus dem übrigen Gepäck heraussticht. Es ist ein Drillbohrer mit kantiger Spitze, dessen Holzschaft hin- und hergedreht wird. Hsüä-dou nennt ihn wörtlich »des Alten alten Bohrer« (alt und alt sind im Chinesischen zwei ganz verschiedene Worte). Dschau-dschou hat seinen Bohrer, sein Zen-Organ, jahrzehntelang geübt, ihm ist kein Brett zu hart. Er ist gefährlich. »Des siebenpfündigen Rockes Gewicht, wie viele mögen's verstehn?« Das gibt allerhand zu denken. Erste Andeutungen macht

Yüan-wu schon in der Erläuterung zum Beispiel. Er berichtet von demselben Dschau-dschou, wie er einen, der ihn nach dem Sinn des Zen des Ersten Patriarchen Bodhidharma fragte, auf die Zypresse vorn im Garten hingewiesen habe. Nachher erwähnt er Mu-ping, der, um den Sinn des Buddhagesetzes zu erklären, auf einen mächtigen Kürbis zeigt. Und endlich führt er Gue-dsung Dau-tjüan an, der noch im tiefsten Wald das Buddhagesetz mit Augen vor sich sieht, weil auch dort die großen Steine groß, die kleinen klein sind. Jeder »Dharma«, jedes Dingliche, vom Einen Ganzen, Unvergänglichen sowohl umschlossen als auch ganz von ihm erfüllt, hat seinen klar und fest bestimmten Ort, sein sicheres Maß und seine Zeit. In dieser allumfassenden Ordnung hat

auch Dschau-dschou’s Hanfrock seinen Ort und seine Ehre; auch er verkündet das Gesetz des Buddha, und das gibt ihm weit über die sieben Pfund hinaus sein unermessliches Gewicht.

In aktuellerem Sinne aber kommt ihm noch besondere Bedeutung zu. Hat der Mönch mit seiner Frage das Eine Letzte durch ein höheres Letztes übersteigern wollen, so hat Dschau-dschou umgekehrt mit dem unmöglich schweren Hanfrock nach der Gegenseite, nach den Dingen hin sich übernommen. Mit dem Geständnis eigener Torheit führt er die des Mönches ad absurdum. Sein siebenpfündiger Hanfrock hält der Übersteigerung des Einen, des nicht zu Überbietenden die Waage.

Es lässt sich also viel aus Dschau-dschou's siebenpfündigem Hanfrock machen. Aber: dabei stehen bleiben führt nur von der Sache ab. Im dritten Vers macht Hsüä-dou kurzerhand mit dem Popanze Schluss und schleudert ihn mit prächtigem Schwung von seiner Bergeshöhe auf der Dung-ting-Insel in ungeheurem Bogen fort bis in den Westsee. (Er hat sich also offenbar mit diesem Rock schon zu der Zeit beschäftigt, als er noch seinen ersten Posten innehatte, nicht erst auf dem Schneemuldenberg, nach welchem er den Namen Hsüä-dou führt. Vgl. seine Lebensgeschichte Band 1, S. 11.) Yüan-wu lobt ihn (s. Zwischenbemerkung!) und will selbst auch nichts von dem Rock mehr wissen. Zu solchem Aufschwung, solchem kühnen Wurf, sagt er, muss man behende sein. Er meint die geistige Lebendigkeit und Freiheit, das »Große Wirken«, wie er es manchmal nennt, das jederzeit bereit ist, aus einem Grashalm sich ein goldenes Buddhabild zu machen, aber ebenso auch aus dem goldenen Buddha einen Grashalm (vgl. Erläuterung des 4. Beispiels, Band 1, S. 83 und Hinweis zum 8. Beispiel, S. 142). Denn worum geht es letzten Endes?

Das sagt der vierte Vers in einem Bild, das aus dem Leben des chinesischen Volks genommen ist. In keinem andern Land der Erde hat die Strom- und Flussschiffahrt so viel Bedeutung für die Menschen wie in China. Vom Hochgebirge Innerasiens strömen die Gewässer ostwärts nach dem Stillen Ozean und bieten sich dem Warenaustausch und Verkehr zu willkommenen Straßen an. Die Fahrt stromauf ist schwer, und wenn vom Meer der Ostwind nachhilft, so bringt er häufig lästigen Regen mit. Abwärts dagegen wird das Boot nicht nur von kräftiger Strömung leicht getragen. Auch die

Festlandwinde, die von Westen wehen, beschleunigen die Fahrt, sind rein und frisch und bringen gutes Wetter. Sich so stromabwärts tragen lassen, ist ein herrliches Gefühl. Es ist des Schiffers schönster Lohn für die Mühsal bei der Fahrt stromauf.

Den hart sich mühenden Schiffer auf schwer beladenem Boot so weit zu bringen, dass er endlich seine Fracht abladen und erleichtert meerwärts treiben kann, das also ist das Einzige, um was es Dschau-dschou geht, besuche ihn nun dieser von der Einbildung besessene Mönch oder andere mit Lasten irgendwelcher Art. So wenigstens versteht Hsüä-dou den Alten, und Yüan-wu bestätigt ihm, dies sei das richtige Verständnis:

»Der Erstgeborene bekommt es vom Vater persönlich.« Und ausführlich teilt Yüan-wu die Menschen, mit welchen Dschau-dschou sich befassen muss, in drei verschiedene Arten auf: in solche, die »aus nördlicher Richtung« kommen, d. h. aus den Gebieten um den Huang-ho, wo das Zen des Sechsten Patriarchen noch wenig Fuß gefasst hat, die also erst noch fester Ausrichtung auf die Erkenntnis ihrer eigenen Natur und eines inneren Erlebnisses bedürfen, also erst ernsthaft stromauf fahren müssen; dann in solche, die »vom Süden« kommen, d. h. vom Stromgebiet des Yangtsekiang und weiter südwärts, also wo das echte Zen bereits zu Hause ist und reges geistiges Leben herrscht. Das ist schon tüchtige Fahrt stromauf; nur kann man sich dabei unnötig aufhalten, kann aus den Mitteln der Befreiung einen Selbstzweck machen, also gerade durch die Zen-Übung den Sinn des Zen verfehlen. Darum, wenn Leute dieser zweiten Art zu Dschau-dschou kommen, stellt sich der Alte taub und will von Geist und Buddhaschaft, vom Wunder der Erleuchtung und von tieferen Erkenntnissen nichts wissen. Er wirft die Bootsfracht ihrer Zenweisheit ins Wasser, raubt sie aus und lässt sie leer dastehen. Er verfährt also ganz ähnlich, wie die dritte Art, die Yüan-wu anführt, nämlich Hsüä-feng und seine Schüler, wie z. B. Yün-mën, welche klarer als die andern die Gefahr des Redens vom Unfassbaren begriffen haben - man denke nur an Yün-mën's warnenden Ausruf »Sperre!« (Vgl. das achte Beispiel, Band 1, S. 184). Aber Dschau-dschou wittert auch bei solchen, die aus dieser Richtung kommen, noch irgendeinen Rest von Befangenheit und Wichtigtun. Er nimmt ihnen auch das Letzte weg und entlässt sie »rein und bloß, freischwebend, ohne nur ein Tüttelchen von einer Sache«: er entlässt sie, um im Gleichnis des Gesangs zu bleiben, auf die freie, leichte Fahrt stromab, umweht von reinem, staub- und wolkenfreiem Wind.

Durch diese völlige Entledigung von allen »Sachen«, den Dingen und damit zugleich dem eigenen Ich, das ihnen gegenüber sich als Hauptsache betrachtete, wird aus dem bisher »Lernenden« und schließlich »Ausgelernten« einer, der nun wirklich »in der Wahrheit« lebt und damit »über alles hinaus« ist, auch über Zen-Gebräuche und Zen-Worte. Wer »aller Dinge ledig« ist, steht eben damit allen Dingen, wie sie kommen mögen, offen gegenüber. Dschau-dschou selbst in seiner völlig anspruchslosen Natürlichkeit ist dafür das beste Beispiel. Wir verstehen jetzt, warum er gern das Wort zitierte: »Der höchste Weg ist gar nicht schwer; nur abhold wählerischer Wahl.« Wir ahnen

die Hoheit, die hinter seinen fast gleichgültig hingeworfenen Antworten steht, wie jener von den großen Rettichköpfen oder der vom siebenpfündigen Rock. Er vermag mit allem umzugehen, alles anzufassen, und doch bleibt davon keine Spur an seinen Händen hängen. Auf ihn lässt sich das Wort anwenden: »Was kein Verstand der Verständigen sieht, das übet in Einfalt ein kindlich Gemüt.«

Wenn denn das Beispiel Dschau-dschou's jene Redensart bestätigt, der

wirklich Erleuchtete sei wieder wie zur Zeit, als er noch unerleuchtet war, so liegt für solche, die diesen ganzen Umwandlungsprozeß nicht kennen, die Frage nahe: wozu dann dieser Aufwand des Buddhismus mit Klöstern, Tempeln, Mönchsordnung und jahrelanger Zen-Übung? Wozu das Aufheben, das man um landesfremde Inder macht? Schütteln wir doch dieses ausländische Wesen einfach ab und leben wieder wie vor tausend Jahren, wo kein Mensch in China sich mit solchen Grübeleien herumschlug!

Der Einwand ist bezeichnend für die allgemeine Stimmung jener Zeit. Er ist von Interesse auch durch seine Ähnlichkeit mit der Kritik, die anderwärts an einer Freiheit höheren Ursprungs laut zu werden pflegt.**12** Bezeichnend ist, wie Yüan-wu sie verteidigt. Fern von jeder Theorie verweist er einfach auf den Unterschied des Tuns, fragt nach der Leistung, die dem Menschen seinen inneren Rang gibt. Lebt einer leicht und locker in den Tag hinein? Oder hat er ernstlich sich bemüht, gekämpft, gerungen und den Sieg gewonnen? Nur wer die schwere Fahrt stromauf bestanden hat, ist auch der Fahrt stromab im reinen Winde würdig. Mögen andere, die sich das Vergnügen leisten können, auch stromabwärts fahren. Das ist ein billiger Genuss. Der reine Wind, der dem von schwerer Mühsal nun Befreiten das Herz aufschließt für Himmel, Wolken, Wasser, für das ganze Spiel der Farben, weht für sie umsonst.

Aber wieder ändert sich die Szene. Wo denn ist der Mann, der wirklich sagen könnte, er sei auf der Fahrt stromab? Gibt es das denn überhaupt?

Ist nicht jeder Tag erfüllt von Ungenügen, Kampf und Not? »Es ist alles Fahrt stromaufwärts«, ist Yüan-wu's vorletztes Wort. Und das letzte bleibt als Frage stehen: »Wie steht es mit der Fahrt stromab? « Nie also darf ich »zu dem Augenblicke sagen: verweile doch, du bist so schön!« Der Kampf geht immer weiter bis zuletzt. Die Fahrt stromab bleibt ein Geheimnis, das sich nur dem erschließt, der unablässig übend sich bemüht.

Sechsundvierzigstes Beispiel

Djing-tjing's Regentropfengeräusch

Hinweis

Es braucht nur einen leichten Hammerschlag**1**: und schon hat er das Gemeine überwunden und das Heilige überstiegen. Mit einem halben Wort kann er's entscheiden, so dass die Fesseln fallen und der Leim sich löst.

Das ist, als liefe er auf glattem Eis und schritte über Schwerterklingen.

Mitten im Gewühl der Klänge und der Farben sitzend, geht er über Klang und Farbe frei hinweg.

Sehen wir von dem erstaunlichen Verfahren, unbekümmert in die Kreuz und Quer zu gehen [wie es Dschau-dschou im vorherigen Beispiel übte], für diesmal ab! Wie aber, wenn es in dem Bruchteil eines Augenblickes einfach loszulegen gilt?

Das Beispiel

Wir legen vor:

Djing-tjing fragte einen Mönch: Was ist das draußen vor dem Tor für ein Geräusch?

Der Mönch erwiderte: Geräusch von Regentropfen.

Djing-tjing sagte: Die Erdgeborenen stellen das Verhältnis auf den Kopf; sie irren ab vom Selbst und jagen Dingen nach.

Der Mönch fragte: Wie hält es der Ehrwürdige?

Djing-tjing erwiderte: Mich bringt es beinahe soweit, vom Selbst nicht abzuirren.

Der Mönch fragte: Wie meint Ihr das: »beinahe soweit, vom Selbst nicht abzuirren«?

Djing-tjing erwiderte: Der erste Aufschwung mag noch leicht sein; was aber dann zuletzt herauskommt, ist naturgemäß zu sagen schwer.

Zwischenbemerkungen zum Beispiel

»Djing-tjing fragte einen Mönch: Was ist das draußen vor dem Tor für ein Geräusch?« - In gelassener Ruhe senkt er seine Angel. - Was fragt er nur, wo er doch wohl nicht taub ist?

»Der Mönch erwiderte: Geräusch von Regentropfen.« - Man muss es ihm lassen: ein Tatsachenkopf. - Er hat auch recht mit seiner Mitteilung.

»Djing-tjing sagte: Die Menschen stellen alle das Verhältnis auf den Kopf; sie irren ab vom Selbst und jagen Dingen nach.« - Da gibt es was! - Er hat Übung darin, einen Anlass, der ihm passt, zu finden. - Mit seiner großen Harke fegt er den ganzen Boden rein. [Er lässt dem Mönch nichts übrig, was er weiter sagen könnte.] - Er gibt ihm Hände und Füße seines eigentlichen Teils zurück. [Er versucht, des Mönches »eigentlichen Teil« zu Leben und Bewegung zu erwecken.]

»Der Mönch fragte: Wie hält es der Ehrwürdige?« - Ahnte ich es doch! Er hat das Spiel verloren. - Er dreht den Spieß um [geht zum Angriff über]. - Mit dem nimmt es doch aber so leicht keiner auf. - Er fasst des Gegners Lanzenspitze und dreht sie gegen ihn zurück.

»Djing-tjing erwiderte: Mich bringt es beinahe soweit, vom Selbst nicht abzuirren.« - Auweh! - Da haben wir's! Er kann sich selbst nicht deutlich erklären.

»Der Mönch fragte: Wie meint Ihr das: »beinahe soweit, vom Selbst nicht abzuirren«?« - Er bringt ihn in tödliches Gedränge. - Er versetzt diesem alten Chinesen einen tödlichen Schlag. - Traf sein erster Pfeil noch leicht, so geht der zweite tief.

»Djing-tjing erwiderte: Der erste Aufschwung mag noch leicht sein; was aber dann zuletzt herauskommt, ist naturgemäß zu sagen schwer.« - Er ist zu ihm wie zu einem Pflegesohn. - So ist er nun einmal! Wie aber wäre wohl [im selben Fall] ein Dö-schan oder Lin-dji vorgegangen? [Der eine hätte seinen Stock gebraucht, der andere den Mönch mit einem Ho'! zurechtgebracht.] - Wenn man es nicht Geräusch von Regentropfen nennt, wovon soll es dann das Geräusch

sein? - Da haben wir's! Es ist nicht deutlich zu erklären.

Erläuterung des Beispiels

Schon das allein genügt, um daraus den Gewinn sich einzustreichen. Die Alten nehmen sich für ihre Unterweisung irgendeinen Einfall, irgendeinen äußeren Anlass, nur um damit andern die helfende Hand zu bieten. Eines Tages fragte Djing-tjing einen Mönch: Was ist draußen vor dem Tor für ein Geräusch? Der Mönch antwortete: Das Geräusch von Regentropfen. Djing-tjing versetzte: Die Menschen alle stellen das Verhältnis auf den Kopf; sie irren ab vom Selbst und jagen Dingen nach.

Ein andermal fragte er: Was ist das draußen vor dem Tor für ein Geräusch? [Der Gefragte] antwortete: Es ist die Stimme einer Waldtaube[2].

Darauf sagte Djing-tjing: Wenn du dir nicht als Wirkung deines Tuns die Hölle ewiger Qualen zuziehen willst, so lästere nicht das Rad der rechten Lehre des Tathâgata [d. h. dessen, der so ist, wie er ist, nämlich des Buddha]!

Wieder einmal fragte er: Was ist das draußen vor dem Tor für ein Geräusch? Der [gefragte] Mönch antwortete: Es ist die Stimme einer Kröte, während eine Schlange sie hinunterwürgt.

Djing-tjing erwiderte: Ich hätte gedacht, es sei das Leiden der Kreatur; jetzt haben wir die leidende Kreatur noch dazu! Diese Worte und der vorausgegangene öffentliche Aushang sind in keiner Weise von verschiedener Art. Wenn ein Kuttenbruder hier hindurchgegangen ist, dann steht dem nichts entgegen, dass er sich in dem Gewühl von Klang und Farbe frei bewege. Wenn es ihm nicht gelingt, hindurchzudringen, bleibt er noch immer ein Verhafteter an Klänge und an Farben [an die Sinnenwelt].

In den Zen-Schulen hin und her bezeichnet man öffentliche Aushänge dieser Art als »stählende Worte«. Aber »stählen« bedeutet ja nur eine geistige Übung. Man übersieht dabei die [bewusste] Bemühung dieses alten Meisters um den Menschen [d. h. ihm geht es um viel mehr, um die Erweckung zur befreienden Erkenntnis].

Ferner stellen manche auch für das Hindurchdringen durch Klang und Farbe eine Folge von fünf Stufen auf, nämlich erstens Klärung des Blickes für den Weg [des Buddha], zweitens Klärung von Klang und Farbe, drittens Klärung der überkommenen Lehre von Herz und Geist, viertens Klärung des Vergessens der Gefühle, fünftens Klärung der weiteren Ausbreitung [der gewonnenen Erkenntnis]. Das ist gewiß schön feingestoßen; was hilft es aber, wenn man [schon von vornherein] mit einem leeren Mörser dasitzt?

Djing-tjing also fragte: Was ist das draußen vor dem Tor für ein Geräusch? Der Mönch antwortete: Geräusch von Regentropfen. Und Djing-tjing sagt nun umgekehrt: Die Menschen stellen das Verhältnis auf den Kopf; sie irren ab vom Selbst und jagen Dingen nach. Das verstehen die Leute falsch, wenn sie behaupten, Djing-tjing wolle den Menschen absichtlich den Kopf verdrehen. Da haben wir's! So etwas hat doch mit der Sache nichts zu tun. Vor allem wissen diese Leute nichts von Djing-tjing's großer Gabe und Geschicklichkeit, anderen zu

ihrem Besten zu verhelfen, verstehen nichts von seiner inneren Größe, die an keinem Anlass, keinem Umstand haften bleibt, und die nicht im geringsten

darauf bedacht ist »die Brauenhaare zu schonen« [d.h. er scheut sich nicht davor, im eindringlichen Zureden so weit zu gehen, dass andere darüber spotten, ihm fielen noch die Brauenhaare aus]. Wie sollte Djing-tjing denn etwa nicht wissen, dass [was er hörte] das Geräusch von Regentropfen ist? Wieso verschwendet er dann doch noch eine Frage?

Ihr müßt wissen, dass der alte Meister mit Sondierstange und Schattengras**3** zu Werke geht, um diesen Mönch zu prüfen. Der aber schlägt auch gut zurück, indem er fragt: Ehrwürdiger, wie haltet Ihr es denn? Und alsbald hat er es erreicht, dass Djing-tjing hinein in den Schlamm, hinein ins Wasser steigt und zu ihm sagt: Mich bringt es beinahe so weit, vom eigenen Selbst nicht abzuirren.

Dass dieser Mönch vom eigenen Selbst abirrt und Dingen nachjagt, das ist ohne weiteres verständlich. Wieso aber soll auch Djing-tjing noch vom eigenen Selbst abirren? Da müßt ihr wissen, dass er mit dieser Antwort den Mönch tiefer erforschen will und deshalb etwas Herauslockendes hineinlegt.

Der Mönch hingegen, als unverbesserlicher Starrkopf, muss dem Gespräch den letzten Garaus machen und dringt noch weiter in ihn mit der Frage: Was meint Ihr aber nur mit diesen Worten »Es bringt mich beinahe so weit, vom eigenen Selbst nicht abzuirren«? Hätte dies sich in der Schule Dö-schan's oder Lin-dji's zugetragen, so wäre es bereits zu Schlägen oder zu dem Scheltruf Ho'! gekommen. Djing-tjing geht seinen eigenen schmalen Pfad, passt sich dem Mönche an und bietet ihm ein Rankengewinde, indem er sich ihm noch einmal zuwendet und sagt: Der erste Anlauf mag noch leicht sein; was aber dann zuletzt herauskommt, lässt sich mit Worten schwer beschreiben.

So ist es allerdings. Einer der Alten aber [und zwar der große Meister Dung-schan Liang-djiä] sagt: Darin beständig bleiben, das ist noch viel schwerer.

Dieser Djing-tjing bringt es mit nur einem Sätzchen fertig, jenem Mönch die Große Sache unter seinen Fersen klarzumachen. Hsüä-dou sagt es im Gesang:

Gesang

Die Halle leer; Geräusch von Regentropfen.

Da Rede stehn fällt dem Erfahrenen[4] schwer.

Meinst du, er habe längst »die Strömung eingezogen«,

Versteht er's doch sowenig wie vorher.

Versteht's - versteht es nicht –

Und von Bergen des Südens zu Bergen des Nordens

wälzen sich Wolkenbrüche.

Zwischenbemerkungen zum Gesang

»Die Halle leer; Geräusch von Regentropfen.« - Das geht so von jeher ohne Unterbrechung weiter. [Die stille Buddhahalle innen und draußen das »Gewühl von Klang und Farbe«.] - Darin befinden sich große Berühmtheiten! [»Die Buddhas, Patriarchen, Berge, Ströme, Gras und Bäume, Sonne, Mond und Sterne, die ganze Kreatur, sei‘s mit, sei‘s ohne ein Gefühl«, deutet der Erklärer Katô Totsudô.]

»Da Rede stehn fällt dem Erfahrenen schwer.« - Habe ich mir's doch gedacht! Er weiß es nicht. [Soll wohl auf den Dichter Hsüä-dou gehen: auch er weiß auf die letzte Frage des Mönchs keine befriedigende Antwort zu geben.] - Und der Mönch vom Berge hier [ich, Yüan-wu] ist ohnedies schon kein »Erfahrener«. - Da [in diesem Verse] ist beides: vorläufige [relative] Wahrheit und endgültige [absolute] Wahrheit, Lockerlassen und Festhalten, Töten und Lebendigmachen, Gefangennehmen und Freigeben.

»Meinst du, er habe längst »die Strömung eingezogen«« - Er [der Dichter] steckt den Kopf in die Leimschüssel. [Er gebraucht einen Fachausdruck aus der Erkenntnistheorie und überzieht so sein Gehirn mit einer die geistige Bewegung hemmenden Leimhaut. Statt in der Theorie kleben zu bleiben, gilt es, das hier Gemeinte selbst zu vollziehen, nämlich den unsichtbaren »Strom«, den der Hörer, dem Ding nachjagend, vom Ohr fort nach den Regentropfen fließen lässt, zum eigentlichen Mittelpunkt, zum Selbst, wieder hereinzuholen.] - Nennt man es nicht das Geräusch von Regentropfen, wovon soll es denn das Geräusch sein? – [Die 1963 von Itô Yûten herausgegebene kritische Textausgabe bringt hier aus einem andern Texte folgende zwei Bemerkungen:] Durch das Ansehen, das sie genießen, täuschen sie [nämlich diese Zen-Meister] die Leute. - Man darf aber auch nicht vorschnell sein!

» Versteht er's doch sowenig wie vorher.« - Wie oft schon hat der alte

Mönch hier euch danach gefragt? [ist es doch die eine große Hauptfrage, auf die alles ankommt.] - Lackkübel ihr! So gebt mir doch den Hammerkopf ohne Öhr wieder zurück [den ich euch zum Anfassen hingeworfen habe] !

»Versteht's - versteht es nicht« - Haut einfach beide Enden ab! [Erhebt euch über alle gegensätzlichen Gedanken!] - Du kannst das eine nicht vom andern trennen. - Du befindest dich auf keiner von den beiden Seiten! [Yüan-wu spricht das Innerste in seinen Hörern an, den Buddha selbst.]

»Und von Bergen des Südens zu Bergen des Nordens wälzen sich Wolkenbrüche.« - Über dem Kopf und unter den Füßen. - Nennst du es das Geräusch des Regens, bist du blind; nennst du es nicht so, wovon soll es dann das Geräusch sein? - An diesem Punkte bleibt dir nichts, als mit den Fersen auf den Boden der tatsächlichen Wahrheit treten; dann erst erlangst du es. –

Erläuterung des Gesangs

»Die Halle leer; Geräusch von Regentropfen. Da Rede stehn, fällt dem Erfahrenen schwer.« Denn wenn er es das Geräusch von Regentropfen nennt, bedeutet das, dass er vom eigenen Selbst abirrt und einem Ding nachjagt. Nennt er es aber nicht das Geräusch von Regentropfen, wie soll er dann die Dinge drehen und wenden? An diesem Punkt ist es sogar für einen Erfahrenen und Sachverständigen schwer, Rede und Antwort zu stehen. Darum hat einer der Alten [einmal] gesagt: Wer in der Einsicht seinem Meister gleichsteht, der mindert dessen Wirkungskraft um die Hälfte herab; erst wer den Meister an Einsicht übertrifft, ist der Überlieferung seines Geistessiegels würdig [ein Ausspruch des Meisters Bai-dschang, Band 1, S. 174]. Ferner hat Nan-yüan gesagt: Unter dem Stockhieb kann es je nach der inneren Bereitschaft eines Schülers sein, dass er in der Geduld, die zu den unerschaffenen Dinglichkeiten willig ja sagt, hinter seinem Meister nicht zurücksteht. [Vgl. die Erläuterung zum 38.

Beispiel, S. 108, 120.]

»Meinst du, er habe längst »die Strömung eingezogen«, versteht er's doch sowenig wie vorher.« In der Lehre5 heißt es: »zuerst, wenn er [der Bodhisattva Avalokiteshvara] im Hören die Strömung in sich einzieht, vergisst er des Gehörten Gegenstand. Da somit, was er in sich eingezogen hat, bereits ein Leeres ist, so leuchtet ein, dass die zwei Qualitäten Ruhe und Bewegung nicht auftreten.« Sagst du also, es sei das Geräusch von Regentropfen, so ist das einerseits nicht richtig. Sagst du, es sei kein Geräusch von Regentropfen, so ist andererseits auch das nicht richtig. In einem früheren Gesang [nämlich dem zum 10. Beispiel, das von Mu-dschou handelt] heißt es: »Zweimal Ho'! Gib noch ein drittes dazu! Kenner weiß, wie das Blatt sich wendet im Nu.« Das ist unserem Gesang hier richtig verwandt. Wenn du sagst, das [was Djing-tjing meine] heiße,

die Strömungen von Klang und Farbe in sich einziehen, so ist das einerseits nicht richtig. Und wenn du, es benennend, Klang und Farbe daraus machst, so hast du das, was jener [Djing-tjing] meint, noch immer nicht verstanden.

Sagen wir , s mit einem Gleichnis: es ist wie mit dem Finger, welcher auf den Mond hindeutet. Der Mond ist nicht der Finger. »Versteht's - versteht es nicht --«

»Und von Bergen des Südens zu Bergen des Nordens wälzen sich Wolkenbrüche.«

Erklärungen zum Text

Zum Verständnis des Beispiels

Der Meister Dau-fu in dem Zen-Hof Djing-tjing**6**, d. h. Spiegelreine gehört mit Hsüan-scha, Bau-fu, Tschang-tjing Hui-leng und Yün-mën zur Schule jenes geistesmächtigen Hsüä-feng, die im vorigen Beispiel von Dschau-dschou hervorgehoben wird als diejenige, welche in der »Fahrt stromauf« besser als die anderen geübt und nahe daran sei, die »Fahrt stromab im reinen Wind« wagen zu dürfen. Auch persönlich ist uns dieser Djing-tjing in Erinnerung durch das Bild der Bruthenne, mit der er seinen Dienst an den ihm Anbefohlenen verglich. So, wie die Henne in dem Augenblick, wo in dem Ei das ausgereifte Küchlein sich bemerkbar macht, die Schale aufpickt, so hielt er sich bereit, dem geistig Ringenden gerade im Moment der Krisis helfend die Hand zu reichen. Was uns hier vorgelegt wird, ist ein Musterbeispiel dieser hohen Kunst. Es zeigt, welch dichte Fühlung er mit seinen Schülern hielt, wie »spiegelrein« sich, was in diesen vorging, in seinem Innern abzuzeichnen pflegte. (Vgl. das 16. Kapitel, Band 1, S. 297-306.)

Uns den Anlass der erzählten Unterredung vorzustellen, hat der Bericht uns selber überlassen. Wahrscheinlich ist gerade regelmäßiger »Durchgang«, d. h. die Zeit, in der die Mönche einer um den andern einzeln vor den Meister treten, um sich ihm zu öffnen und neue Weisung zu empfangen. Nun kommt der Mönch daher, auf den der mütterlich besorgte Meister längst ein Auge hat. Und irgendwie sieht er ihm an, dass jetzt der Augenblick des Durchbruchs nahe ist. In der Halle ist es still wie immer. Heute aber ist ein Regentag, und draußen klatscht vom Rand des hohen Daches die Traufe saftig in den Hof. »Im Bruchteil eines Augenblicks« hat Djing-tjing für den Mönch das Wort bereit, das alles in sich schließt, was diesem zu erkennen nottut.- »Was ist das draußen vor dem Tor für ein Geräusch?«

Schon diese erste Frage trifft den Mönch im Innersten. Als ob der Meister das nicht selber wüßte! Er sucht etwas bei mir, was über den gewöhnlichen Verstand hinausgeht. Etwas Hohes, was sich für mich gar nicht schickt. Besser, als mich auf ein Glatteis wagen, bleibe ich

beim schlichten Tatbestand, sei es auch auf die Gefahr hin, lächerlich zu werden. Und verschämt, vielleicht sogar verdrossen, sagt er ihm das Selbstverständliche: »Geräusch von Regentropfen.« Dass der Meister damit nicht zufrieden sein wird, weiß er schon von vornherein. Was wird er zu sagen haben?

»Die Erdgeborenen stellen das Verhältnis auf den Kopf. Sie irren ab vom Selbst und jagen Dingen nach.« Das kommt allerdings aus einer andern Welt. Es stellt umgekehrt das diesen Erdgeborenen geläufige Verhältnis auf den Kopf. Und dass es hier im Zen-Hof »Spiegelreine« um eben diese radikale Umkehr geht, hat der Mönch schon längst begriffen. Nur ist er

damit selbst noch nicht im reinen. Mit des Meisters Tadel für den »Erdgeborenen« fühlt er sich selbst getroffen. Wie lange hat er hier schon mitgemacht, und alles das umsonst! Er hadert mit sich selbst und mit dem Meister. Und alsbald fasst er sich ein Herz. Hat doch mit jenen Worten der Meister selbst sich ihm geöffnet wie noch nie. Gibt er nicht zu verstehen, er wenigstens sei über arme »Erdgeborene« weit hinaus, irre nicht mehr von sich selber ab, jage keinen Dingen mehr nach? Jetzt ist die Möglichkeit gegeben, ihn beim Wort zu nehmen und ganz direkt zu prüfen, ob es so etwas tatsächlich gibt und wie das möglich ist. Und mannhaft fragt er gerade heraus: »Wie hält es der Ehrwürdige?«

Dass der Mönch sich das erlauben konnte, ist für Djing-tjing's »Hausbrauch« ein beredtes Zeugnis. Schon als Schüler Hsüä-feng's auf der Schneekuppe bei Fu-dschou hat der Mönch Dau-fu durch die offene Lauterkeit der Rede Segen gestiftet (vgl. Band 1, S. 305). Denselben Ton hat er, wie man hier sehen kann, in seinem eigenen Kreis gepflegt. Um so bemerkenswerter ist nun seine Antwort. Einerseits zeigt sich in ihr die reine Güte, die Bemühung, den Augenblick solch rückhaltloser Aufgeschlossenheit des Schülers auszunutzen. Yüan-wu bewundert ihn auf seine Art satirisch: »Alsbald hat es der Mönch erreicht, dass jener ihm zulieb hinein in den Schlamm, hinein ins Wasser steigt« - wir würden etwa sagen: dass er seiner Würde sich begibt und aus der Schule schwatzt. Andererseits jedoch ist seine Antwort wie ein Schleier, hinter dem zwar, wer die Augen dafür hat, etwas unbeschreiblich Hohes sehen kann, während andere sagen können: es ist nichts dahinter.

»Mich bringt es beinahe so weit, vom Selbst nicht abzuirren.« Für die erste Hälfte dieses Satzes steht im Chinesischen ein einziges Zeichen und wir sind nicht einmal sicher, ob wir seinen Sinn richtig erschöpfen können.[7] Die japanischen Zengelehrten deuten: nahezu so weit, beinahe so weit; und darauf läuft der Sinn gewiß hinaus. Ursprünglich aber hat das Zeichen mit dem Ablaufen von Wasser zu tun und bedeutet gießen, dann bewässern, durchnässen, durchfeuchten, weitersickern, und auf diesem Weg gelangt es endlich zu dem abgeblassten Sinn von nahezu so weit, so weit kommen, hingelangen. Ob bei Djing-tjing diese Grundbedeutung irgendwie noch durchklingt, können wir nicht wissen. Sollte es jedoch der Fall sein, dann hätte er in seiner Antwort an den Mönch direkt auf den Regen außerhalb der

Halle angespielt, so dass zu übersetzen wäre: »Mich durchnäßt es nach und nach so weit, dass ich vom Selbst nicht abirre.« Und das gäbe seinen Worten noch besonderen Feinsinn.

Wie dem nun sei, die Antwort Djing-tjing's ist dem Wortlaut nach klipp und klar. »Beinahe« ist nun einmal nicht »ganz«. Yüan-wu freilich schätzt gerade diese vornehme Zurückhaltung aufs höchste und erklärt die Lockerheit des Ausdrucks zudem mit der Absicht Djing-tjing's, den Mönch zu weiterem Fragen zu ermutigen. Dies gelingt ihm in der Tat. Der Mönch, von der erteilten Antwort unbefriedigt, lässt nicht locker und will genauer wissen, wie dieses »beinahe« oder »nach und nach« gemeint sei.

Und während andere, wie Dö-schan oder Lin-dji, durchdrungen vom Gefühl der Unnahbarkeit des innersten Geheimnisses, die zudringliche Frage mit Stockschlägen erwidert hätten oder mit dem Donnerrufe Ho'!, lässt Djing-tjing sich herbei und hilft dem Mönch noch weiter auf die Fährte. »Der erste Aufschwung«, so beginnt er, »mag noch leicht sein.« Er macht dem nun aufs äußerste Gespannten Mut, den Sprung ins Dunkle, auf den alles ankommt, erst einmal zu wagen: Absage an die Eitelkeit des kleinen Ichs, Lösung von dem Trug der Dinge, Umkehr zu dem »eigentlichen Teil«, Einkehr ins wahre Selbst. Das ist sicher etwas Ungeheures, es ist die Stunde einer zweiten Geburt. Dennoch meint Djing-tjing: es ist verhältnismäßig leicht. Und dies darum, weil im Hochgefühl der Loslösung, der neugewonnenen großen Freiheit das kleine Ich des Menschen wie versunken, die Welt der Dinge wie vernichtet scheint. Dies aber ist genauso eine Illusion, wie jene erste, die das klein Ich und seine Gegenstände als objektive Wirklichkeiten nimmt. Gewiß muss erst einmal der Irrwahn von einer dauerhaften und in sich selbständigen Wirklichkeit sowohl des eigenen Ichs als auch der Einzeldinge überwunden und die Tatsache erkannt sein, dass alles, was wir sehen, hören, denken, uns zwischen den Händen zerfließt, uns leer lässt. Das ändert aber nichts an der Erfahrung, dass das »Gewühl von Klang und Farbe«, wie es Yüan-wu nennt, noch immer da ist und uns keinen Augenblick allein lässt, ja dass wir auch den Knäuel von Begierden, Ärger, Blindheit, den wir als unser kleines Ich erkannt und fortgestoßen haben, immer noch nicht losgeworden sind, ihn vielmehr weiterschleppen müssen bis ans Ende.

Wie steht es nun um uns und um die Welt? Wir haben sie als Wahn erkannt und leben doch darin. Wir haben ihr den Rücken zugekehrt, und sie kommt ständig auf uns zu. Was bleibt uns übrig, als sie so zu nehmen, wie sie ist, und sie gerade so zu überwinden! Denn dieses »Nehmen« ist durchaus nicht etwas rein Passives. Es ist ein An-sich-

nehmen im Vollsinn des Wortes. Anstatt »den Dingen nachlaufen« bedeutet es, die Dinge sich zu eigen machen, sie in sein Innerstes einholen und auf diese Weise sich mit ihnen einen. Yüan-wu in der Erläuterung zum Beispiel berichtet von noch anderen Fällen, in denen Djing-tjing fragte: Was ist das draußen denn für ein Geräusch? In einem dieser Fälle lautete die Antwort: Es ist die Stimme einer Waldtaube. Und Djing-tjing weist das schärfstens ab als Lästerung der rechten Lehre des Tathâgata, des ewigen

Buddha. Denn für diesen gibt es nichts, was er nicht selber wäre. Er macht alles sich zu eigen und reinigt es damit. Auch die Stimme der Waldtaube ist des Buddha Stimme.

Ebenso auch das Geräusch der Regentropfen. Wer den Buddha in sich hat, der irrt vom Selbst nicht ab. Er läuft nicht dem Regen nach, betrachtet ihn nicht als ein fremdes Ding, das ihn heute freut und morgen ärgert, sondern nimmt ihn mutig mit in sich hinein als unfassbares Leeres, als ein Stück Nirvâna, also im gleichen Sinn, wie er sich selbst und alles nimmt; und so schließt er mit sich und allem Frieden.

Das ist freilich ein geheimnisvoller Vorgang und verlangt unausgesetztes Ringen. »Der erste Aufschwung mag noch leicht sein«, sagt Djing-tjing liebevoll zu seinem Schüler. »Was aber dann zuletzt herauskommt«, schließt er, »ist naturgemäß zu sagen schwer.« Und nicht umsonst führt Yüan-wu hier die Worte Dung-schan's an: »Darin beständig bleiben« (und das heißt: im Kampfe nicht ermatten), »das ist noch viel schwerer.«

Zum Verständnis des Gesangs

Was im Beispiel eine Einzelfrage scheinen mochte, das erheben Hsüä-dou's kurze Verse mit genialem Schwung ins Allgemeine,. weiten es zum Weltgeheimnis.

»Die Halle leer« - wer einmal in solch einer Buddhahalle geweilt hat, versteht das ohne weitere Erklärung. Ob er nun sagt: hier ist der Lärm der Welt erloschen, ist Nirvâna, ob er empfindet: dieses ist des Buddha eigentliche Stätte, oder ob ihm klar wird: hier ist dein dir so wichtiges Ich nur eine hohle Arroganz, hier öffnet sich in deinem Innern eine Tiefe, die verschüttet war, dein wahres Selbst, dein eigentliches Teil, das macht alles keinen Unterschied.

Doch nun von außen: das »Geräusch von Regentropfen«. je mächtiger

die Stille, um so störender das Rauschen. Der ganze Lärm der Welt klingt darin an, das unendliche »Gewühl von Klang und Farbe«, die nie versiegende Quelle aller Lust und allen Leids, Samsâra. Auch die stille Halle mit dem hohen Dach und Wänden bietet davor keinen Schutz. Dem Samsâra zu entrinnen, das Nirvâna zu gewinnen, dazu war einst der Sohn des Shâkyastammes in die Heimatlosigkeit gegangen.

Dieses Zieles wegen haben ihm sich Jünger angeschlossen, sind ihm später Ungezählte nachgefolgt, und die Denker unter ihnen haben ihren ganzen Scharfsinn, ihren Weitblick, ihren Tiefsinn nur darauf verwandt, das Verhältnis von Nirvâna und Samsâra klarzustellen. Sie alle haben es erfahren, was Hsüä-dou hier im zweiten Verse sagt: »Da Rede stehn fällt auch Erfahrenen schwer.« Sie hatten in der Stille der Versenkung den Frieden des Nirvâna tief erfahren. Und nur von diesem Mittelpunkte aus, nicht einfach als beliebige Philosophen, versuchten sie, die Welt der Gegensätzlichkeit und Dinglichkeit zu deuten. Es konnten selbstverständlich immer nur Versuche sein. Einer der erfolgreichsten

war der des großen indischen Denkers Nâgârjuna und seines Schülers Âryadeva. Von letzterem rühmt Ba-ling im 13. Beispiel (Band 1, S. 251), er »häufe Schnee auf eine Silberschale« d. h. er biete reinste Wahrheit in der reinsten Form. Was er verkündet, ist vor allem die Erkenntnis, dass die Dinglichkeiten des Samsâra in und um uns, wenn man ihnen auf den Grund geht, alle qualitätslos, leer, ungreifbar sind und deshalb ihrem Wesen nach dem einen Leeren, d. h. der Stille des Nirvâna, gleich sind, mit ihr in eins zusammenfallen.

Die innige Versenkung in die hier beschriebene »coincidentia oppositorum«, d. h. in das In-eins-zusammenfallen logisch unvereinbarer Gegensätze, führte nun die Konsequenten, die Entschiedensten der Buddhanachfolger, wenn man so sagen darf, zu einer Verdoppelung der Sinnesumkehr. Nun galt es nicht mehr nur, die Welt der Dinge, den Samsâra, als leeren Schein und Trug zu meiden. Es galt, den Schein und Trug als solchen ernst zu nehmen, sich mit ihm zu befassen, weil er nun einmal da ist, und das in seiner ganzen Unermesslichkeit, mit aller seiner Schönheit und allen seinen Schrecken. Die Losung hieß nun nicht mehr nur: Welt, ade, ich bin dein müde. Sie kehrte sich, wenigstens scheinbar, in ihr Gegenteil um, wobei sie doch dem Sinn des Buddhatums bis in die letzten Folgerungen treu blieb. Die Losung hieß nunmehr: Welt, komm nur, du kannst mir nichts anhaben! Es spricht sich darin etwas aus, was höher steht als jedes individuelle Ich, das reine Selbst, das von sich selbst nicht abirrt, und das doch zugleich die bunte Menge der Erscheinungen in sich aufnimmt, also in Djing-tjing's Falle auch den Regen. Drückt man es in Worten aus, so kommt man über logische Unmöglichkeiten nicht hinaus, wie Yüan-wu dies in der Erläuterung zum Gesang durch seine Antithesen gleich zu Anfang deutlich zeigt. Dahinter aber steht das innere Erleben einer Höhe, für welche es nach oben keine Grenzen gibt. Nur dass sie jeder immer wieder neu erringen muss. Und im Anschluss an ein Wort von Bai-dschang setzt Yüan-wu noch hinzu, dass in diesem Punkt ein Schüler seinen Meister eigentlich noch übertreffen muss, um dessen Nachfolger werden zu können. Endlich erinnert Yüan-wu mit einem Hinweis auf die so dramatische Begegnung jenes Himmelsstürmers Feng-hsüä mit dem Meister Nan-yüan, die uns im achtunddreißigsten Beispiel geschildert wird (s. S. 108), jene höchste Stufe der Geduld, die in den Mahâyâna-Sûtren als Kraftquelle für jenes sieghafte Verhalten gegenüber der Erscheinungswelt genannt wird: »das willige Ja zur unerschaffenen

Dinglichkeit«[8]. Diese Art, »Geduld« ist im Grund nichts anderes, als Ausfluss der Erkenntnis von der Leerheit ebenso des eigenen Ichs wie auch der Welt der Dinge, sie ist ein Merkmal echter Buddhaschaft. Bedenkt man alles dies, wird es erst vollends deutlich, wie sehr der Dichter Hsüä-dou recht hat, Djing-tjing's scheinbar ausweichender Antwort recht zu geben: »Was zuletzt dabei,. herauskommt, ist naturgemäß zu sagen schwer.«

Im dritten Verse des Gesangs spielt Hsüä-dou auf die Art und Weise der

Versenkung an, durch die der Übende die Leerheit der Erscheinungswelt, jenes »Gewühls von Klang und Farbe«, innewird. Der Dichter stützt sich dabei auf ein sonst nicht viel berufenes Sutra**9**, das unter anderem von den Versenkungsübungen des Bodhisattva Avalokiteshvara handelt. Dort ist die Rede von der »Strömung«, d. h. der Bewegung, die zwischen Schallquelle und Gehörsinn hin- und hergeht (dies selbstverständlich nicht im Sinn moderner physikalischer Akustik). Während der naive Sinn im Augenblick des Hörens gleich zum Ding, hier also zu den Regentropfen, weiterströmt (»er irrt ab vom Selbst und jagt den Dingen nach«), heißt es vom Bodhisattva, er ziehe schon von Anfang an den Schall so stark ins eigene Innere ein, dass er darüber ganz den Gegenstand, von dem der Schall ausgeht, vergesse. Er eint sich also mit dem Schall und ebenso mit allem, was die Sinne ihm zutragen, und das ist alles leer, ist auch nichts anderes als Nirvâna. Trifft ihn der Regen auf die Haut, eint er sich mit der Nässe, fängt er Feuer und verbrennt, so ist auch dieses »an sich kühl«. Er ist in alledem vollkommen frei und in sich leer.

Mit der Erinnerung an diese höchste Stufe der Geduld lenkt Yüan-wu also unsere Blicke hin nach einer Höhe über allen Gegensätzen, in der das Dingliche beständig umgeschmolzen wird ins Leere oder, unter anderem Aspekt, ins eine reine Selbst. Nur weil Djing-tjing’s und seiner Deuter (Hsüä-dou's und Yüan-wu's) Sinn in dieser Höhe wohnt, lässt sich der Widerspruch verstehen, dass beides falsch sein soll, sowohl der Satz, es handle sich um Regentropfen, als auch der andere, es sei hier kein Geräusch von Regentropfen. Von jener Höhe her gesehen, ist diese Dialektik freilich unvermeidlich. Sie erlaubt es dem »Erfahrenen« nicht, auf einem starren Standpunkt zu verharren. Er kann im nächsten Augenblick verneinen, was er soeben noch bejaht hat. »Kenner weiß, wie das Blatt sich wendet im Nu«, zitiert Yüan-wu aus dem Gesang zum zehnten Beispiel (Band 1, S. 213). Wer jenseits aller Gegensätze im Ewigen seine Heimat hat, dessen Leben läuft in einer unaufhörlichen Spirale, in der sich ja und Nein beständig ablösen.

Dabei ist er seiner Sache absolut gewiß und sicher. Ist diese doch nicht etwas, was irgendeiner Stütze bedarf, ist vielmehr selbst die Stütze, auf der alles ruht. Das versteht er ganz genau von innen her. Kommt aber der Verstand, der nach Begriffen unterscheidet, und fragt: Wie ist das zu verstehen? so kann er es mit keinem Wort erklären.

»Meinst du, er habe längst die Strömung eingezogen, versteht er's doch sowenig wie vorher.«

Damit wäre Djing-tjing's Antwort an den Mönch, die dem Wortlaut

nach so dürftig und bescheiden, ja matt und unbefriedigend erscheint, voll gerechtfertigt.

Aber noch einmal hält Hsüä-dou an und steht vor dem Wunder dieses Widerspruchs, der in Wirklichkeit doch keiner ist, man darf wohl sagen, in Andacht still: »Versteht's, versteht es nicht.« Und dann vollzieht er ohne Zögern alsobald die Wende, auf die alles ankommt, die Wende des »Erfahrenen« hin zum Samsâra, zum »Gewühl von Klang und Farbe«; denn in diesem steht er, und an ihm muss er erproben, dass es nichts anderes als Nirvâna ist. Hier hört der Kampf nie auf, und die Probleme sind unendlich. Ohne die »Geduld, die zu den unerschaffenen Dinglichkeiten willig ja sagt«, kommt man hier nicht durch. Hier geht es nicht um ein paar Regentropfen. Es kommt noch ganz anders: »Von Bergen des Südens zu Bergen des Nordens wälzen sich Wolkenbrüche.«

Siebenundvierzigstes Beispiel

Yün-mën’s »Sechs Fassen-ihn-nicht«

Hinweis

Der Himmel - wie sollte er Worte machen? Die vier Jahreszeiten nehmen ihren Lauf, das ist‘s. Die Erde, wie sollte sie Worte machen? Die Zehntausende von Dingen gehen aus ihr hervor, das ist's.« In Richtung auf den Ablauf der vier Jahreszeiten magst du die Substanz erblicken, in Richtung aufs Hervorgehen der Zehntausende von Dingen die Funktion.

Aber saget mir einmal: In welcher Richtung könnt ihr nun den Kuttenmönch erblicken? Wenn man von seinen Worten, Reden, Bewegungen und Tätigkeiten, von seinem Gehen, Stehen, Sitzen, Liegen absieht und sich von seiner Kehle, seinen Lippen abkehrt, wird man ihn dann wohl besser unterscheiden können?

Das Beispiel

Wir legen vor:

Ein Mönch fragte Yün-mën: Was ist der Wahrheitsleib? Yün-mën antwortete: Sechs Fassen-ihn-nicht.

Zwischenbemerkungen zum Beispiel

»Ein Mönch fragte Yün-mën: Was ist der Wahrheitsleib?«**1** - Wie vielen Menschen bereitet das Zweifel! - Darüber springt von tausend Heiligen keiner hinaus. - Nicht wenig leck und locker [ist es, so etwas zu fragen].

»Yün-mën antwortete: Sechs Fassen-ihn-nicht.« - Er haut Nägeln die Köpfe ab! Er zersägt Eisen! - Ein achteckiger Mühlstein rast durch die Luft! - Die geisterhafte Meerschildkröte lässt den Schwanz im Sande schleppen [nachdem sie ihre Eier dort verscharrt hat, damit sie niemand finden soll. Mit seiner völlig negativen Antwort verrät Yün-mën trotzdem, dass, wenn auch unsichtbar, doch etwas Geheimes hier verborgen ist.]

Erläuterung des Beispiels

An Yün-mēn's Wort »Sechs Fassen-ihn-nicht« ist es von vornherein schon schwer heranzukommen. Denkt man dabei an einen Zustand, in welchem sich noch keine Spur eines Merkmals unterscheiden lässt, so steht man damit bereits auf Stufe zwei [nicht mehr auf der höchsten; denn man reflektiert dabei bereits auf Unterscheidung]. Denkt man an den Augenblick, in dem sich feinste Spuren von Gestalt bereits gebildet haben, um so den Sinn der Sache zu erfassen, so ist man schon auf Stufe drei herabgeglitten. Und hält man, um es zu erklären, sich an den schlichten Wortlaut, so endet es damit, dass man im Finstern tastet, ohne es zu finden.

Was sollen wir nun schließlich von dem Wahrheitsleibe halten?

Was ein richtiger Kenner ist, wird allerdings die Antwort, welche Yün-mēn bietet, nur zu hören brauchen, um auf der Stelle aufzustehen und loszugehen [wie der Mönch im 39. Beispiel, S. 129]. Sollte es dagegen sein, dass einem die Gedanken stillstehen und das innere Getriebe stockt, dann höre er in aller Demut an, wie wir verfahren.

Der Vorsitzer von Tai-yüan**2** war ursprünglich Exeget [zur Auslegung von Sutren]. Eines Tages, als er auf dem Podium sitzend seinen Vortrag hielt, kam er auf den Wahrheitsleib zu sprechen, wobei er sagte: Senkrecht erschöpft er die drei Zeiten [Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft], waagrecht reicht er bis ans Ende der zehn Richtungen [acht Richtungen der Windrose, dazu oben und unten]. Nun saß zu seinen Füßen ein Zen-Gast, der, als er diese Worte hörte, lachen musste. Fu stieg von seinem Sitz herunter und fragte ihn: Was ist an dem, was ich soeben ausgeführt habe, nicht richtig? Bitte, Zenfreund, sagt es mir und lasst mich's sehen! Der Zenfreund erwiderte: Ihr, Herr Lektor, besitzet eben nur die Fähigkeit, Euch über Maß und Umfang des Wahrheitsleibes zu verbreiten; dass Ihr ihn aber sähet, das ist nicht der Fall. Fu versetzte: Was soll ich nur aber schließlich tun, damit es recht wird? Der Zenfreund sagte: Ihr müßt für einige Zeit das Vortraghalten unterlassen und in einem stillen Zimmer ruhig sitzen; dann wird es Euch bestimmt gelingen, ihn ganz von selbst zu sehen. Fu befolgte diesen Rat. Einmal saß er die Nacht über in der Stille. Plötzlich hörte er den Glockenschlag der fünften Nachtwache

[vier Uhr morgens]. Und mit einemmal ging ihm das große Licht auf. Alsbald klopfte er bei jenem Zenfreund an das Tor und meldete ihm: Ich hab's begriffen. Der Zenfreund sagte: Dann lass mich zur Probe einmal sehen, was du zu sagen hast! Fu erwiderte: Vom heutigen Tag an werde ich mich nach den Nasenlöchern, die ich von Vater und Mutter habe, nie wieder drehen und winden.

[In der von Itô Yûten 1963 herausgegebenen kritischen Textausgabe des Bi-yän-lu erscheint dieser Abschnitt in einer anderen Fassung, welche sich in einem bisher fast unbekannt gebliebenen Texte**3** findet. So genau er in den wesentlichen Punkten mit der obigen Fassung übereinstimmt, so weicht er doch in den Einzelheiten so beachtlich ab, dass es sich lohnt,

ihn hier wiederzugeben:] (Seht einmal her! Der Lektor Fu von Tai-yüan kam einmal bei der Auslegung des Vimalakîrti-sûtras an die Stelle, die dort vom Sinn des Wahrheitsleibes handelt. Zu seinen Füßen saß ein Mann, der dem »Dau« [dem »Taoismus«] abgesagt hatte [also zum »Tschan« oder Zen übergegangen war], und hörte zu. Auf Fu's Worte hin richtete er an diesen eine Frage: Herr Lektor, sagte er, was Ihr hier soeben vorgetragen habt, das ist der Wahrheitsleib sämtlicher Buddhas; Was ist des Herrn Lektors eigener Wahrheitsleib? Der Lektor sagte: Wie sollte das Prinzip des Wahrheitsleibes von Fall zu Fall verschieden sein? Der Hörer versetzte: Das ist, wie wenn jemand vom Essen redet. Es hilft am Ende doch nicht über den Hunger hinweg. Wir haben das Bedürfnis, über unseren Herzensgrund ins Klare zu kommen. Maßgebend ist für uns das [eigene] Erwachen. Fu erwiderte: Ich habe nur den Begriff des Wahrheitsleibes vorgetragen, wie er eben ist. Nun aber bitte ich umgekehrt Euch, Ihr möchtet ihn mir deuten. Da sagte der Zenfreund: Stellt zunächst einmal die Sutrenvorträge ein und setzet Euch für eine Reihe von Tagen still in ein leeres Zimmer! Dann werdet Ihr leibhaftig den Wahrheitsleib erfassen. Fu befolgte einfach wörtlich diesen Rat. Er saß, sich aufrecht haltend, in der Stille. Und eines, Morgens, als Trommel und Horn die Stunde des Drachen [acht Uhr] ankündeten, ging ihm mit einem Schlag das große Licht auf, so dass er sagte: Jetzt weiß ich es zum erstenmal, dass es von Ursprung an kein Einzelding gibt. Ich verbringe nun mein Leben damit, mich mit dem Leeren zu durchtränken und zu einen.)

Im Suvarna-prabhâsa-sûtra heißt es: Der Wahrheitsleib ist ohne Merkmal. Je nach der dinglichen Erscheinung nimmt er Gestalt an. Er ist wie der Mond im Wasser.

Ein Mönch fragte Djia-schan**4**: Was ist der Wahrheitsleib? Djia-schan antwortete: Der Wahrheitsleib ist ohne Merkmal. Der Mönch fragte weiter: Und wie ist das Wahrheits-[wörtlich: Dharma-]auge?**5**

Djia-schan erwiderte: Das Wahrheitsauge ist von Makel frei.

Auf die Frage des Mönches nach dem Wahrheitsleib sagt Yün-mën also: Sechs Fassen-ihn-nicht. Nun gibt es Leute, die erklären, dieser öffentliche Aushang beziehe sich einfach auf die [in der scholastischen Dogmatik vielgenannten] sechs Wurzeln [der Wahrnehmung], auf die sechs Arten von Staub und auf die sechs Arten des Bewusstwerdens**6**. Da diese Sechs aus dem Wahrheitsleib hervorgegangen seien, sei es ihnen auch unmöglich, diesen ihrerseits zu fassen. Solch gefühlsmäßige Erklärung hat zu unserer Freude mit der Sache nichts zu tun. Sie wirft obendrein ein falsches Licht auf Yün-mën.

Wer sehen will, muss sehen! Es gibt da nichts für dich zu bohren und zu meißeln. Seht ihr nicht, wie es in der Lehre**7** heißt: Dieses GESETZ [d. h. der Inhalt der vom Buddha erkannten Wahrheit] ist nichts, was sich durch denkendes Ermessen mittels Unterscheidungen erklären ließe.

Seine [Yün-mën's] Antworten verleiten freilich viele zu gefühlsbefangenen Erklärungen. Gleichwohl ist er weit davon entfernt, deine Frage schlecht zu lohnen. Je nach Zeit und Stunde hat er bald ein Sätzchen, bald ein Wort, bald ein Pünktchen, bald auch einen Strich. Man muss es ihm schon lassen, dass er um Auskunft nie verlegen ist. Daher pflegt man bei uns zu sagen: Wenn dir ein einziges Sätzchen [von diesem Meister] durchsichtig geworden ist, siehst du durch alle tausend und zehntausend Sprüche [unserer Meister] durch.

Saget mir einmal: Meint Yün-mën nun mit seinem Ausspruch [Sechs-Fassen-ihn-nicht] den Wahrheitsleib des Buddhas? Oder meint er den des Patriarchen [Bodhidharma]? Ich gewähre dir [in jedem Fall] dreißig Schläge mit dem Stock. Hsüä-dou gibt die Antwort im Gesang.

Gesang

Eins - zwei - drei - vier - fünf - sechs - -

Auch nicht der fremde Mönch mit blauen Augen zählt es aus.

Im Schau-Wald, faseln sie, hab' er's dem Hui-ko übergeben

Und sei, die Kutte aufgeschürzt, nach Indien heimgekehrt.

In Indien wirst du weit und breit nach ihm vergeblich suchen.

Seit letzter Nacht weilt er dafür am Zitzenhorn zu Gast.

Zwischenbemerkungen zum Gesang

»Eins, zwei, drei, vier, fünf, sechs -« - Und weiter fortgezählt bis zehn, und immer wieder von vorn! [So magst du ewig weiterzählen und erreichst es nie.] - Tropfendes Wasser, tropfendes Eis. [Bei starker Kälte

gefrieren die Wassertropfen auf der Stelle zusammen und sind nicht mehr zu zählen. So geht alles einzelne im Wahrheitsleibe auf.] - Was soll doch auch der Aufwand an so vieler Kunst und Mühe!

»Auch nicht der fremde Mönch mit blauen Augen zählt es aus!« - [Er müsste] dreimal auf je sechzig Äonen geboren werden. - Wie hätte Bodhidharma von so etwas auch nur geträumt! - Wo Hsüä-dou das doch selber weiß, warum vergreift er sich dann doch an ihm? [Warum muss überhaupt hier, wo es sich um das Geheimnis des Wahrheitsleibes handelt, ausgerechnet Bodhidharma herhalten? Yüan-wu's Gedanke ist dabei: weil Bodhidharma selbst uns dies erschlossen, ja mit seinem Leben dargestellt hat.]

»Im Schau-Wald, faseln sie, hab' er's dem Hui-ko übergeben.« - Wenn ein einziger das Leere weitergibt, erzählen Zehntausende »Tatsachen« weiter. - Das hat man schon von Anfang an falsch aufgefasst.

»Und sei, die Kutte aufgeschürzt, nach Indien heimgekehrt.« - Damit beschwindelt man ganz allgemein die Menschen! - Das bringt nicht wenig Schande [auf Bodhidharma und auf seine ganze Schule].

»In Indien wirst du weit und breit nach ihm vergeblich suchen. « - Wo ist er denn dann? - So [wenn man sicher feststellen könnte, dass er tatsächlich nirgends mehr zu finden ist] hätte die Welt erst Ruhe und Frieden. - Aber wo ist er denn jetzt? [Dies ist die eigentliche Frage, auf die es ankommt.]

»Seit letzter Nacht weilt er dafür am Zitzenhorn**8** zu Gast.« - Er sticht dir die Augäpfel aus! - Es heißt aber auch Wellenschlag erregen, wo kein Wind ist. - Sagt mir einmal: Ist das [d. h. die Anwesenheit des Patriarchen auf dem Hsüä-dou-Berg] nun der Leib der Wahrheit des »GESETZES«, oder ist es der des Buddhas? - Ich gewähre dir [für jede Antwort, die du geben magst] dreißig Schläge mit dem Stock.

Erläuterung des Gesangs

Hsüä-dou versteht es trefflich, an dem Ort, der keine Nähte oder Risse aufweist, den wesentlichen Punkt herauszustellen. So spricht er im Gesang es aus, lässt es die Leute sehen.

Wo Yün-mën sagt: »Sechs Fassen-ihn-nicht«, wieso sagt Hsüä-dou dann im Gegenteil: »Eins, zwei drei, vier, fünf, sechs«? Das sagt sofort der Vers: »Auch nicht der Mönch mit blauen Augen zählt es aus.« Das ist der Grund, weshalb es bei uns heißt: Wir erlauben nur das Wissen des altehrwürdigen Fremdlings; aber das Verstehen des altehrwürdigen Fremdlings erlauben wir nicht. [Mit demselben Satz schließt schon die Erläuterung zum Gesang beim 1. Beispiel, Band 1, S. 49.] Aber es muss einer schon ein Sohn oder Enkel seines Hauses sein; dann erst erfasst er es.

Vorhin [in der Erläuterung zum Beispiel] habe ich gesagt, wenn Yün-mën bald ein Wort, bald einen kurzen Satz ausspreche, so tue er das »je nach Zeit und Stunde«. Nur wer durch dies hindurchgedrungen ist, der erst wird verstehen, dass das Gesagte nicht im Wortlaut liegt. Bei wem dies etwa noch nicht der Fall sein sollte, der wird es nicht vermeiden können, sich gefühlsbefangene Erklärungen zurechtzumachen.

Mein einstiger Lehrer [Fa-yän] vom Berg des Fünften Patriarchen pflegte zu sagen: »Der Buddha Shâkyamuni ist nur ein gemeiner Tagelöhner«; und [Dschau-dschou's Antwort:] »der Lebensbaum da vorn im Garten«**9** ist [ein Kinderspiel] wie »Eins, zwei, drei, vier, fünf«. Wenn ihr, unter Yün-mën’s Ausspruch [Sechs Fassen-ihn-nicht] tretend, es erlangt, [das, was gemeint ist] mit klarem Blick zu treffen, dann werdet ihr im Lauf der Zeit in dieses [geistige] Gebiet gelangen [in welchem solche Aussprüche, wie Fa-yän vom Berg des Fünften Patriarchen sie zu tun beliebte, möglich sind].

»Schauwald, so faseln sie, hab' es dem Schen-guang übergeben.«**10** [Hui-ko] der Zweite Patriarch führte anfangs den Namen Schen-guang [Gotteslicht]. In späterer Zeit kam es dann auch so weit, dass man sagte, [Bodhidharma] sei nach Indien heimgekehrt.**11** Bodhidharma war unten am Bärenohrenberg begraben worden. Als nun Sung-yün**12**

durch kaiserlichen Auftrag [nach Indien] abgesandt, vom Westen zurückkehrte, da habe er im westlichen Gebirgsland gesehen, wie Bodhidharma dort mit einer einzelnen Sandale in der Hand auf dem Heimweg nach den westlichen Himmelsstrichen weiterging. Zurückgekehrt erstattete der Abgesandte [der Mönch Sung-yün] an heiliger [d. h. allerhöchster] Stelle Bericht. Als man daraufhin das Grab geöffnet habe, sei darin nur eine einzelne Sandale zu finden gewesen.

Hsüä-dou will sagen: Wie soll denn einer diese Sache, wenn er es damit wirklich ernst nimmt, [an andere] austeilen? Es hat noch niemals eine Austeilung gegeben.

»Und sei, die Kutte aufgeschürzt, nach Indien heimgekehrt.« - Sagt mir

einmal: Wie kommt es dann, dass in unserem Land doch einen zweiten [Patriarchen] gibt und einen dritten, und einer es dem andern bis heute überliefert hat? Da kann man doch schon sagen: ein wirres Kauderwelsch! Es bleibt auch hier nichts übrig, als sich hindurchzuarbeiten. Dann erst steht dir der Eintritt in ein freies Wirken offen.

»In Indien wirst du weit und breit nach ihm vergeblich suchen. Seit letzter Nacht weilt er dafür am Zitzenhorn zu Gast.« - Saget mir einmal: Wo weilt er denn jetzt? Dabei schlug der Meister [Yüan-wu] auf das Pult und sagte: Seid ihr blind?

Erklärungen zum Text

Zu Yüan-wu's Hinweis

Yüan-wu's Hinweis ist in hohem Maße hintergründig. Er lässt sich erst verstehen, wenn man das Beispiel, und dann auch den Gesang, ganz in sich aufgenommen hat. Aber eben diese Hintergründigkeit macht ihn bemerkbar.

Im Beispiel geht es um den »Wahrheitsleib«, das Übergreifende, Umfassende, das alles Denken übersteigt. Und im Gesang geht Hsüä-dou von dem Wahrheitsleib im selben Atemzug, in schnurgerader Linie, auf Bodhidharma über, als brauchte er vom einen zu dem andern überhaupt keine Brücke zu schlagen. Yüan-wu aber schreitet schon im Hinweis auf derselben Linie folgerichtig fort bis auf die Menschengattung, die er vor sich hat, bis auf den Mönch. Denn der Mönch, das Abbild Bodhidharmas, ist es, der seinem Wesen nach den unsichtbaren, jeder Form enthobenen Wahrheitsleib dem Auge sichtbar darstellt. Gleich zu Beginn also weist Yüan-wu seine Hörer darauf hin, dass, was das Beispiel darlegt, sie wesentlich und ganz persönlich angeht.

Die Art, wie er das angreift, mutet freilich sehr chinesisch an. Erst ruft er seinen Hörern den Weisen ihres Altertums, Kung Fu-dsi, ins Gedächtnis. Denn schon dieser wußte, dass sich das Höchste nicht in Worte fassen lässt. Im XVII. Buch seiner »Gespräche«, Lun-yü, im 19. Abschnitt, wird berichtet: »Der Meister sprach: Ich möchte lieber nichts reden. Dsi Gung sprach: Wenn der Meister nicht redet, was haben dann wir Schüler aufzuzeichnen? Der Meister sprach: Wahrlich, redet etwa der Himmel? Die vier Zeiten gehen ihren Gang. Alle Dinge werden erzeugt. Wahrlich redet etwa der Himmel[13]?« Zu Yüan-wu's Zeit war offenbar eine andere Fassung in Umlauf, in welcher neben der männlichen Macht des Himmels auch die mütterliche Fruchtbarkeit der Erde genannt wurde, wie es der altchinesischen Auffassung des Universums entsprach.

Davon, dass hier ein Weltbild von sehr anderer Art, als das

buddhistische, entrollt wird, lässt Yüan-wu sich nicht weiter stören. Er hat sein eigenes Ziel im Sinn, und auf dieses steuert er mit Hilfe des zu seiner Zeit beliebten logischen Schemas los, das die Dinge unter drei Aspekten zu betrachten pflegte, den Aspekten der Substanz, der Form und der Funktion. Großzügig, ohne logische Bedenken, stellt er den Himmel und die Jahreszeiten unter den Begriff Substanz, die Fruchtbarkeit der Erde unter den der Funktion, wobei im Hintergrunde ihm wahrscheinlich als Substanz der Wahrheitsleib, und als dessen Funktion die Fülle der Erscheinungen vorschwebt. Doch lässt er sich darauf nicht näher ein. Er

führt Substanz und Funktion nur an, um auf den dritten, fehlenden Begriff zu kommen, auf die Form. Auch hier spielt noch ein Hauptstück altchinesischer Weltauffassung mit: die Trias Himmel, Erde, Mensch, in welcher sich, dem achten Psalm des Alten Testaments verwandt, die Ahnung einer kosmischen Bedeutung unseres Geschlechtes ausspricht. Nur dass Yüan-wu nicht direkt und allgemein den Menschen nennt, sondern eine Abart, die nach seiner Auffassung des Menschen höhere Bestimmung darstellt. Denn was er als Hörer vor sich hat, sind eben solche Mönche, Menschen wie andere allerdings im Gehen, Stehen, Sitzen, Liegen und so weiter, aber nach dem Vorbild ihres Meisters Bodhidharma hingewandt auf das, was ihre greifbare empirische Existenz vollkommen übersteigt, eben auf den unfassbaren Wahrheitsleib. Von diesem durchgebildet und geformt, erscheint der Mönch in seinem Wesen als Verleugnung jeglicher Gestalt und stellt gerade so den Wahrheitsleib vor Augen sichtbar dar. Die Frage ist nur immer: tut er das in Wirklichkeit? Und jeder, dem es mit dem Mönchtum ernst ist, trägt diese Frage stets mit sich herum. Sie ist es auch, die diesen Mönch zum Meister treibt und fragen lässt: Was ist der Wahrheitsleib?

Zum Verständnis des Beispiels

Vom »klaren, reinen Wahrheitsleib« des Buddhas war schon im Anschluss an das 39. Beispiel ausführlich die Rede. Und auch dort war es der von der großen Stille ganz erfüllte Yün-mën Wen-yän, der darüber einem Schüler Auskunft gab. Es handelt sich hier um den eigentlichen Kern buddhistischen Lebens, um die Wahrheit, die der Buddha einst im Schatten jenes Ashvattha-Baumes (ficus religiosa) erkannt und als ewiges Gesetz verkündet hat. Sie ist das Höchste, höher noch als ihr Verkünder, und höher auch als jene visionären Wesenheiten, die dem Übenden in der Versenkung erscheinen, wie die Bodhisattvas Avalokiteshvara, Manjushrî, Samantabhadra usw. Diese wichtige Erkenntnis haben die Scholastiker mit lobenswertem Ordnungssinn in das Schema einer Dreiheit gefasst, indem sie drei Arten von Buddhaleibern lehrten: den »Umwandlungs- (oder

Inkarnations-) Leib« der irdischen Buddhas, den »Genuss- (oder Belohnungs-) Leib« der seligen Wesenheiten, und als Drittes, Höchstes den »Gesetzes«- oder »Wahrheitsleib«, den Dharma-kâya, durch den allein die beiden andern das sind, was sie sind. »Leib« heißt auch dieser; denn er ist eine unteilbare Einheit, nur dass sonst bei ihm von körperlichen Eigenschaften keine Rede ist. Im Gegenteil, er ist die absolute Reinheit, von keiner Gegensätzlichkeit getrübt. Für ihn gibt es nach außen keine Grenze, nach innen keine Unterscheidung, nicht ein Stäubchen, er hat überhaupt kein Innen und kein Außen. Er ist leer, ungreifbar, erfüllt alles, das Größte wie das Kleinste, er umschließt die ganze Fülle der Erscheinungswelt. In dem Begriff des »Wahrheitsleibes« berührt sich das buddhistische Denken wohl am engsten mit der Lehre

christlicher Dogmatiker von Gott, nur dass es diesen Namen streng vermeidet, weil es darin von den Erfahrungen in Indien her unreine Reste von vermenschlichenden Vorstellungen wittert.

Der Mönch, von welchem hier die Rede ist, hat alles dies gewiß schon längst gelernt, ohne dass es ihn dem »Wahrheitsleib« selbst irgendwie nähergebracht hätte. Er war kein so »intimer Hausgenosse« Yün-mën's, wie jener andere im 39. Beispiel. Ihm musste zuallererst der Star gestochen werden, damit er überhaupt erst sehen lerne, worum es hier geht. Dazu kam er bei Yün-mën an den Rechten.

Den Ordnungssinn der Systematiker in allen Ehren! Er tut stets da dringend not, wo Unterscheidung gilt und Vielheit ist. Und dies trifft auf den ganzen Umfang unseres Daseins, unseres Denkens und Empfindens, Handelns und Erleidens zu. Nur für die Quelle dieser Ordnung selbst, das ewige Gesetz der Wahrheit, für das ist nirgends ein Ort zu finden, in den man es einordnen könnte; und dies gerade jener Eigenschaften wegen, welche ihm das Dogma zuschreibt. Schon einen Satz wie diesen aufzustellen, ist eigentlich ein Unfug. Wieviel mehr, den »Dharmaleib« mit den zwei andern »Buddhaleibern« in einer Dreierreihe mitzuzählen! So, wie wir Yün-mën kennen, lehnt gegen diese Art der »Ordnung« sich sein eigentlichstes Inneres auf. Hier galt es, einen Riegel vorzuschieben, einen Weg zu sperren, wie er das gewohnt war.

»Was ist der Wahrheitsleib?« Er braucht das Wort aus diesem Munde nur zu hören, so bricht es schon wie mit vulkanischer Kraft aus ihm hervor: »Sechs Fassen-ihn-nicht.« Wir müssen das auf deutsch genauso rätselhaft vieldeutig fassen, wie das chinesische »Liu bu-schou«. Der Zen-Gelehrte D. T. Suzuki sagt einmal: »Chinesisch ist die Zen-Sprache par excellence.«**14** Und Yüan-wu wehrt sich streng dagegen, an Einzelheiten dieses Spruchs herumzudeuten.

Wer Yün-mën's tiefere Gründe nicht versteht, dem liegt es freilich nahe, bei der Zahl an Sechserreihen aus der scholastischen Psychologie und Erkenntnistheorie zu denken. Hier spricht man von »sechs Wurzeln« des Bewusstseins: Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack, Körpergefühl und, diese fünf begleitend, Wahrnehmung. Diesen sechs »Wurzeln« entsprechen die »sechs Arten Staub«: Gesehenes, Gehörtes, Gerochenes, Geschmecktes, Betastetes, und

diese fünf als Wahrgenommenes. Aus diesen Wahrnehmungen setzt sich dann das Bewusstsein zusammen, so dass man nun sechs Arten von Bewusstsein unterscheidet. Man hat damit schon dreimal sechs Funktionen, die man der Reihe nach durchnehmen kann, um zu beweisen, dass jede aus dem Dharmaleib hervorgeht, ihn also nicht umfassen kann. Zu solcher Argumentation sagt Yüan-wu nur: sie ist »gefühlsbefangen«, d. h. sie kommt nicht los von Worten und Begriffen, sie führt nur von der großen Sache ab. Wenn Yün-mën hier die sechs daherbringt, dann nur, weil ihm die ganze Zählerei mit drei

und sechs und zwölf zuwider ist, weil einer sich damit gerade das, was ihn am allernächsten angeht, nur verdeckt.

Dafür gibt Yüan-wu in der Erläuterung ein schönes Beispiel mit der Geschichte des Vorsitzers oder Lektors Fu von Tai-yüan. Wir können von Glück sagen, dass uns diese Erzählung in einer zweiten Fassung überliefert ist, welche erst vor kurzem an die breitere Öffentlichkeit gelangte. Denn hier kommt in den Worten eines ganz einfachen Mannes, der, vom Taoismus seiner Zeit unbefriedigt, zum Zen übergegangen war, ein Geständnis zutage, das wir im Bi-yän-lu so schlicht und offen bisher nicht vernommen haben, und ohne welches doch das ganze schwere Ringen um befreiende Erkenntnis nicht verständlich wäre. Dieser schlichte Hörer hält den gelehrten Ausführungen des Lektors Fu entgegen: »Das ist, wie wenn jemand vom Essen redet (also: Worte macht). Es hilft am Ende doch nicht über den Hunger weg.« Das ist derselbe Hunger und derselbe Durst, den der Psalmist vor seinem Gott bekennt (Psalm 42 und 43), den Jesus selig preist und dem er Sättigung verheißt. Es ist dieselbe Unruhe der Seele, von welcher Augustin das tiefe Wort gesprochen hat: Tu nos fecisti ad te; ideo cor nostrum inquietum est, donec requiescat in te (Du hast uns auf dich hin gemacht; darum ist unser Herz unruhig, bis dass es ruhe in dir).

Das Wort Wahrheitsleib ist freilich schwer verschlüsselt, Frucht einer philosophisch-theologischen Besinnung von Jahrhunderten, darum für einfache Gemüter zunächst ungenießbar. Um so höher ist es Zen-Meistern wie Yün-mën anzuschlagen, dass sie sich von ihrem Widerstand gegen den Schriftbuchstaben und dogmatische Formeln nicht dazu hinreißen lassen, sie einfach zu verwerfen, sondern sich die Mühe geben, der harten Nuß die Schale aufzubrechen und ihren süßen Kern herauszuholen. Was sie dazu bewegt, ist eben jener Hunger, der nicht Worte hören, sondern der zu essen haben will. Der stellt einfach die direkte Frage: Was bedeutet das für mich? Oder wie der Hörer es dem Lektor Fu erklärt: »Wir haben das Bedürfnis, über unsern Herzensgrund ins klare zu kommen. Maßgebend ist für uns das eigene Erwachen.« Sprunghaft versetzt der schlichte Hörer den gelehrten Redner aus der Befangenheit dogmatischen Denkens in die Wirklichkeit, mit der man sich im Zen befasst. Und offenbar führt das ihn von dem rätselhaften Wahrheitsleib in keiner Weise ab; es führt ihn im Gegenteil erst recht in sein Geheimnis. Schon vorher hatte er den

Redner mit der Frage in Verlegenheit gebracht. Was ist des Herrn Lektors eigener Wahrheitsleib? Er scheint im Besitz einer Klammer zu sein, die das unerreichbar Höchste mit seinem eigenen Herzensgrund in eins zusammenzwingt. Und der gelehrte Lektor ist unverdorben genug, um sich zu demütigen und den Rat des Laien zu befolgen, nur weil sein Herz ihm sagt, den Wahrheitsleib zu sehen, sei doch etwas anderes, als ihn getreu der überkommenen Lehre auszulegen.

So kann er also doch den Wahrheitsleib erfassen? Nie und nimmermehr.

Im Gegenteil: gerade das will Yün-mën jenem Mönch austreiben, wenn er sagt: Sechs Fassen-ihn-nicht. Wohl aber kann aus dem Verzicht auf jegliches Erfassen eine neue Sicht aufsteigen, weil dem Menschen, ohne dass er dessen sich bewusst zu sein braucht, ein »Wahrheitsauge« eingebaut ist, das zu nichts anderem gehört, als eben zu dem Wahrheitsleib. Auch auf dieses weist Yüan-wu in seiner wohlbedachten, auf den Kern hin angelegten Erläuterung ausdrücklich hin. Dieser brauchen wir sonst weiter nichts hinzuzufügen.

Nur zum Schluss nimmt die Erläuterung eine neue Wendung. Ganz unvermittelt, wie es scheinen möchte, fragt Yüan-wu seine Hörer: Meint Yün-mën nun mit seinem Wort (Sechs Fassen-ihn-nicht) den Wahrheitsleib ? Oder meint er den Patriarchen (Bodhidharma) ? Das ist immer seine Art zu fragen, wenn es um zwei Dinge geht, die für ihn ein und dasselbe sind. Folgerichtig stellt er darum jedem, der zur Antwort ihm das eine oder auch das andere nennt, den Stock in Aussicht. Doch ist die Drohung nicht so schlimm gemeint. Die Antwort, sagt er, gibt euch Hsüä-dou im Gesang. Dessen Thema nennt er also gleich im vorweg. Es lautet: Der Wahrheitsleib und Bodhidharma.

Zum Verständnis des Gesangs

Im ersten Vers zählt Hsüä-dou wie ein kleiner Schüler die Sechse Yün-mën's nach und macht sie damit, ganz in dessen Sinne, lächerlich. Er gibt, wie nach ihm Yüan-wu, denen recht, die jedes Fragen nach Benennungen für diese Sechs verwerfen. Es handelt sich um eine Sache, die von keiner Zahl jemals erfasst wird.

Dann holt der Dichter plötzlich Bodhidharma, den »fremden Mönch mit blauen Augen« in das Blickfeld. Wenn einer diesen Wahrheitsleib mit einer Zahl erfassen könnte, wäre er es. Unvermerkt, mit einem Kunstgriff, führt Hsüä-dou so den »Ersten Patriarchen« ein. Aus welchem Grund, mit welcher Absicht, hat soeben Yüan-wu schon gesagt. Was Yün-mën und ihm nach auch Hsüä-dou selbst vom Wahrheitsleib zu sagen wissen, das danken sie dem Patriarchen

Bodhidharma. Über diesen läuft vom Buddha Shâkyamuni her bis auf sie selbst (und weiter bis auf Yüan-wu) eine straffe, schnurgerade Linie, die sie allesamt zu einem unsichtbaren Leib zusammenbindet. Wohl läuft die Linie, äußerlich gesehen, durch die Weltgeschichte, durch die Zeit. Der Inhalt dessen aber, was auf dieser Linie sie verbindet, ragt über alle Zeit hinaus. Mag der Patriarch einmal von Indien hergekommen sein; das interessiert uns wenig. Er ist für uns nichts anderes als eine Darstellung des leeren, reinen Wahrheitsleibs. Das ist sein »Wissen«, das an ihm uns wichtig ist. Ihn geschichtlich zu »verstehen«, den näheren Umständen seines Lebens nachzugehen, ist uns »nicht erlaubt«.

Damit verbietet sich von vornherein das törichte »Gefasel«, das man über ihn verbreitet hat, und das leider nicht nur bei den Draußenstehenden,

sondern auch, und mit besonderem Eifer, in den Klöstern unserer eigenen Schule. Auch unsere vielberufene Traditionstafel, die uns zur Rechtfertigung den andern Schulrichtungen gegenüber dient, beruht, wenn man's genau besieht, auf einer recht bedenklichen Vergröberung der Wahrheit. »Wie soll einer dies (den unfassbaren Wahrheitsleib!), wenn er es damit ernst nimmt, an andere austeilen können, Es hat noch niemals eine Austeilung gegeben«, sagt Yüan-wu kategorisch. (Wahrscheinlich denkt er dabei an die Übelstände, die aus der Verquickung jener sogenannten »Übergabe des Geistessiegels« mit äußerlichen Akten, wie Z. B. der Vererbung von Mönchsgewand und Bettelschale an den Nachfolger, hervorgegangen sind.)

Andererseits kann Yüan-wu doch die Tatsache der Kontinuität des Geistes, also die Tradition vom Meister auf den Schüler, unmöglich leugnen. Auf Bodhidharma, den ersten Patriarchen hier in China, ist nun einmal in der Person des Hui-ko, dem jener, wie es ganz schlicht heißt, »das Herz beruhigte«, ein zweiter Patriarch gefolgt, und das hat sich bis auf Yün-mën, ja bis auf Hsüä-dou und auf Yüan-wu fortgesetzt. Also hat es die Weitergabe, die es »nie gegeben hat«, trotzdem gegeben. »Da muss man schon sagen: ein wirres Kauderwelsch!« Und wer sich in diese Redeweise Yüan-wu's richtig einlebt, der versteht, dass diese Worte im Triumph gesagt sind, ähnlich wie der paradoxe Ausspruch Tertullians »Credo, quia absurdum«, »ich glaube es, weil es absurd ist«. Wo es um den Wahrheitsleib, den unfassbaren, geht, ist es mit der verstandesmäßigen Begreiflichkeit ein für allemal vorbei.

Der Wahrheitsleib, der Dharma-kâya, ist und bleibt somit das schlechthin Wunderbare, das Geheimnis. Vor seiner absoluten Unantastbarkeit und Reinheit verblasst alles, was der Welt der Unterschiede und der Gegensätze angehört. Auch der Lehrer aus dem Stamm der Shâkya, wie er einst durch Indien wanderte und lehrte, ist vor ihm nicht mehr als ein »gemeiner Tagelöhner«, sagte Yüan-wu's einstiger Meister Wu-dsu Fa-yän. Und derselbe schätzt die beste Antwort, die der hochbetagte Dschau-dschou einem Frager geben konnte, im Licht des Wahrheitsleibs gesehen, nicht höher als ein Kinderspiel.

Aber eben, weil der Wahrheitsleib an keine Zeit und keinen Ort gebunden ist, kann je nach Zeit und Ort das Wunder sich ereignen,

dass seine reine Klarheit von einem ihrer Träger auf einen andern übergeht. Dabei ist in dem Menschenkreis, von welchem hier in diesem Buch die Rede ist, stets der Patriarch beteiligt, allerdings nicht der historische, auch nicht der sagenhafte, aus dem Grab entwichene, wohl aber der, der selbst nichts anderes mehr darstellt, als den unfassbaren Wahrheitsleib. So weilt er bei Nacht, wenn Hsüä-dou zu dem Wort Yün-mën's »sechs Fassen-ihn-nicht« auf eine dichterische Deutung sinnt, bei ihm am Fuß des Zitzenhorns. So ist er unsichtbar auch mit dabei, wenn Yüan-wu seinen Schülern diesen öffentlichen Aushang auslegt. Und dieser Yüan-wu kann, wie man nach seinem Anruf an die Schüler glauben muss, es

kaum erwarten, bis dieser unsichtbare Bodhidharma, sei es auch nur einem seiner Hörer, sichtbar wird. Das kann auch jeden Augenblick geschehen. Und wenn es geschieht, dann hat der Stammbaum Bodhidharmas einen neuen Zweig getrieben. Dann könnte einer sagen, zum Wahrheitsleibe sei ein neues Glied hinzugekommen. Und in demselben Augenblicke stieße Yün-mën, unsichtbar wie Bodhidharma, plötzlich aus dem Hintergrund hervor und wehrte jegliches Gerede von dem Wahrheitsleib mit heiliger Strenge ab: »Sechs Fassen-ihn-nicht. Sperre!«

Achtundvierzigstes Beispiel

Hofmeister Wang beim Teekochen

Das Beispiel

Wir legen vor:

Hofmeister Wang kam in das Dschau-tjing-Kloster zum Teekochen.

Damals hatte der Vorsitzer Lang für Ming-dschau [den stellvertretenden Abt] den Kessel zu bedienen.

Lang stieß den Teekessel um.

Der Hofmeister sah es und fragte den Vorsitzer: Was ist denn das da unten am Teeherd?

Lang erwiderte: Der Herdfesthaltegeist.

Der Hofmeister fuhr fort: Wenn das schon der Herdfesthaltegeist ist, weshalb stößt er dann den Teekessel um?

Lang versetzte: Tausend Tage treuer Dienst im Amt, und eines schönen Morgens fehlgetreten.

Der Hofmeister schüttelte sich die Ärmel ab, und damit ging er fort.

Ming-dschau sagte: Vorsitzer Lang, nun hast du bis zu diesem Tage Dschau-tjing-Reis gegessen und gehst am Ende unter Halbbarbaren,

um aus Wurzelstümpfen auf dem Felde faules Holz herauszuhauen.

Lang erwiderte: Und was meint Ihr, Ehrwürdiger [dass ich hätte sagen sollen]?

Ming-dschau antwortete: Der Unhold hat dazu Gelegenheit gefunden.

[Ich] Hsüä-dou habe hierzu zu bemerken: Ich hätte damals nur mit einem Fußtritt den Teeherd umgestoßen.

Zwischenbemerkungen zum Beispiel

»Hofmeister Wang kam in das Dschau-tjing-Kloster zum Teekochen.« - Da treffen sich Sachkundige. - Da kommt bestimmt etwas Bedeutendes heraus. - Für gewöhnlich läuft es ohne Störung ab. - [Aber] bedeutende Leute haben noch ein Auge [oben auf dem Scheitel]. - Sie ziehen sich noch Unheil zu!

»Damals hatte der Vorsitzer Lang für Ming-dschau [den stellvertretenden Abt] den Kessel zu bedienen.« - Eine Kumpanei von Kerlen, die sich

eine Lehmballschlacht liefert. - Wer sich auf Teekochen nicht versteht, bringt auch die andern in Verlegenheit.

»Lang stieß den Teekessel um.« - Es hat etwas gegeben! - Habe ich mir's doch gedacht!

»Der Hofmeister sah es und fragte den Vorsitzer: Was ist denn das da unten am Teeherd?« - Habe ich es nicht gesagt? Es gibt ein Unglück!

»Lang erwiderte: Der Herdfesthaltegeist.« - Richtig! Der Pfeil des andern hat ihn getroffen! - Immerhin ist diese seine Antwort ungewöhnlich.

»Der Hofmeister fuhr fort: Wenn das schon der Herdfesthaltegeist ist, weshalb stößt er dann den Teekessel um?« - Warum gibt er jenem nicht das Futtergras für dessen eigentliches Teil? [Wäre der Hofmeister ein echter Jünger Bodhidharmas, so würde er den Vorsitzer mit Schlägen oder mit dem Scheltruf Ho' traktieren, um ihn zum eigentlichen Kern, um den es geht, zurückzurufen.] - Jetzt gibt es was!

»Lang versetzte: Tausend Tage treuer Dienst im Amt, und eines schönen Morgens fehlgetreten.« - Ein falscher Hinweis! Was ist das nur für eine Sprache! - Ungeschliffene[1] Zen-Mönche [dieser Art] gibt es wie Hanf- und Hirsekörner.

»Der Hofmeister schüttelte sich die Ärmel ab, und damit ging er fort.« - Es ist ganz klar: er ist ein Sachverständiger und Könner.- Wir gestehen ihm ein Auge oben auf dem Scheitel zu.

»Ming-dschau sagte: Vorsitzer Lang, nun hast du bis zu diesem Tage Dschau-tjing-Reis gegessen und gehst am Ende unter Halbbarbaren, um aus Wurzelstümpfen auf dem Felde faules Holz herauszuhauen.« - Gäbe er ihm doch obendrein noch dreißig Schläge mit dem Stock! - Dieser Einäugige Drache hat eben wirklich nur ein einziges Auge! - Hier braucht es schon jemand mit hellen Augen; erst ein solcher könnte die hier nötige Korrektur vornehmen.

»Lang erwiderte: Und wie meint Ihr, Ehrwürdiger, [dass ich hätte sagen sollen] ?« - Er kneift ihn. - Auch gut, wie er ihn in die Zange nimmt. - Am Ende zeigt nun [jener] doch ein besseres Verständnis als

dieser tote Bummler.

»Ming-dschau antwortete: Der Unhold hat dazu Gelegenheit gefunden.« - Da haben wir's! Er ist nun eben nur mit einem Auge ausgestattet. - Er hat die eine Hälfte sagen können. - Mit der einen Hand drückt er ihn nieder, mit der andern stützt er ihn.

»[Ich] Hsüä-dou, habe hierzu zu bemerken: Ich hätte damals nur mit einem Fußtritt den Teeherd umgestoßen.« - Was hilft es noch, den Bogen spannen, wo der Dieb längst weg ist! - Auch mit diesem Urteilsspruch verdient er doch noch immer nicht, ein richtiger Streiter aus der Schule Dö-schan's genannt zu werden [denn dieser hätte solche Umstände nicht gemacht, sondern dem Hofmeister Wang ohne weiteres dreißig Schläge mit dem Stock verabreicht]. - Sind sie auch allesamt die gleichen Gauner, so ist Hsüä-dou unter ihnen doch ein ganz besonderer.

Erläuterung des Beispiels

»Wer erkennen will, was Buddhaschaft bedeutet, der muss genau auf Zeit und Stunde, Ursache und Anlass achten[2].«

Der Hofmeister Wang hat als Präfekt von Tjüan-dschou lange Zeit das Dschau-tjing-Kloster dort besucht, um sich im Zen zu üben. Eines Tages, als er wieder in das Kloster kam, geschah es, dass der Vorsitzer Lang beim Teekochen den Teekessel umstieß. Der Hofmeister, auf seine Art auch Sachkenner [im Zen], hatte kaum mit angesehen, wie jener den Teekessel umstieß, als er auch schon dem Vorsitzer die Frage stellte: Was ist denn das da unten am Teeherd? Wenn Lang darauf die Antwort gibt: der Herdhaltegeist, so muss man zugeben: in dem Worte ist ein Klang. Dennoch laufen ihm der Anfang und das Ende auseinander, er verfehlt den Sinn und Geist des Patriarchenerbguts, haut eine Scharte in das eigene Schwert, verletzt sich selbst die Hand. Er wird nicht allein sich selber untreu, sondern rührt noch obendrein den wunden Punkt des andern an.

Allerdings ist »dieses« eine Sache, bei der von besser oder schlechter keine Rede mehr sein kann. Sobald man aber damit herkommt und es aufgreift, hat man schon wieder wie zuvor den Unterschied von wohlvertraut und fremd, vom Seidenschwarz [der Kleidung der ins Amtsgeheimnis eingeweihten] und vom Naturweiß [der Unwissenden]. Unterredet man sich über diese Sache, die nicht in Worten besteht, so muss man doch das Lebendige an ihr gerade mit Worten unterscheidbar herausstellen. Darum heißt es: »Er halte sich an ein lebendiges Wort, und halte sich an kein totes Wort.« Sieht man sich an, wie der Vorsitzer Lang [dem Hofmeister Wang] antwortet, so gleicht er einem tollen Hund, der hinter Erdbrocken [die man ihm vorauswirft] herläuft. Der Hofmeister schüttelt sich die Ärmel ab und geht fort. Das zeigt offenbar, dass er von Lang nichts wissen will.

Ming-dschau sagt: Vorsitzer Lang, nun hast du bis zu diesem Tage Dschau-tjing-Reis gegessen und gehst am Ende unter Halbbarbaren, um aus Wurzelstümpfen auf dem Felde faules Holz herauszuhauen! [Wir würden sagen: leeres Stroh zu dreschen.][3] Lang schlägt zurück und fragt: Wie hättet Ihr, Ehrwürdiger, entgegnet? Und Ming-dschau sagt: Der Unhold hat dazu Gelegenheit gefunden. Ming-dschau hat


ganz von

selber seine Auskunft und lohnt dabei die Frage des Hofmeisters keineswegs mit Undank. Darum sagt man: ein edler Hund zeigt, wenn er einen Menschen beißt, die Zähne nicht. Der Ehrwürdige Dschö vom Großen We-schan**4** hat [zu diesem Vorgang] folgendes bemerkt: »Der Hofmeister Wang erinnert stark an die Geschichte von Hsiang-ju, wie er [dem König von Tjin] den kostbaren Edelstein wieder wegnahm und sich dann auf der Stelle Backenbart und Schläfenhaare [als Ausdruck mächtigen gerechten Zornes] gegen seinen Kopfschmuck sträubten.**5** Was Ming-dschau anbetrifft, kann man sich eines unterdrückten Lachens kaum erwehren, wie schwer es diesem fällt, die ihm gebotene Gelegenheit zu nutzen. Wenn ich vom Großen We-schan der Vorsitzer Lang gewesen wäre und gesehen hätte, wie der Hofmeister Wang sich die Ärmel abschüttelte und einfach fortging, ich hätte den Teekessel fallen lassen und Hahaha dazu gelacht.« - Warum das wohl? [fährt Yüan-wu fort]. Weil, wenn er [der Hofmeister] das sieht und nicht erfasst [vielleicht mit dem Nebensinn: wenn er den weggeworfenen Kessel sieht und nicht sofort selbst aufhebt], er tausend Jahre Mühe haben wird, zu finden. [Hier folgt nun zur Begründung im »Text der einen Nacht« der Satz, der oben schon am Anfang stand:] Wer erkennen will, was Buddhaschaft bedeutet, der muss genau auf Zeit und Stunde, Ursache und Anlass achten.

Seht einmal her!**6** Bau-schou**7** fragte Hu, den »Scharniernagel«:**8** Schon lange höre ich von Hu, dem Scharniernagel. Bist nun du es wirklich oder bist du es doch nicht? Hu erwiderte: Ich bin's. Kannst du denn auch das hohle Leere festnageln? Hu erwiderte: Bitte, Meister, schlagt es mir in Stücke und bringt mir diese her! Bau-dschou gab ihm dafür einen Schlag. Das wollte Hu sich nicht gefallen lassen. Bau-dschou sagte: Irgendeines Tages wird sich wie von selbst ein schwatzhafterer Herr Meister finden. Das wird dann für dich die Korrektur sein.

Später kam Hu einmal zu Dschau-dschou und erzählte ihm von diesem früheren Begebnis. Dschau-dschou fragte ihn: Aus welchem Grunde bist du denn geschlagen worden? Hu erwiderte: ich weiß es nicht, wo der Fehler bei mir lag. Dschau-dschou sagte: Nur diese eine Naht [die bleibt], gegen die ist nichts zu machen. Willst du von Bau-dschou immer noch verlangen, dass er das hohle Leere in Stücke schlage und dir herbringe? Da ließ Hu mit einem Male ab. Statt seiner sagte Dschau-dschou: Schlage deinen Nagel erst einmal in diese eine

Naht! Daraufhin geschah es, dass Hu alles einsah.

Der [nachmalige] Meister Mi-tji[9] vom Bezirk der Residenzstadt Tschang-an [Schüler des berühmten We-schan Ling-yu, dann von diesem auf die Wanderschaft entlassen] kehrte von der Wanderung zurück. Ein erfahrener Alter fragte ihn: Stößt man in einer Mondnacht auf ein Stück abgeschnittenen Brunnenseils, nennt jedermann es eine Schlange! Jetzt, Meister Mi-tji, möchte ich nur wissen, wie in dem Augenblick, als Ihr den Buddha schautet, Ihr ihn genannt habt? Mi-tji

antwortete: Wenn es vorkommt, dass er mir sichtbar wird, so ist er auf der Stelle allen Menschen gleich. Der Alterfahrene bemerkte: Auch so ein tausend Jahre alter Pfirsichkern!

Der Landesmeister Dschung**10** fragte den Purpurträger und Geheimen

Hofrat Lin[11]: Mir ist zu Ohren gekommen, dass der Herr Geheime Hofrat das »Sutra von den Fragen des an Gedanken überreichen Gottes Brahma«[12] ausgelegt habe. Stimmt das, oder nicht? Der Geheime Hofrat sagte: ja, es stimmt. Der Landesmeister fuhr fort: Im allgemeinen soll man an die Auslegung von Sutrenschriften erst herangehen, wenn man den Sinn des Buddha klar begriffen hat. Der Hofrat erwiderte: Wenn ich nicht den Sinn verstünde, wie könnte ich es wagen, zu behaupten, ich lege Sutren aus? Darauf hieß der Landesmeister seinen Diener eine Schale Wasser mit sieben Reiskörnern darin und einem einzelnen Eßstäbchen oben daraufgelegt herbringen und sie dem Geheimen Hofrat darreichen. Dann fragte er ihn: Was bedeutet das? Der Geheime Hofrat sagte: Das verstehe ich nicht. Der Meister erwiderte: Wenn Ihr noch nicht einmal die Meinung dieses alten Lehrers hier versteht, was für einen Sinn des Buddha werdet Ihr dann erst auslegen?

Das mit dem Hofmeister Wang und dem Vorsitzer Lang ist [also], wie diese Gesprächsbegegnungen [zeigen], nichts Einmaliges. Hsüä-dou aber macht am Ende die Bemerkung: Ich hätte damals nur mit einem Fußtritt den Teeherd umgestoßen. Ming-dschau, so gut sein Ausspruch sein mag, reicht letzten Endes doch an Hsüä-dou nicht heran.

Als Hsüä-feng noch im Kreise Dung-schan's war, lag ihm das Amt des Reiskochs ob[13]. Eines Tages, als er gerade dabei war, Reis zu waschen, fragte ihn Dung-schan: Was tust du da? Er antwortete: Ich wasche Reis. Dung-schan fragte: Wäschst du den Reis und schüttest den Sand ab, oder wäschst du den Sand und schüttest den Reis ab? Hsüä-feng sagte: Ich schütte Sand und Reis auf einmal ab. Dung-schan fragte: Was soll die große Bruderschaft dann essen? Da stürzte Hsüä-feng einfach die Schüssel um. Dung-schan sagte: Deine ursächlichen Beziehungsfäden führen nicht hierher zu uns.

So gut das ist, wie sollte es doch Hsüä-dou ähnlich sein, wenn er hier sagt: Ich hätte damals nur mit einem Fußtritt den Teeherd umgestoßen? Denn worum handelt es sich denn für alle gleichermaßen in diesem Augenblick? Mit seiner ganz ihm eigenen Art der praktischen Anwendung überragt er alle Heutigen und überstrahlt die Alten. Er hat die Kraft, lebendig sich von allem frei zu machen. Im Gesange sagt er:

Gesang

Die Frage klingt, als ließe er es sausen.

Doch der pariert nicht gut und nicht geschickt.

Leid tut mir auch der Drache mit dem einen Auge.

Er zeigte, ach, nicht einmal Zahn und Kralle.

Los, Zahn und Kralle, los!

Heraus Gewölk und Donner,

Dass widrigen Wassers Wogen rollen, wann immer es sei.

Zwischenbemerkungen zum Gesang

»Die Frage klingt, als ließe er es sausen«. - Der Pfeil war nicht ins Leere abgeschossen. - Ganz ungesucht gelingt ihm [Hsüä-dou] hier ein klassisches Wort [weil er nämlich mit dem Ausdruck »sausen« auf eine ganz alte Geschichte anspielt; vgl. Erläuterung zum Gesang]. - Man kann wohl sagen: er trifft wunderbar ins Schwarze.

»Doch der pariert nicht gut und nicht geschickt.«- Burschen, welche sich mit Schlammbällen bewerfen, finden nie ein Ende. - Er bemüht sich, ein vierkantiges Holz in ein kreisrundes Loch hineinzupassen.- Aber er kann nichts dagegen machen, dass er einen Kunstgeübten vor sich hat.

»Leid tut mir auch der Drache mit dem einen Auge.« - Er hat nur ein einziges Auge! - Er hält sich nur an seinen einen Pflock [ans Schweigen; als ob hier nicht zu einem anderen Pflock, nämlich zum wuchtigen Wort, gegriffen werden müsste].

»Er zeigte, ach, nicht einmal Zahn und Kralle.« - Er hatte auch keine zu zeigen! - Von was für Zähnen und Krallen ist denn die Rede? - Aber auch er lässt sich nicht täuschen.

»Los, Zahn und Kralle, los!« - Seht ihr sie denn auch? [Aufruf an die Hörer: versteht ihr denn, was Hsüä-dou mit Zahn und Kralle meint?] - Hsüä-dou ist nun doch auf eine winzige Kleinigkeit gestoßen [die aber die Hauptsache ist, auf welche alles ankommt]. - Hätten jene auch so Hand und Fuß gehabt [wie Hsüä-dou], so hätten sie selbst mit einem Fußtritt den Teeherd umgestoßen.

»Heraus Gewölk und Donner« - Damit bekommen auf der ganzen großen Erde alle Menschen gleichzeitig den Stock zu fühlen. – Die Kuttenmönche unterm Himmel finden keinen Ort der Zuflucht. - An regenlosem Himmel kracht ein Donnerschlag.

»Dass widrigen Wassers Wogen rollen, wann immer es sei!« - Zweiundsiebzig Schläge mit dem Stock, und noch einmal von vorn bis einmalhundertfünfzig!

Erläuterung des Gesangs

»Die Frage klingt, als ließe er es sausen. Doch der pariert nicht gut und nicht geschickt.« Das Frageverfahren des Hofmeisters erinnert an das

Sausen der geschwungenen Axt. Das steht bei Dschuang-dsi**14**: Ein Mann aus Ying [der Hauptstadt des alten Lehensstaates Tschu, in der heutigen Provinz Hupe] hatte eine Wand verputzt. Nur eine winzige Höhlung blieb noch übrig, die nicht überstrichen war. Darauf ballte der Mann etwas Mörtel zu einem Kügelchen, schleuderte es hinauf, und das Loch war gestopft. Dabei hatte sich ihm ein winziger Spritzer Mörtel auf die Nasenspitze gesetzt. Der Zimmermann, der neben ihm stand, sagte: Herr Tüncher, wie Ihr da das Loch gestopft habt, das war ein Meisterstück. Nun werde ich meine Axt schwingen und Euch den Mörtelfleck von der Nasenspitze wegnehmen. Der Mörtel auf der Nasenspitze war nicht größer als ein Fliegendreck [andere Lesung: als ein Mückenflügel]. Der Tüncher forderte den Zimmermann auf, den Flecken wegzuhauen. Der Zimmermann schwang seine Axt, so dass es sauste, und hieb zu. Das bisschen Mörtel war weg, die Nase unverletzt. Der Mann aus Ying hatte dagestanden, ohne mit der Wimper zu zucken. Man nennt so etwas ein »Kunststück, zu dem zwei gehören«. Der Vorsitzer Lang nun geht zwar auf den Anhieb seines Partners ein, aber was er redet, ist ohne jede Güte und Geschick. Darum sagt Hsüä-dou: »Die Frage klingt, als ließe er es sausen. Doch der pariert nicht gut und nicht geschickt.«

»Leid tut mir auch der Drache mit dem einen Auge. Er zeigte, ach, nicht einmal Zahn und Kralle.« Die Worte, welche Ming-dschau findet, sind gewiß ganz ausgezeichnet. Nur ändert das leider nichts daran, dass er nun einmal nicht [wie ein richtiger Drache] Krallen und Fangzähne besitzt, um Wolken zu ergreifen und Nebel zu erhaschen. Hsüä-dou nebenan ist nicht mit ihm einverstanden; er kann sich eines unterdrückten Lachens nicht erwehren und macht an dessen [Ming-dschau's] Stelle seinem Herzen Luft.

Unausgesprochen einig mit der Meinung jenes andern [mit des Hofmeisters Wang], deutet Hsüä-dou im Gesang seinen eigenen Ausspruch [seine Schlussbemerkung zu dem Beispiel], er hätte [wäre er dabeigewesen] nur mit einem Fußtritt den Teeherd umgestoßen: »Auf, Zahn und Kralle, auf! Heraus, Gewölk und Donner, dass widrigen Wassers Wogen rollen, wann immer es sei!«

[Fast könnte man annehmen, dass Yüan-wu's Erläuterung mit diesen Worten endet. Was noch folgt, ist zunächst eine wertlose Schülernotiz, die nicht in den Zusammenhang passt. Den Beschluss macht ein Satz

des Meisters Yüan-mi vom Dö-schan[15], angewandt auf unser Beispiel. Die Sätze lauten:]

Darum hat einer gesagt: »Streichst du dir den Gewinn aus einem Wort des Lebens ein, wirst du es ewig nie vergessen.« Die Worte und Reden des Vorsitzers Lang und des Ming-dschau sind wie tot. Wenn du etwas Lebendiges erblicken willst, so sieh einfach hin, wie Hsüä-dou »nur mit einem Fußtritt den Teeherd umstößt«!

Erklärungen zum Text

Die Personen des Gesprächs

Die Szene, die den Gegenstand des »öffentlichen Aushangs« bildet, spielt in dem Kloster Dschau-tjing (»bringt Segen«) der Hafenstadt Tjüan-dschou (Chüan-chou), etwa 180 km südlich von Fu-dschou, der Hauptstadt der Provinz Fukien an der Formosastraße. Es war die Zeit zwischen dem Untergang des großen Tang-Reichs um 906 und dem Aufstieg der Sung-Dynastie 960, genauer die kurze Spanne zwischen 923 und 936, während welcher von der Hauptstadt Lo-yang aus die von einem türkischen Tang-General gegründete »spätere Tang-Dynastie« den Anspruch auf das legitime Kaisertum erhob und auch den Sohn des einstigen Militärgouverneurs von Fukien namens Wang Schen-dschi als »König von Min« (Fukien) bestätigt hatte.

Schon im Anschluss an das fünfte Beispiel (Band 1, S. 140) haben wir von der Ehrerbietung berichtet, mit welcher dieser Wang Schen-dsi den auf der »Schneekuppe« oder Hsüä-feng wirkenden Meister gleichen Namens behandelt hat. Und im 8. Kapitel (S. 192) war davon die Rede, dass er im Jahr 906 einen Schüler dieses Meisters namens Hui-leng, den der Mandarin der kleinen Hafenstadt Tjüan-dschou in das dortige Zen-Kloster berufen hatte, seines großen Zulaufs wegen alsbald in die Nähe seiner Residenz Fu-dschou geholt und ihm das Tschang-tjing-Kloster unterstellt hat, nach welchem Hui-leng selbst seitdem den Namen Tschang-tjing[16] trägt. Übrigens hatte er dem Mandarin von Tjüan-dschou zugestanden, dass Tschang-tjing offiziell auch in Abwesenheit noch immer Abt des Dschau-tjing-Klosters bleiben sollte.

Dieser Mandarin von Tjüan-dschou aber ist kein anderer als der »kaiserliche Hofmeister« Wang Yän-bin unseres Beispiels, und wenn er damals dem Verlangen seines Königs willig stattgegeben hat, so einfach deshalb, weil er der Neffe von Wang Schen-dschi war. Seines Oheims Hochachtung für Hsüä-feng hat es bewirkt, dass Wang Yän-bin schon in früher Jugend viel den Hsüä-feng-schan besuchte und sich schon dort durch Hui-leng in die Zen-Übung einführen ließ. So lag

es nahe, dass er Hui-leng später als Zivil-Präfekt zu sich nach Tjüan-dschou holte und auch nachher durch häufigen Besuch in Fu-dschou und im Tschang-tjing-Kloster den Verkehr mit ihm aufrecht erhielt. Er war, wenn auch kein Mönch, doch immerhin ein Djü-schi, ein »Privatgelehrter« oder »Laienanhänger«, der sich auf Zen und Zengespräch verstand. Er übte nebenher noch andere Künste und dichtete nicht schlecht. Diese Eigenschaften trugen ihm in späteren Jahren von dem schwachen, aber mit Titeln freigebigen Hof der »späteren Tang-Dynastie« die Ehrenbenennung Tai-fu ein, die zur Zeit der altehrwürdigen Dschou-Dynastie (etwa 1150 bis 256 v. Chr. Geb.) den mittleren Rang der drei kaiserlichen Hofmeister bezeichnete.[17]

Für das Dschau-tjing-Kloster in Tjüan-dschou hat Wang Yän-bin nach dem Abzug Tschang-tjing's einen neuen Leiter, nun als Vizeabt bestellt, welcher in der Überlieferung den Namen Ming-dschau Dö-tjiän trägt. Ming-dschau hieß er freilich erst viel später, nachdem er Abt des Klosters Ming-dschau in der Provinz Anhui geworden war. Uns ist er schon von früher her bekannt unter seinem Beinamen »der Einäugige Drache«, »einäugig«, weil er auf dem linken Auge blind war. »Drache«, weil er im Rufe seltener Lebendigkeit des Geistes und blitzartiger Schlagfertigkeit im Zwiegespräche stand. Er war ein Enkelschüler jenes Yän-tou, der einst seinem Weggenossen Hsüä-feng zum Licht verholfen hat (1. Band, S. 386-388, Traditionstafel III A 12). Da Yän-tou sowohl wie Hsüä-feng von dem gestrengen Dö-schan herkommen, betrachtet Hsüä-dou, welcher ebenfalls Dö-schan zum Ahnherrn hat, den »Einäugigen Drachen« auch als Stammverwandten und zeigt sich über dessen mattes, unentschiedenes Verhalten in Gegenwart Yän-bin's um so mehr verwundert[18].

An Ming-dschau's Stelle spielt in dem Gespräch vielmehr sein Vorsitzer die aktive Rolle. Er heißt mit dem Mönchsnamen Hui-lang, hier abgekürzt zu Lang. Auch er stammt aus der Schule Tschang-tjing's und hat in späteren Jahren ein Kloster in Fu-dschou geleitet. Yüan-wu stellt ihm das Zeugnis aus, dass er als junger Zen-Mönch genauso ungeschliffen war, wie die meisten seines Standes. Er hat es fertiggebracht, das Teegespräch, zu dem der Kreispräfekt und kaiserliche Hofmeister, dazu Gönner und Protektor seines Klosters, hergekommen war, noch bevor es richtig begann, scheitern zu lassen.

Wang Yän-bin's Fehltritt

Dem Unglück scheinen noch andere Ursachen zugrunde zu liegen, die Yüan-wu nur andeutungsweise berührt. Den Schlüssel gibt die bissige Bemerkung des Vorsitzers Lang: »Tausend Tage treuer Dienst im Amt, und eines schönen Morgens fehlgetreten.« Mit dieser taktlosen Antwort, bemerkt Yüan-wu, wird Lang »nicht nur sich selber untreu, sondern rührt auch noch den wunden Punkt des andern an«.


Der wunde Punkt besteht darin, dass Wang Yän-bin etwa nach dem

Jahr 930 an der Stabilität der sogenannten »späteren Tang-Dynastie« mit gutem Grund zu zweifeln begann und, um seine eigene Stellung zu sichern und möglichst zu bessern, mit einstigen politischen Freunden aus der vor sieben Jahren verdrängten »späteren Liang-Dynastie« (907-923) in Honan Verbindung aufnahm in der trügerischen Hoffnung, diese werde demnächst neu erstehen und ihm behilflich sein, in Tjüan-dschou vom Zivil- zum Militärpräfekten befördert zu werden. Die korrupte Herrschaft mit dem usurpierten Namen Tang brach zwar 936 nach bloß dreizehn Jahren zusammen; an ihrer Stelle aber richtete ein anderer Militärmachthaber (in Schansi) mit Hilfe eines nördlichen Tungusenstamms eine neue sogenannte »legitime« Dynastie auf, die nach zehn Jahren ebenfalls zugrunde ging. Wang Yän-bin's Seitensprung kam an den Tag und war natürlich für den König in Fu-dschou, seinen Vetter Wang Lin, peinlich, so dass dieser ihn entlassen musste. Auch auf seinen guten Ruf fiel durch dieses Vorkommnis ein Schatten. Man warf ihm vor, dem Hochmut und der Machtgier Raum gegeben zu haben, und eben dieser Vorwurf ist aus Lang's anzüglicher Bemerkung deutlich genug herauszuhören.

Das verunglückte Teegespräch

Es ist darnach sehr wahrscheinlich, dass der Besuch des kaiserlichen Hofmeisters Wang im Dschau-tjing-Kloster seines bisherigen Amtsbezirkes gerade um die Zeit seiner Entlassung, also wohl im Jahr 932, stattgefunden hat. Bedenkt man, dass er eben erst mit einem ehrgeizigen Plan gescheitert war, so kann man leicht vermuten, was ihn zu dem Besuch im Kloster trieb. Er sah in ihm den Ort des Friedens und der Stille, an dem man zur Besinnung kommen kann. Der Teeraum insbesondere war dafür wie geschaffen. Hier konnten sich in taktvoll verhaltenem und dennoch offenem Gespräch die Wellen der Gefühle glätten, die harten Knoten der Gedanken lösen. So war er es von Jugend auf gewöhnt; so hoffte er es jetzt in einer Stunde innerer Not zu finden. Nicht undenkbar wäre auch, dass ihn sogar der Wunsch bewegte, sich für den Rest seines Lebens überhaupt in dieses »sein« Kloster zurückzuziehen, wie dies bei Männern aus dem

öffentlichen Leben häufig vorkam.

Die Bedienung hatte der Vorsitzer Lang, auch er ein später Schüler seines vor vier Jahren in Fu-dschou verstorbenen Meisters Tschang-tjing. Er hatte auf dem kleinen Herd, auf dem, in eine tiefe Lage reiner grauer Asche eingebettet, das Holzkohlenfeuer brannte, in einem Stielkessel den Tee zu kochen, dem man damals noch nach alttibetischer Sitte Mehl, Salz und Ingwer beigab, und aus dem Kessel sollte er das fertige Getränk dem Gast und seinem Wirte in die breiten Schalen gießen. Aber ehe er soweit war, stieß er schon den Kessel an, dass er ins Feuerbecken fiel, der Tee herauslief und eine Wolke Dampf und Asche aus dem Herdchen aufstieg, um sich alsbald auf Kopf und Kleider der Anwesenden

zu legen. Etwas war mit dem Vorsitzer Lang nicht richtig; etwas ging in ihm vor, was ihm die Selbstbeherrschung nahm. Die Feierstunde war, noch kaum begonnen, schon gestört.

Eigentlich wäre es jetzt an Ming-dschau gewesen, sich als Hauswirt zu entschuldigen und seinen Vorsitzer zur Rede zu stellen. Andächtige Behutsamkeit in der Behandlung jedes Dings gehört ganz wesentlich zum Lebensstil des Zen-Klosters. (Sie ist bis heute in der japanischen Teezeremonie oberstes Gebot.) Aber dem Abt fehlte es offenbar an der nötigen Schlagfertigkeit. Noch ehe er sich gefasst hatte, ergriff der hohe Gast das Wort und tat sein Bestes, um das Teegespräch zu retten. Natürlich musste das Vorkommnis ihn ärgern. Es war zum mindesten ein Zeichen von Nachlässigkeit in Gegenwart des Mannes, dem das Kloster viel zu danken hatte. Wang Yän-bin aber hielt seinen Unwillen in Zucht und fand für ihn rasch einen Blitzableiter. Am Fuß des Teeherds war, so scheint es, die Maske eines Kobolds in das Holz geschnitzt, der, wie alle auf Unfug bedachten und vom Volksglauben gefürchteten Geister, dem Buddha unterworfen war und hier den Herd zu hüten hatte, der »Herdhaltegeist«[19]. Auf diesen Kobold weist der hohe Gast und fragt, was er bedeute. Der Vorsitzer gibt ihm besonnenen Bescheid. Es ist der Geist, der diesen Herd beschützt. Das Teegespräch scheint trotz der Störung anzulaufen. Der Gast erhebt darauf die Frage, die sich aus dem Unfall ganz von selber stellt: wie kommt der Schutzgeist dann dazu, den Kessel umzustoßen? Vornehm behutsam lässt der Gast also dem Vorsitzer Lang, dem eigentlichen Schuldigen, den Weg zu seiner Rehabilitierung offen. Dieser braucht sich nur vom Kobold in der eigenen Brust zu lösen, dann steht er rein und unbefleckt dem andern gegenüber, und es kann noch immer gut ausgehen.

Aber seine Antwort zeigt im Gegenteil, wie sehr er selbst dem Unfugstifter unten am Herd verhaftet ist. Ihn wurmt nun einmal der politische Fehltritt Wang Yän-bin's, der ihn im Grunde gar nichts anzugehen braucht. Ihn juckt es fast wie Schadenfreude, dass dieser hohe Mann gestürzt ist. Wenn dieser jetzt so tut, als gehe es nur um den Kobold, so kommt ihm das gerade recht. Und schon fällt ihm das Sprichwort ein, das in der Zeit des fortgesetzten Treubruchs sicher oft zu hören war. Weit entfernt, den eigenen Fehler zu gestehen, zuckt er kalt die Achse : »Tausend Jahre treuer Dienst im Amt, und eines schönen Morgens fehlgetreten.« Dieser Kobold, heißt das für das Ohr

des Gastes, ist eben auch nicht schlimmer, als ihr selbst, Herr kaiserlicher Hofmeister. Es war ein gezielter Giftpfeil, und er saß.

In der schon vorher sturmbewegten Seele des entlassenen Präfekten erhob sich eine ungeheure Welle der Empörung. Er saß in dem Kloster,

dem er selbst vor dreißig Jahren den verehrten Tschang-tjing zum Abt bestellt, dem er die ganze Zeit hindurch seine besondere Sorge zugewandt und in dem er manche Stunde innerer Erhebung erlebt hatte. An diesem selben Ort kommt heute ihm ein unverschämter junger Mönch mit Sticheleien! Kein Wort mehr hier! Nur fort! Und würdevoll, noch im Bewusstsein dessen, was er hier gewesen war, klopft er den Aschenstaub von seinen Ärmeln ab und geht. Der Meister Dschö (in der Erläuterung Yüan-wu's zitiert) ruft sich bei dieser Szene jenen Gesandten aus dem alten Staate Dschau vor Augen, dessen gewaltiger Zorn selbst den gefürchteten König von Tjin und seinen Hofstaat verstummen und erstarren ließ.

Nun endlich rafft sich Ming-dschau Dö-tjiän auf. Bis dahin hat er dagesessen, ohne nur ein Wort herauszubringen. Er macht an diesem Tage seinem Beinamen »einäugiger Drache« wenig Ehre. Wahrscheinlich war ihm der Besuch des bisherigen Präfekten peinlich. Er muss jetzt seinem Vorsitzer klarmachen, wie tief er sich hat fallen lassen. Jahrelang hat dieser hier sich von dem Klosterreis genährt, um zuletzt den Geist des Hauses zu verleugnen, sich der Welt und ihrer Denkart gleichzustellen und statt einer würdigen Antwort auf die Frage des bisherigen Protektors leeres Stroh zu dreschen. Aber nicht einmal auf diesen wohlgemeinten Vorhalt gibt der Vorsitzer klein bei. Er hat die Stirn zu fragen, wie er denn nach der Meinung des Herrn Abtes hätte antworten sollen.

Jetzt hat Ming-dschau in der Tat ein gutes Wort bereit. Es stammt wörtlich aus dem Sutra von dem kranken reichen Mann Vimalakîrti, in dessen Hause sich die engen, strengen Jünger und die weitherzigen Bodhisattvas sammeln, um von ihm über den höchsten Sinn des Buddhawegs belehrt zu werden. Im siebenten Kapitel tritt dort eine Himmelsjungfrau auf, die reine, weiße Blumen über die Versammlung streut. Von den Bodhisattvas fallen diese Blumen sofort wieder ab; an den strengen Jüngern haften sie so fest, dass diese sich umsonst bemühen, sie von sich abzustreifen, da nach ihrer Ansicht solcher Zierat »wider das Gesetz des Buddhas« sei. Die Himmlische belehrt den Sprecher der Gestrengen, Sariputra: »Du solltest diese Blumen nicht für gesetzeswidrig halten. Und warum nicht? Diese Blumen machen keinen Unterschied. Du selbst nur, Gütiger, erzeugst in dir die unterscheidenden Gedanken. Wer unter dem Gesetz des Buddhas in die Heimatlosigkeit gegangen ist und dann noch Unterschiede macht,

der handelt nicht nach dem Gesetz. Keine Unterschiede machen, das ist dem Gesetz gemäß. Sieh, wie an keinem dieser Boddhisattvas eine Blume hängen bleibt, eben weil sie alle unterscheidenden Gedanken von sich abgeschnitten haben! Wenn einer sich zum Beispiel fürchtet, so erhalten die Unholde ihre Gelegenheit. So auch bei diesen Jüngern: weil sie sich vor dem Samsâra (dem ewigen Kreislauf von Geburt und Tod) fürchten, ergreifen die fünf Sinne die ihnen dargebotene Gelegenheit (und unterwerfen sie dem Banne unterscheidender Gedanken).«

Also: Als Wang Yän-bin fragte: »Wenn das schon der Herdhaltegeist ist, weshalb stößt er dann den Kessel um?« Da hättest du ihm mit diesem Schriftwort antworten können: »Der Unhold hat dazu Gelegenheit erhalten.« Du warst in Unterscheidungen befangen, du ließest dich, als der Besucher eintrat, durch richtende, verdammende Gedanken stören und erregen. Der böse Geist gewann es über dich, den Kessel umzustoßen. Solch offenes Geständnis hätte dich vom bösen Geist gelöst und hätte vielleicht auch den Gast versöhnt.

Aber freilich hätte spätestens in diesem Augenblicke Ming-dschau selbst eingreifen müssen. Sein Wort trifft nur den Fehler Lang's, und auch dies nicht scharf genug. Allerdings, das Schuldbekenntnis von dem »Unhold, der Gelegenheit bekommen hat«, ist so unbestimmt, dass vielleicht auch Ming-dschau selbst sich darein einschließt. Auf jeden Fall hat daraufhin weder der Vorsitzer noch jener selbst ein Wort gesprochen. Im Teeraum war es still geworden.

Yüan-wu's Stellungnahme zu dem Vorfall

Während wir die Vorgänge in Ming-dschau's Teeraum aufgrund gegebener Anhaltspunkte unbedenklich mit dem politischen Fehltritt des Präfekten Wang Yän-bin in Verbindung bringen, fällt auf, dass Yüan-wu diesen Punkt mit keinem Wort berührt. Er überging die Sache sehr wahrscheinlich einfach deshalb, weil sie erstens allgemein bekannt war, und weil sie zweitens mit dem eigentlichen Thema seiner Unterweisung nichts zu tun hat. In welche Wege auch der Gier, des Ingrimms und der Torheit sich ein Mensch verrennen mag, das ist im Grunde stets dasselbe: es ist das Haften an dem kleinen Ich, das sich von anderem absetzt in der Meinung, etwas ganz Besonderes zu sein. Und eben diese Meinung macht ihn blind für das im höchsten Grad Besondere, zu welchem er berufen ist: zu dem, was bei uns Christen Gotteskindschaft heißt, und was für Yüan-wu, für die Schüler Bodhidharma's und andere Ungezählte Buddhaschaft bedeutet. Die Buddhaschaft erkennen und gewinnen ist auch in diesem Beispiel Yüan-wu's einziges Anliegen, wenn er es auch nur an einer Stelle

deutlich ausspricht: dort nämlich, wo er dem Meister Dschö vom Großen We-schan zustimmt, wenn er sagt, er hätte als Wang Yän-bin in verhaltener Wut das Teezimmer verlassen, »den Kessel fallen lassen und hell aufgelacht«. Das steht so nackt und realistisch da, dass man fast Anstoß daran nehmen könnte. Aber dieses Lachen ist kein leichter Scherz. Das kommt aus einer anderen Welt, für welche unsere Ängste, Ärger, Bitternisse allesamt zum Lachen sind. Mache dich nur von dir selber frei , erhebe dich ins wahre Wirkliche, und du lachst mit.

Darum schließt an diesen Ausspruch Yüan-wu die Bemerkung an, solch ein Lachen hätte dem Erzürnten für die Buddhaschaft gar wohl die Augen aufgehen lassen können. Der ganze Knäuel von Enttäuschung, Bitterkeit, verletztem Stolz wäre aufgelöst im Nichts verflogen.

Es gehörte dazu nur von Seiten des Erzürnten Achtsamkeit. Denn auch die erlösende Erkenntnis kommt dem Menschen nicht von ungefähr. Auch sie hat ihre Ursache und Anlass, ihre Zeit und Stunde. Darauf muss achten, wer die Buddhaschaft erkennen will. Ähnlich, wie es in der Bibel heißt: heute, so ihr seine Stimme höret, so verstocket eure Herzen nicht. Verpasst man eine solche Stunde, so kann niemand sagen, ob und wann sie wiederkehrt. Was immer Yüan-wu sonst noch zu dem Beispiel anzuführen hat, ist durchweg nur im Lichte dieses seines Hauptanliegens zu verstehen. Darin ist er auch mit Hsüä-dou eins, ja, wie immer, gibt er diesem vor sich selbst sogar den Vorzug.

Hsüä-dou's Stellungnahme zu dem Vorfall

Wie schon gelegentlich in früheren Fällen, begnügt sich Hsüä-dou nicht damit, sich erst am Ende im Gesang zu äußern; vielmehr drängt es ihn, schon an das Beispiel selbst ein Urteil anzuschließen. Der ganze dort erzählte Vorgang ist ihm derart unerträglich, dass er, bildlich zu reden, sofort mit einem Ho' dreinfahren und den Stock dazu schwingen muss. »Ich hätte, wäre ich dabeigewesen, nur mit einem Fußtritt den Teeherd umgestoßen.« Denn worum handelt es sich hier? Ein Zen-Mönch, der es immerhin zum Vorsitzer gebracht hat, ergeht sich in Gehässigkeit; der Gast geht in verhaltenem Zorn davon, und der Abt, der Hauswirt, findet nicht den Rang, zur Rettung der verfahrenen Lage einzugreifen. Es ist für ein Zen-Kloster schon ein trauriges Versagen, eine Schmach. Was nützen Teegespräche, wo der Geist. versiegt ist? Hier kann man ruhig auf's Teekochen verzichten, den Teeraum schließen und statt dessen sich im Übungsraum befleißen, »den Strom der Mannigfaltigkeiten abzuschneiden« (wie es schon im Hinweis zu dem ersten Beispiel heißt), damit aus diesem Kloster wieder eine Stätte des Lichtes und des Friedens werden kann.

Noch deutlicher wird Hsüä-dou nachher im Gesang. Da nimmt er die drei Partner in dem Teeraum einen um den anderen vor. Am besten kommt, wie sich's gebührt, der Gast noch weg. Er ist kein Mönch; man

kann ihn nicht nach dessen Maßstab messen. Aber er hat Geist und Adel. Hsüä-dou sieht in ihm ein Ebenbild des Zimmermanns aus Ying in dem uralten Staate Tschu, der vor mehr als tausend Jahren dem Kollegen vom Anstreicherhandwerk vorschlug, ihm den kleinen Mörtelspritzer von der Nasenspitze mit der Axt abzuwischen. Er hatte das Kunststück bemerkt, das der Anstreicher fertigbrachte, durch gewandten Wurf hoch oben an der Wand ein Loch zu verstopfen, und wollte nun zu beider Ehre seine eigene Kunst an ihm probieren. Der Anstreicher verstand, wie eben Künstler sich verstehen, stellte sich dem Zimmermann, und dieser ließ die Axt heruntersausen, dass der Spritzer weg war und die Nasenspitze heil. Par nobile fratrum (Ein edles Brüderpaar)! Auch Wang Yän-bin's Frage, so meint Hsüä-dou, war solch ein sausender Axthieb, der an

dem Vorsitzer Lang herunterfuhr, um ihm den Fleck von jenem schwarzen Unhold abzuwischen. Wäre Lang auch so ein Künstler wie der Anstreicher gewesen, so hätte er sich ruhig und fest dem Hiebe Wang's gestellt, und alles wäre gut gewesen. Aber dem Vorsitzer fehlte es »an Güte und Geschick«. Ihn trifft Hsüä-dou's Urteil am härtesten.

Und Ming-dschau, fährt bedauernd Hsüä-dou fort, »zeigte auch nicht einmal Zahn und Kralle«, wo er doch den Namen »Drache« führt. Man spürt's am Ton: sein Fehler ist in Hsüä-dou's Augen am betrüblichsten. Von Jesus kennen wir das Sprichwort: wenn das Salz dumm wird, womit soll man salzen?

Ein richtiger Drache schläft in seinem Teich nicht ein. Er kann jederzeit zum Himmel sich erheben, Gewölk und Donner, Wolkenbruch und Sturm erregen, um alles Morsche, Tote wegzufegen. Das ist des Zen-Mönchs und erst recht des Meisters wichtiger Beruf. Eben um des Friedens und der Stille willen muss er ständig auf der Hut sein, muss dem Strom gemeinen Lebens widerstehen und Gegenstrom erzeugen. Andernfalls ergreift ihn selbst der trübe Strom der Welt, und sein guter Anlauf war vergeblich. Das Beispiel, welches Hsüä-dou hier auswählte, und der Gesang, der es begleitet, sind für alle, welche sich mit Zen befassen, eine ständige Mahnung.

Neunundvierzigstes Beispiel

San-scheng, der Netzdurchbrecher

Hinweis

Aus sieben unterirdischen Gängen,

acht geheimen Schächten

die Siegestrommeln [der Eroberung]

heraus und aufgestellt,

die Fahnen [des Belagerten] herabgerissen,

Wälle hundertfach nach allen Seiten aufgeworfen

und tausendfach geschichtet,

Ausschau nach vorn,

nach hinten Wachsamkeit,

[kurz] dem Tiger auf den Kopf sich setzen,

den Tigerschwanz

fest in der Hand:

das alles macht noch immer nicht

den Meister in der Kunst.

Den Ochsenkopf weg, den Pferdekopf wieder heraus:

auch das ist nicht das einzigartig Wunderbare.

Kommt aber einer, welcher über alles Maß hinaus ist:

Sagt mir einmal, was dann!

Versucht es mit einem Beispiel! Sehet her!

Das Beispiel

Wir legen vor:

San-scheng fragte Hsüä-feng: Was ist für einen Goldbeschuppten der durch das Netzwerk durchgebrochen ist, die Nahrung?

Hsüä-feng entgegnete: Das werde ich dir sagen, sobald du durch dein Netzwerk durchgebrochen bist.

San-scheng erwiderte: Ein Segensfreund für tausend und fünfhundert Seelen, und versteht nicht, was ich sage!!

Hsüä-feng erwiderte: Der alte Mönch hat eben mit den Aufgaben der Klosterleitung viel zu tun.

Zwischenbemerkungen zum Beispiel

»San-scheng fragte Hsüä-feng: Was ist für einen Goldbeschuppten, der durch das Netzwerk durchgebrochen ist, die Nahrung?« - Man muss es ihm schon lassen: das geht selbstherrlich frei geradeaus und in die Quere. - Diese Frage ist von allerhöchster Höhe. - Aber das [wonach du fragst] dürftest du doch selbst am besten wissen! - Wozu musst du darnach noch fragen?

»Hsüä-feng erwiderte: Das werde ich dir sagen, sobald du durch dein Netzwerk durchgebrochen bist.« - Das nimmt dem andern ziemlich viel von seinem guten Ruf! - Aber nicht umsonst gilt Hsüä-feng als ein Lehrer unseres geistigen Erbteils von besonderer Meisterschaft.

»San-scheng entgegnete: Ein Segensfreund für tausend und fünfhundert Seelen, und versteht nicht, was ich sage!!« - Er ruht in sich selber, wie der Himmel. - Blitz und Donnerschlag, um eine Herde zu erschrecken. - Überlassen wir ihn seinen Sprüngen!

»Hsüä-feng erwiderte: Der alte Mönch hat eben mit den Aufgaben der Klosterleitung viel zu tun.« - Es geht ihm nicht um Sieg und Niederlage. - Er verzichtet hier auf einen Zug im Spiel. - [Aber] diese Antwort ist noch sehr viel giftiger.

Erläuterung des Beispiels

Wohl gehen Hsüä-feng und San-scheng so, wie es beschrieben ist, bald vor, bald weichen sie zurück, schlagen einmal zu oder kneifen auch einander nur; aber wer dabei gewonnen hat und wer verloren, ist noch keineswegs entschieden. Saget mir einmal: Mit was für einem Blick sind diese zwei ehrwürdigen Erfahrenen denn ausgestattet [worauf haben sie es abgesehen] ?

San-scheng ist von Lin-dji eingeweiht worden und hat daraufhin die

Meister weit und breit der Reihe nach besucht. Alle haben ihn als hohen Gast mit Ehren aufgenommen.

Seht, auf welchen Punkt er seine Frage zuspitzt! Wie viele tasten wohl darnach und finden ihn doch nicht! Er lässt sich keinen Augenblick auf grundsätzlichen und theoretischen Buddhismus ein, sondern stellt im Gegenteil die Frage: »Was ist für einen Goldbeschuppten, der durch das Netzwerk durchgebrochen ist, die Nahrung?« Sagt mir einmal: Was will er eigentlich? Ein durch das Netzwerk durchgebrochener Goldbeschuppter nimmt in der Regel den ihm zugeworfenen Köder nicht mehr an. Was nimmt er sich dann nur zur Nahrung, möchte ich wissen[1]! Fēn-yang[2] nennt San-scheng's Frage eine solche, mittels welcher der Fragende seine eigene Auffassung kundgibt. In Dung-schan Liang-djiä's Schule nennen sie es eine Frage, die sich leihweise eines konkreten Gegenstands bedient [also eine Gleichnisfrage]. [Was San-scheng's Gleichnisbild betrifft, so ist zu sagen:] Es muss schon einer sein, der über

Sittenvorschriften hinausgewachsen ist, der keine Arten, Gattungen mehr unterscheidet, einer fähig dieser großen Freiheit, alles, was ihm zufällt, zu gebrauchen, kurz einer, der ein drittes Auge oben auf dem Scheitel hat: dann erst verdient er es, ein durch das Netzwerk durchgebrochener Goldbeschuppter zu heißen.

Doch was willst du! Hsüä-feng ist nun einmal ein geübter Meister. jenem ebenbürtig, in der gleichen überlegenen Ruhe, vergilt er ihm kurz angebunden nur mit ein paar Brocken, wobei er ihm, man muss schon sagen, auch noch seinen guten Ruf herabsetzt und erwidert: Das werde ich dir sagen, sobald du durch dein Netzwerk durchgebrochen bist.

Seht euch diese beiden Schulhäupter an, wie jeder fest und sicher seine Grenzmark hält, wie sie einander gegenüberstehen, jeder eine Felswand von zehntausend Klaftern! Einen anderen als San-scheng hätte nur schon diese Antwort mattgesetzt. Doch was willst du, wo auch San-scheng ebenso ein Meister in der Kunst ist! Der weiß sich im Augenblick zu helfen, wendet sich dem andern zu, indem er sagt: Ein Segensfreund für tausend und fünfhundert Seelen, und versteht nicht einmal, was ich sage!!

Hsüä-feng dagegen sagt: Der alte Mönch hat eben mit den Aufgaben der Klosterleitung viel zu tun. Solch widerspenstiger Nachlässigkeit ist seine Rede fähig!

In der Begegnung dieser beiden ausgereiften Meister wechselt harter Griff mit Lockerlassen. Kommt dieser stark daher, so jener schwach; gibt sich der eine niedrig, dann der andre vornehm3. Wenn du nun meinst, bei diesem Treffen gehe es um Sieg und Niederlage, hast du Hsüä-feng noch nicht im Traum gesehen. Schau dir diese beiden an! Im Anfang stehen sie einander gegenüber einsam und gefährlich, steil und schroff. Am Ende sind sie beide miteinander tote Bummler. Sagt mir doch einmal: Wo ist da noch die Rede von gewonnen und verloren, Sieg und Niederlage? In der Art, wie diese Kunstgeübten miteinander reden, ist von so etwas durchaus nichts zu bemerken.

San-scheng war während seines Aufenthalts bei Lin-dji Klosteraufseher. Beim Übergang in die Verwandlung gab Lin-dji noch der Bruderschaft die Weisung: Wenn ich fortgegangen bin, so lasst die Fülle meiner Wahrheitsschau nicht untergehen! Darauf trat San-

scheng vor und sagte: Ehrwürdiger, wie sollten wir die Fülle Eurer Wahrheitsschau wohl untergehen lassen? Lin-dji fragte ihn: Und wie, wenn später jemand

dich darnach befragt [willst du antworten]? Daraufhin rief San-scheng: Ho'! Lin-dji sagte: Wer weiß, die Fülle meiner Wahrheitsschau geht am Ende in der Gegend dieses blinden Esels unter. Daraufhin verneigte San-scheng sich anbetend. Er ist Lin-dji's echter Sohn, und eben darum durfte er [in jener Abschiedsstunde] solch eine Zwiesprache [mit seinem Meister] wagen.

Hsüä-dou besingt zum Schluss einfach den durch das Netzwerk durchgebrochenen Goldbeschuppten und beleuchtet die Begegnung dieser beiden Kunstgeübten.

Gesang

Netzdurchbrecher Goldbeschuppter -

Ihn hält's nicht im Wasser, nein!

Wiegt den Himmel, schaukelt die Erde,

Schüttelt die Finnen, schwingt den Schwanz.

Walfisch, tausend Fuß lang, pustet mächtigen Wellengischt.

Da ein Ton, ein Donnerrollen: rings erhebt sich reiner Wind.

Rings erhebt sich reiner Wind.

Oben im Himmel und hier unter Menschen

derer, die's merken, wie viele, wieviel?

Zwischenbemerkungen zum Gesang

»Netzdurchbrecher Goldbeschuppter« - Tausend Mann Soldaten sind leicht aufzutreiben, schwer auch nur ein einziger Feldmarschall. - Wie sieht er denn aus? - Alle tausend Heiligen kommen gegen ihn nicht auf.

»Ihn hält's nicht im Wasser, nein!« - Der fährt noch über die Wolken hinaus. - Lebendig, quicklebendig! Du tätest gut daran, ihn nicht gleich zu den Stumpfen und Schwerfälligen zu rechnen.

»Wiegt den Himmel, schaukelt die Erde.« - Der kann's! - Ein Meister unter Meistern! - Aber das ist noch nicht seine besondere Kunst. - Was hindert es, ihn freizulassen?

»Schüttelt die Finnen, schwingt den Schwanz.« - Wer vermisst sich, das bis in die letzten Einzelheiten zu verfolgen? - Aber er [Hsüä-dou] ist nun einmal in dieser Kunst perfekt. - Er preist ihn aufdringlich an. - Aber hindern wir ihn daran nicht! Mag er die Menge nur verblüffen!

»Walfisch, tausend Fuß lang, pustet mächtigen Wellengischt.« - Wohin hat er sich jetzt umgedreht? - Das ist allerdings ganz außerordentlich! - Er verschlingt mit einem Schluck die Menschen auf der ganzen großen Erde.

»Da ein Ton, ein Donnerrollen: rings erhebt sich reiner Wind.« - Er hat

Augen, er hat Ohren, und er ist taub und blind. – Wem ist das nicht zum Staunen?

»Rings erhebt sich reiner Wind.« - Wo geschieht denn das? - Nanu?

»Oben im Himmel und hier unter Menschen derer, die's merken, wie viele, wieviel?« - Hsüä-feng steht fest auf seiner Vorderfront und hält sie; San-scheng steht fest auf seiner Hinterfront und hält sie. - Was soll das eigentlich, so einmal Erde streuen und dann wieder Sand? - Wo stehst nun Du?

Erläuterung des Gesangs

»Netzdurchbrecher Goldbeschuppter - ihn hält's nicht im Wasser, nein!« Mein Meister vom Berg des Fünften Patriarchen [Wu-dsu Fa-yän] hat gesagt: Nur mit diesem einen Sätzchen ist der Gesang schon fertig [d. h. ist der Sinn des Gesangs bereits vollständig ausgesprochen]. Wenn einer schon ein durch das Netzwerk durchgebrochener Goldbeschuppter ist, wie sollte er sich noch lange müßig im Wasser herumtreiben. Sein Aufenthalt ist in den mächtigen Wellen, den gewaltigen Wogen, dort, wo der weiße Gischt zum Himmel spritzt. Sagt mir einmal: was dient ihm dort zweimal zwölf Stunden lang zur täglichen Nahrung? Ihr alle hier, geht einmal unter die drei Deckendielen über eurer Lagerstatt von sieben Fuß, setzt euch davor, und dort versuchet es, euch dafür zu verpfänden.

Hsüä-dou will sagen: diese Sache greift ein jeder je nach dem ihm zugemessenen Teil wie spielend auf. Das ist wie bei der Art der Goldbeschuppten, die, wenn sie ihre Finnen schütteln und den Schwanz hin und her schwingen, es gleich erleben, dass der Himmel hin und her wiegt und die Erde schaukelt.

»Walfisch, tausend Fuß lang, pustet mächtigen Wellengischt.« Damit

besingt er San-scheng’s Worte: »Ein Segensfreund für tausend und fünfhundert Seelen, und versteht nicht, was ich sage!!« Das ist, wie wenn ein Walfisch mächtige Wellen ausspeit.

»Da, ein Ton, ein Donnerrollen: rings erhebt sich reiner Wind.« Damit besingt er Hsüä-feng’s Worte: »Der alte Mönch hat eben mit den Aufgaben der Klosterleitung viel zu tun.« Das ist, wie wenn sich auf ein Donnerrollen ringsum reiner Wind erhebt. Fasst man es kurz zusammen, so will der Dichter damit sagen, dass diese beiden, einer wie der andere, geübte Meister sind.

»Rings erhebt sich reiner Wind. Oben im Himmel und hier unter Menschen derer, die's merken, wie viele, wieviel?« Sagt mir einmal: wohin trifft denn dieser eine letzte Satz? In dem Augenblick, wo rings im Kreis ein reiner Wind zu wehen beginnt, wie viele gibt es da im Himmel oben oder in der Menschenwelt, die es bemerken?

Erklärungen zum Text

Zu Yüan-wu's Hinweis

Im knappen, markigen Stil, der ihm für seine Hinweise beliebt, entwirft Yüan-wu ein Bild chinesischer Kriegskunst und ihrer Listen. Erst schildert er den Angreifer, wie er die Stadt nach mühevoller Vorbereitung plötzlich überrumpelt, dann den Verteidiger und seine Umsicht. Wem die Eroberung gelungen ist, der sitzt dem Tiger auf dem Kopf, hält sich an seinem Schwanz und kann ihn so erstechen. Im freien Feld bedarf es anderer Künste: da muss man täuschen können, wie die Teufel, die bald einen Ochsenkopf aufsetzen, bald einen Pferdekopf. Zu solchen Künsten muss es unvermeidlich kommen, wenn ebenbürtige Gegner sich begegnen, deren keiner sich dem anderen beugen will.

Ähnlich ist es auch im Redestreit. Auch hier hat jeder seinen Standpunkt, seine Festung, und jeder ist bemüht, des anderen Festung einzunehmen, ihn zu überzeugen. Die Lehrer der Rhetorik und Sophistik haben schon im Altertum die Künste ausgebildet, durch die man sich verteidigen und seinen Gegner schlagen kann. Wo immer auch zwei Überzeugungen aufeinanderstoßen, da geht es ähnlich zu wie bei einem Zweikampf zwischen Helden oder gar bei der Belagerung einer Burgstadt. Zuletzt muss sich entscheiden, wer gewonnen hat und wer verloren. Das ist der Lauf der Welt.

Dies aber, bemerkt Yüan-wu, ist noch nicht die höchste Kunst. Es gibt eine höhere. Dafür soll hier ein Beispiel folgen.

Yüan-wu bereitet seine Hörer also auf ein Treffen von zwei Helden vor, die sich dem Gesetz von Sieg und Niederlage zu entziehen wissen, und es damit überwinden.

Über Hsüä-feng**4**, welcher hier auf dem Schneekuppenberg, dem Hsüä-feng-schan bei Fu-dschou, aus dem fernen Norden von San-scheng Besuch bekommt, wissen wir schon längst Bescheid, nicht nur durch die Geschichten vom Reisährchen (Kap. 5) und von der Schildkrötennasenschlange (Kap. 22), sondern auch durch seine Schüler Hsüan-scha, Tschang-tjing, Bau-fu, Yün-mën. Er war aus des gewaltigen Dö-schan Schule der Gewaltigste.

Neu dagegen ist für uns der Gast, der hochgemute Hui-jan, nachmals Meister in dem Kloster »Dreiheiligen«, San-scheng, dessen Namen er nun in der Zen-Geschichte trägt**5**. Leider ist von seiner Herkunft wie von

seinen Lebensdaten rein nichts überliefert. Wohl aber nimmt er in der Tradition der Lin-dji- (japanisch Rinzai-) Schule eine hervorragende Stelle ein, wie auch Yüan-wu dies in der Erläuterung geflissentlich hervorhebt. Wir bringen ihn uns deshalb wohl am besten dadurch nahe, dass wir uns den Kreis, aus welchem er hervorgegangen ist, in einigen Zügen vergegenwärtigen.

Denken wir zurück an Lin-dji's eigenen Meister, Huang-bo, wie er im elften Beispiel gleich zu Beginn geschildert wird (Band 1, S. 221): »Der Buddhas und der Patriarchen mächtige Geisteskräfte sind auf ihn gekommen und stehen ihm völlig zu Gebot.« »Er rührt sich, er fasst etwas an, und schon zerreißt er andern ihre Ketten.« »Er nimmt sich derer an, die überwärts gerichtet sind, und bietet ihnen das, was überwärtig ist.« Und sehen wir zu, wie hart er seine Schüler anfasst: »Ihr Leute hier seid alle samt und sonders Tresterlecker. So pilgert ihr als fahrende Scholaren von Ort zu Ort! « Verfolgen wir (Band 1, S. 226), was Lin-dji bei Huang-bo erlebte, wie dieser »Grenzdurchbrecher« ihm die Frage nach »dem Buddhagesetz« mit Schlägen austrieb, wie Da-yü dem Bestürzten diese Schläge deutete, diesem plötzlich das Verständnis aufging, und er auf Da-yü's erstaunte Frage mit drei Püffen Antwort gab. Darum heißt es im Gesang zu Beispiel 32 von Lin-dji: »Grenzdurchbrecher's Vollmacht ging völlig in ihn ein.«

Die Schau eines unfassbaren Höheren, das über Ordensregeln, über Schriftbuchstaben, über logisches Räsonnement hinausgeht, hat durch Huang-bo und durch Lin-dji eine geistige Gärung ausgelöst, die, nachdem sich Lin-dji »nahe an der Furt« (lin-dji) des Flusses bei dem heutigen Dscheng-ding (Cheng-ting) in Hope (Tschi-Ii) festgesetzt hatte, alsbald mächtig um sich griff. Es schlossen sich ihm sehr verschiedene Elemente an. Da waren schwärmerische Sonderlinge wie Pu-hua, erwähnt im 37. Beispiel, S. 66, die er nur mit Widerstreben duldete; da kamen weither aus dem Süden Meister anderer Herkunft, um zu hören und zu lernen; da scharten sich die fahrenden Schüler und meinten, zuallererst des Meisters Gesten und Ho'-Rufe, Zeichen einer Vollmacht, die nichts anderes bedeutete, als: Mensch, du musst dich ändern, getreu nachahmen zu müssen. »Tresterlecker« hätte Huang-bo sie genannt. Dennoch gelangten nicht wenige gerade auf diesem Weg derber Aufrüttelung zum eigentlichen Kern, um den es ging, so der Vorsitzer Ding im 32. Beispiel, von dessen Grobheit Yüan-

wu uns in Band 1 auf S. 406 zwei ergötzliche Szenen bietet.

Zu der hier geschilderten Umgebung passt das Wenige, was von dem Mönch Hui-jan, dem späteren Meister San-scheng, überliefert ist, recht gut. Es werden von ihm mehrere Begegnungen mit Meistern, die er auf der Wanderschaft besuchte, äußerst knapp erzählt. Und zwar lässt sich erschließen, dass sie zum Teil schon vor dem Tode Lin-dji's stattgefunden haben. Dieser nämlich fällt in das Jahr 867. Wenn nun berichtet wird, dass Hui-jan (San-scheng) unter anderen auch Dö-schan besucht hat, der

im Jahr 865 gestorben ist, so leuchtet ein, dass er schon früher einmal, gewiß mit Lin-dji's Zustimmung oder gar in seinem Auftrag, eine Reise unternommen hat. In drei solchen Begegnungen ist Hui-jan's Auftreten jedesmal gleichartig jugendlich beschwingt, so dass wir sie ohne Bedenken einer früheren Reise zurechnen können, als derjenigen, die ihn zu Hsüä-feng führte.

Die Reise ging von Lin-dji's Wohnsitz zunächst in den Südwesten der Provinz Honan. Wahrscheinlich hat Hui-jan unterwegs am Bärenohrenberg das Grab des Patriarchen Bodhidharma aufgesucht; dort wollte jeder Nachfolger einmal im Leben gewesen sein.

Dann kam er zu dem Meister Hsiang-yän**6**, von dessen eigenartiger Erweckung damals viel die Rede war.

Diesem hatte einst der große Bai-dschang aufgegeben, sich auf seinen Zustand zu der Zeit, da seine Eltern noch nicht voneinander wußten, zu besinnen. Unfähig, diese Aufgabe zu lösen, ging er zu We-schan, der ihm sagte: »Alles, was du mir da vorträgst, sind nur Sprüche aus Kapiteln, die du dir gemerkt hast. Werde erst einmal das kleine Kind, welches du als Neugeborener gewesen bist, der noch nichts von Ost und Westen wußte.« Noch einmal durchforschte der Unglückliche alle Sutrenschriften, ohne doch ein Wort der Lösung für die Aufgabe zu finden. Er verbrannte alle seine Bücher, diente, weil er doch sich für das Zen untauglich glaubte, jahrelang als Reiskoch und baute sich zuletzt auf dem Wu-dang-schan, wo einst der Landesmeister Dschung als Einsiedler gehaust hatte, eine Binsenhütte. Als er eines Tages den Weg zu seiner Hütte fegte und mit dem Besen einen Stein wegschleuderte, traf dieser einen Bambusstamm, der einen eigentümlichen Klang gab. Bei diesem Klang erwachte er mit einemmal zum Licht. Er dichtete:

Ein Schlag, und all mein Wissen ist vergessen.

Kein Flickwerk mehr von Zucht und Besserung.

Es wiegt und schwingt sich auf zum Pfad der Alten.

Kein Rückfall in verzagtes Treiben mehr.

Ich trete nirgends in die Spur von andern.

In Stimme nicht noch Äußerem liegt die Hoheit.

Die je den Sinn, den Weg erreichten,

Sie alle nennen's allerhöchstes Regen.

We-schan hörte davon und bestätigte ihn mit den Worten: der ist hindurch. Er wurde Abt des Hsiang-yän-Klosters und hat über zweihundert Gedichte in der Art des obigen hinterlassen.

Diesen Hsiang-yän kennenlernen war dem jungen Hui-jan wohl die Reise in das Bergland an der Grenze zwischen zwei Provinzen wert. Aber auch ihn selber sollte Hsiang-yän kennenlernen, kam er doch von Lin-dji und sollte dieses großen Meisters Licht hinaus ins weite Tang-Reich tragen. Er trat ein im üblichen Gewand, das obligate Knietuch über den linken Unterarm gehängt. »Woher kommst du«, fragte

Hsiang-yän? »Von Lin-dji«, war die Antwort. »Ei«, versetzte Hsiang-yän, »hast du dann wohl auch das Schwert des Lin-dji mitgebracht?« Hui-jan erwiderte kein Wort, nahm nur sein Knietuch in die Hand und schleuderte es auf den Meister. Dieser hatte nur ein stummes Lächeln.

Von Honan ging's durch Hupe nach Hunan. Dort wirkte auf dem Tugendberg, dem Dö-schan bei Tschang-dö, der berühmte Meister gleichen Namens, der wie kein anderer den Stock zu schwingen wusste**7**. Sicher kannte Hui-jan auch schon die Geschichte, wie Dö-schan einst als Wandermönch bei We-schan es zuerst verschmähte, diesen nur auch zu begrüßen, dann aber um so feierlicher antrat und mit theatralischer Gebärde sein Knietuch vor dem Meister auszubreiten anfing (Band 1, S. 81). Für diese Geisteshaltung hatte offenbar der junge Hui-jan viel Verständnis. Denn als er vor den alten Dö-schan trat, machte er es ebenso, hob feierlich sein Knietuch hoch und begann, es auszubreiten. Ärgerlich wies Dö-schan ihn zurecht: was willst du mit dem alten Lumpen da? Meinst du, man setze dir dafür Gemüse oder Reis vor? Für dich gibt es hier nicht ein Körnchen. Hui-jan, in keiner Weise eingeschüchtert, sagte: So ist es nur gerade recht! Wenn es Reis hier für mich gäbe, hätte ich gar nicht daran gedacht, das Knietuch auszubreiten. Ich hatte dabei etwas anderes im Sinn. Dö-schan, der die Anspielung sofort begriffen hatte, nahm den Stock und ließ ihn auf Hui-jan niedersausen. Dieser, nicht verlegen, fing ihn blitzschnell am Ende auf und stieß damit den alten Meister auf die Lehne seines Stuhls zurück. Dö-schan lachte hell und heiter auf; Hui-jan rief nur: ach du blauer Himmel, ach du blauer Himmel, und ging weiter.

Im Westen der Provinz Kiangsi besuchte Hui-jan auf dem Yang-schan den bekannten Schüler We-schan's, Yang-schan Hui-dji. Dieser fragte ihn gleich zu Beginn nach seinem Namen. Hui-dji, war die Antwort. Was, versetzte Yang-schan, so heiße doch ich! Ach so, natürlich, ich bin Hui-jan, sagte der Besucher. Yang-schan, belustigt, lachte laut.

Knapp, wie diese drei Berichte sind, geben sie nicht einmal zu erkennen, ob jeweils die Begegnung mit der ersten Überraschung endete, oder ob es dann erst recht zur Unterredung kam. Dem Berichterstatter ist es wohl nur um die Geisteshaltung dieses jungen Wanderers zu tun, der offenbar entschlossen war, in jedem Fall und jedem Meister gegenüber sich ebenbürtig zu behaupten. Sollen wir

dies nun Hochmut nennen, ähnlich wie bei Feng-hsüä im 38. Beispiel, der ja auch der Lin-dji-Schule angehört? Die Grenze zwischen hochmütig und hochgemut ist in der Tat hier schwer zu ziehen. Tatsache ist, dass man in China nicht erst seit Lin-dji, sondern schon vorher an dem Benehmen junger Zen-Mönche

vielfach Anstoß nahm. Von 838 bis 847 hielt sich in China ein japanischer Tendai-Mönch, d. h. ein Anhänger der Tiän-tai-Schule, namens En-nin auf, der in seinem noch erhaltenen Tagebuch »die rauh unmittelbare Art der Zen-Mönche« mit Kopfschütteln vermerkt und ausgerechnet in der nordchinesischen Ebene, der Heimat Lin-dji's und des Vorsitzers Ding, eine Gruppe von Zen-Wanderern antraf, die ihm den Eindruck von »durch und durch widerspenstigen Leuten« machten**8**.

Man kommt über diesen Anstoß nur hinaus, wenn man der Sache auf den Grund geht. Im Zen ist jeder zunächst ausschließlich mit sich selbst beschäftigt und muss es sein. Was er erstrebt, ist ein Bewusstsein in der tiefsten Schicht, an die gewöhnlich niemand überhaupt nur denkt. Alles Äußere, die ganze sichtbare Umgebung, spielt hier keine Rolle. Die Folge ist, dass andere den Eindruck haben: der tut, als wäre er allein auf der Welt. Das bleibt auch so für längere Zeit, nachdem er das erstrebte Ziel erreicht hat. Ein nie gekanntes Hochgefühl der unbegrenzten Freiheit erfüllt ihn ganz. Allzu leicht färbt darauf noch der trübe Strom gewöhnlicher Gefühle ab. Man denke an die Lieblingsjünger Jesu, die rechts und links von seinem Thron Israel zu regieren hofften, erinnere sich der Auswüchse, die jede starke geistige Bewegung, sei sie noch so rein, hervorruft. Das Reine aber wird davon im Grunde nicht berührt; es bleibt rein, wie es ist. Was man bei Lin-dji »grob« oder »widerspenstig« finden mag, hat seinen Ursprung doch im Höchsten. Es zielt alles auf die innere Umwälzung des Menschen selbst. Sein mächtiger Scheltruf »Ho'!« gilt der abgründigen Versponnenheit, Verschlafenheit und Taubheit, in der wir alle durch das Haften an uns selbst und an den Dingen dieser Welt befangen sind. Das ist der Kernpunkt dessen, was er »die Fülle seiner Wahrheitsschau**9**« zu nennen liebte.

Der junge Hui-jan ist nach seiner Rückkehr von der ersten Wanderschaft in diese »Fülle« tiefer eingedrungen. Der Meister konnte ihm die Bruderschaft zur Leitung anvertrauen. Als Lin-dji schließlich in dem Hsing-hua-Kloster der Stadt Dung-ming, seiner Heimat, das Ende kommen sah und Abschied nahm, hat er Hui-jan, den späteren San-scheng, in aller Form zum Träger und Bewahrer seiner ganzen Wahrheitsschau erklärt. Wenn er ihn dabei einen blinden Esel nennt, so versteht die Bruderschaft das ohne weiteres als Ausfluss innerster Wahrhaftigkeit, die jeden Hauch von Feierlichkeit oder gar

Rührseligkeit vermeidet und den Auserwählten darum nur auf diese Art liebkosen kann.

Für Hui-jan selbst war dies ein tiefeingreifendes Erlebnis. Die neue Würde hob sein Selbstgefühl und läuterte es auch. Noch einmal ging er auf die Wanderschaft, jetzt als der anerkannte Nachfolger des großen Lin-dji, und wurde überall mit Ehren aufgenommen. Dann kehrte er zurück nach Norden und fand in derselben Stadt Dscheng-ding, an deren Fluss der Lin-dji-Zenhof seines Meisters sich befunden hatte, eine Wirkungsstätte in dem »Hof zu den Dreiheiligen«, San-scheng-yüan, nachdem er selbst seitdem den Namen San-scheng trägt.

Zum Verständnis des Beispiels

Nach langer Wanderung vom fernen Norden ist San-scheng endlich in der Provinz Fukien angekommen, besteigt den Hsüä-feng-schan, die Schneekuppe bei Fu-dschou, und tritt vor Hsüä-feng, den großen Schüler jenes Dö-schan, dessen Stock er vor einer Reihe von Jahren aufgefangen hatte. Jetzt trägt er in sich alles, was er seitdem erfahren hat. Die Wahrheitsschau des abgeschiedenen Meisters ist die seine. Davor vor Hsüä-feng Zeugnis abzulegen und so ein Band gemeinsamen Verständnisses zu knüpfen, drängt es ihn.

Ein Gleichnis fällt ihm ein, in das er, was er meint, diskret verhüllen kann. Es ist dasselbe wie in dem Gesang zum siebten Beispiel, wo Hsüä-dou das Erwachen jenes Hui-tschau mit den Worten beschreibt: »Ein Fisch am dreigestuften Fall stieg hoch, flog auf, ward Drache« (vgl. Band 1, S. 1170, 172, 181). Die Karpfen, die am dritten Tage des dritten Monats an den drei vom sagenhaften König Yü erbauten Wehren des Huang-ho in die Höhe schnellen und dann sogar zu Himmelsdrachen werden können, sind in der Vorstellung des Volkes großgewachsene Fische, deren Schuppen einen goldenen Glanz bekommen haben, und heißen deshalb »Goldbeschuppte«**10**. Damit verbindet sich bei San-scheng noch ein anderes Bild, nämlich von Netzen, in welchen die Fischer, und zwar wohl gerade unterhalb von Stromschnellen, die in der Laichzeit scharenweise stromauf schwimmenden Fische festhalten und füttern, bis sie gebraucht werden. Dann gibt es ein Entrinnen nur für solche, die stark genug sind, das Netzwerk zu durchbrechen. Im übrigen liegt an der Ausdeutung der Gleichnisse nur wenig. San-scheng geht es einzig um die Sache, d. h. seinen eigenen durch die Wahrheitsschau erlangten Zustand des Befreitseins. Um gleich auch zu sehen, ob Hsüä-feng ihn versteht, kleidet er sein Selbstbekenntnis in die wohlbedachte Frage: »Was ist für einen Goldbeschuppten, der durch das Netzwerk durchgebrochen ist, die Nahrung?« Schon in seinen Zwischenbemerkungen und nachher in

der Erläuterung wendet Yüan-wu alle Sorgfalt an, seine Zuhörer bei dieser seltsamen Frage festzuhalten. »Diese Frage ist von allerhöchster Höhe«, sagt er. Und dann: »Seht, auf welchen Punkt er seine Frage zuspitzt!«

Was war der Köder, der zuvor dem Fisch zur Nahrung diente? Es war die Lehre vom Gesetz des Buddha, die Übung in Gehorsam und Entsagung, die Vertiefung in die Sutrenschriften, das stille Sitzen zu bestimmten Stunden des Tages und der Nacht. Und was hier im Bilde Köder heißt, war zugleich ja auch das Netz, das den Fisch gefangenhielt. Und durch den guten Köder in dem sicheren Netzgehege wuchs dann dieser eine zu einem kräftigen großen Fisch in goldenem Schuppenkleid heran, bis eines Tages ihm das Netz einfach zu eng war, so dass er es in kühnem Stoß durchbrach und frei hinaus ins Grenzenlose schwimmen konnte.

Was ist in diesem neuen Zustand seine Nahrung? Gewiß hat San-scheng für sich selbst die Antwort längst bereit. Die Nahrung des Befreiten ist nichts anderes, als eben diese Freiheit, in der ihm alles zu Gebot steht. Sie ist sein Leben; alles andere ist zweiter Ordnung. San-scheng ist in der Tat, wie Yüan-wu sagt, auf die höchste Höhe eingestellt. Und da er von Hsüä-feng's Meisterschaft schon längst gehört hat, erwartet er auf seine wohlgezielte Frage eine ebenbürtige Antwort.

Und wie wird er enttäuscht! »Das werde ich dir sagen«, fertigt ihn der Ältere ab, »sobald du durch das Netzwerk durchgebrochen bist.« Nicht genug, dass ihm Hsüä-feng die Beantwortung verweigert; er spricht ihm obendrein das Glück ab, dessen er sich rühmt, die große Freiheit. Yüan-wu's letzten Zwischenbemerkungen zu San-scheng's kühner Frage weisen vorbereitend auf den Punkt, an welchem Hsüä-feng Anstoß nimmt. Die Frage ist gewiß »von allerhöchster Höhe«. Das gesteht ihm Yüan-wu ohne weiteres zu und will es auch von seinen Schülern ernst genommen wissen. Doch dann erhebt er einen Einwurf: wer durch das Netzwerk in die Freiheit durchgedrungen ist, wird selbst am besten wissen, worin seine Nahrung jetzt besteht. Wozu also andere darnach fragen? Hier liegt in der so rühmenswerten großen Freiheit ein verflixter Fallstrick. Diese Freiheit bietet keine Sicherheit dagegen, dass einer, welcher sie geschmeckt hat, sich wieder neu verstrickt. Und zwar diesmal in das Netz des Selbstgefühls, das sich

an eben diese Freiheit klammert. Anstatt still zu bleiben, geht man hin und präsentiert sich andern als Befreiter. Hsüä-feng’s harte Abweisung besteht zu Recht.

Aber was geschieht? Jeden anderen, sagt Yüan-wu, hätte bereits diese eine Antwort mattgesetzt. Nicht so den jungen San-scheng. Der bleibt ungebrochen und erhebt die Gegenklage: das ist also der berühmte Hsüä-feng, dessen geistiger Führung sich von Jahr zu Jahr gut fünfzehnhundert junge Leute anvertrauen! Und wenn ich mich in der Hülle einer Frage ihm eröffne, merkt er nicht einmal, wovon ich rede! Den Vorwurf, der in Hsüä-feng’s Antwort lag, übergeht der Gast also in kühnem Schwung, als hätte er ihn nicht gehört.

Ist das nun Verstocktheit, oder lässt es sich anders erklären? Achten wir darauf, was Yüan-wu dazu meint! »Auch San-scheng«, sagt er, »ist ein Meister in der Kunst«. Erst also stimmt Yüan-wu Hsüä-feng zu, wenn dieser San-scheng tadelt; jetzt gibt er letzterem recht für seine Gegenwehr! Hier wird uns ein Rätsel aufgegeben, das zu lösen wohl der Mühe wert ist.

San-scheng will sich nun einmal die Freiheit, welche er erlebt hat und die ihn erfüllt, nicht rauben lassen. Ob er sich dabei dem Schein der Selbstgefälligkeit aussetzt, ob tatsächlich Selbstbespiegelung und Eitelkeit die Reinheit seines Herzens trüben, das ist im Licht der großen Freiheit, welche nun einmal sein Teil geworden ist, doch letztlich nichts, das wird von diesem Feuer immer wieder ausgebrannt. Und von einem Meister, wie dem großen Hsüä-feng, denkt er, kann ich es erwarten, dass er aus meiner Frage die große Hauptsache heraushört, anstatt an meinen Schwachheiten zu nörgeln. »Er ruht in sich selber wie der Himmel«, bemerkt Yüan-wu; ja, er deutet gleich auch an, wie dieser unerwartete Gegenstoß auf Hsüä-feng wirken muss: San-scheng's Klage ist wie »Blitz und Donnerschlag«. Hsüä-feng wird nicht anders können, als den Goldbeschuppten seinen Sprüngen überlassen.

Und in der Tat! Hsüä-feng, der unerbittlich kritische, sieht sich zu einer Entschuldigung bewogen: »Der alte Mönch hat eben mit den Aufgaben der Klosterleitung viel zu tun.« Das heißt: Ich hätte allerdings noch besser hinhören können. Es kommen mir so manche, die sich aus dem Hochgefühl, das Netz durchbrochen zu haben, ein neues eigenes Netzwerk spinnen und darin verhungern.

Er will nicht weiter streiten. »Es geht ihm nicht um Sieg und Niederlage.« Allerdings »verzichtet er« mit der Entschuldigung »auf einen Zug im Spiel«. Ob er gleich noch einiges zu sagen hätte, schweigt er und überlässt den Lin-dji-Schüler seinem eigenen Weg.

Aber hat er nicht mit seiner lässigen Entschuldigung dem jungen Gaste eben dessen Frage nach der rechten Nahrung für den Netzdurchbrecher aufs genaueste beantwortet? »Der alte Mönch hat mit den Aufgaben der Klosterleitung viel zu tun.« Auch er ist einmal jung gewesen; auch ihn hat einst die Wonne der Befreiung gleichsam in die Luft gehoben. Dann aber hat er aus der Höhe, über die es kein

Hinaus mehr gibt, den Weg herunter in die Niederung gefunden und dabei die Höhe mitgenommen. Er hat, wie einst der Buddha, der Versuchung widerstanden, im Genusse des Nirvana zu verharren; er ist auf dem Weg des Bodhisattva in den Dienst an einer notbeladenen Welt getreten und verzehrt sich jetzt mit ganz gewöhnlichen Geschäften. Eben dieser Dienst ist seine geistige Speise. Auch sein Teil ist die große Freiheit, auch ihm steht alles zu Gebot. In dieser seiner Freiheit aber tut er nun sein Tageswerk als Lehrer einer großen Bruderschaft und kümmert sich um alle Aufgaben, seien sie nun geistlich oder irdisch.

Darauf hat auch San-scheng nichts mehr zu erwidern. »Diese Antwort

Hsüä-feng’s, bemerkt Yüan-wu, »ist noch sehr viel giftiger« als die erste. Sie ist ein Stachel, der in San-scheng sitzen bleibt. Denn am Ende wird auch er den gleichen Weg wie Hsüä-feng gehen und eines Tags »mit Aufgaben der Klosterleitung« sehr beschäftigt sein. Er bleibt still, und Yüan-wu schließt ihn ein in die sarkastische Bemerkung »toter Bummler«. Hat nun Yüan-wu recht, wenn er so nachdrücklich behauptet, es gehe zwischen diesen beiden nicht um Sieg und Niederlage? Läuft doch schon sein Hinweis auf die Feststellung hinaus, dass der Ausgang dieses Treffens etwas Anderes, und Höheres darstelle, als Entscheidungen, wie sie die Kriegskunst anstrebt. Selbst ein aufmerksamer Leser kommt sehr leicht zu dem Ergebnis, Hsüä-feng sei hier klar der Überlegene, San-scheng's kühner Angriff sei gescheitert. Ein japanischer Ausleger**11** weigert sich ausdrücklich, Yüan-wu beizupflichten. Um so dringender stellt sich für uns die Frage, warum denn Yüan-wu diese naheliegende Erklärung so entschieden ablehnt. Wir kommen ihrer Lösung wohl am besten dadurch näher, dass wir sie mit der Betrachtung des Gesangs verknüpfen.

Zum Verständnis des Gesangs

Im Gesang spricht, wie wir wissen, Hsüä-dou, und das mindestens um acht bis neun Jahrzehnte früher als Yüan-wu, der Verfasser des Bi-yän-lu. Yüan-wu ist nur Hsüä-dou's Kommentator; er gibt zu dessen Beispiel und Gesang nur die Erklärung. Wir können also selbst nachprüfen, ob er Hsüä-dou verstanden oder missverstanden hat. Betrachten wir auf diese Frage hin die Verse Hsüä-dou's!

Da kommt zuerst der goldbeschuppte Karpfen, der sein Netz durchstoßen konnte, an die Reihe, der Lin-dji-Schüler San-scheng. Man lese nach und frage sich: hat Hsüä-dou nicht an diesem Netzdurchbrecher seine helle Freude? Fühlt er nicht selber mit, wie himmlisch wohl es diesem in der neugewonnenen Freiheit ist? Stößt aber solch ein freier Fisch auf Widerstand, dann bläht die innere Kraft ihn zum gewaltigen Walfisch auf, der aus den Nasenlöchern

Wasserstrahlen ausstößt und das Meer ins Wallen bringt.

»Da, ein Ton, ein Donnerrollen«: Hsüä-dou's Gleichnis für das Hohe, das aus der Entschuldigung Hsüä-feng's herausklingt. Das Donnerrollen ist nur schwach, aber kommt von oben und aus weiter Ferne. Und es löst die schwüle Spannung in der Atmosphäre: »rings erhebt sich reiner Wind«. Von dem Walfisch ist nicht mehr die Rede.

Natürlich ist es leicht, zu sagen. er ist der Geschlagene, und Hsüä-feng hat gewonnen. Aber dieser letztere will ja gar nicht Sieger sein: er entschuldigt sich. San-scheng will auch nicht mehr Sieger sein: er verstummt. Über beiden weht der reine Wind: In diesem gibt es weder Sieg noch Niederlage, sondern nur noch Frieden.

Sieht man genauer zu, so haben beide sich besiegt gegeben: Hsüä-feng

musste sich entschuldigen, San-scheng schwieg am Ende still. Hsüä-feng's Entschuldigung geht allerdings voraus: sie ist das sanfte Donnerrollen, in dessen Folge sich der reine Wind erhebt. insofern könnte man behaupten, er sei Sieger. Nur liegt es im Wesen dieses reinen Windes, dass er nichts von Sieg und Niederlage weiß. Und es ist derselbe reine Wind, in dem der Goldbeschuppte schwelgt.

Widerspricht es dieser Einheit in dem reinen Winde nun, dass jeder von den beiden fest auf seinem Posten stehen bleibt und diesen zäh verteidigt? oder können sie sich deshalb so einander gegenüberstehen, weil der reine Wind sie beide einschließt? Das Geheimnis ist tief. Nicht umsonst wiederholt Hsüä-dou das Wort vom reinen Wind und fragt bedeutungsvoll: »Derer, die's merken, wie viele, wieviel?«

Hung-dschi's Gesang zum selben Beispiel

Es trifft sich gut, dass wenige Jahrzehnte nach Vollendung des Bi-yän-lu ein Meister aus der Tsau-dung-Schule auf dem berühmten Himmelsknabenberge, Tiän-tung-schan in Tschekiang, das Beispiel Hsüä-dou's von San-scheng und Hsüä-feng in eine eigene Sammlung von »hundert Beispielen der Alten« aufgenommen und genau wie Hsüä-dou je in einem eigenen Gesang behandelt hat. Er heißt als Mönch Dscheng-djiang, nach seinem Wohnsitz Tiän-tung, und sein posthumer Ehrenname lautet Hung-dschi**12** . Ähnlich wie Hsüä-dou in dem Verfasser des Bi-yän-lu einen Ausleger gefunden hat, so sind auch die hundert Beispiele und Gesänge Hung-dschi's 86 Jahre nach seinem Tode durch Hinweise, Zwischenbemerkungen und Erläuterungen ausführlich gedeutet worden. Da dieser Ausleger**13** in seinen späteren Jahren in der Hauptstadt des regierenden Mongolenkaisers, dem heutigen Peking, eine Klause mit Namen Tsung-yung-an bewohnt hat, erhielt seine kommentierte Ausgabe der Beispiele und Gesänge Hung-dschi's den Namen Tsung-yung-lu, d. h. Niederschrift aus der (Klause der) Gelassenheit. Später hat in Japan ein japanischer Meister diese Erklärungen durch eigene ersetzt und auch seiner Ausgabe denselben Titel japanisch Shô-yô-roku, gegeben,

und in diesem sind denn die Gesänge des chinesischen Meisters heute wohl am meisten verbreitet. Hier finden wir im 33. Kapitel wörtlich genau das Gespräch zwischen San-scheng und Hsüä-feng wieder, und dazu folgenden Gesang**14**:

Hat den Schwall er erst in Stufen überstiegen,

Helfen Wolkendonner weiter nach.

Wippt und schnellt sich hoch und höher, sieht die große Macht.

Schwanz verbrennt. Es klärt sich: er ist oben,

unter ihm das Tor des Yü.

Solch ein Prachtbeschuppter, der wird nie und nimmer

einem andern in den Leckerbissenkübel gehn.

Der Bejahrte, Ausgereifte schreckt die Menge nicht.

Ist gewohnt an starken Gegner, weiß von keiner Furcht,

Schwimmend, schwebend, immer richtig, wetterfahnenleicht,

Schwer gehäuft in Schichten, tausend Tonnen sind ihm nichts,

Hochgerühmt in weiten Reichen, keiner tut's ihm gleich,

Steht allein in den acht Winden, lässt sie wehn, hält fest.

Ebenmäßiger noch als Hsüä-dou stellt Hung-dschi hier die beiden Partner klar einander gegenüber. Sein Gleichnisbild für San-scheng ist einheitlicher. Er zeichnet ihn als goldbeschuppten Karpfen, der am Durchbruch des Huang-ho durchs Gebirge (dem Tor des sagenhaften Königs Yü) zuerst die dreigeteilten Fälle überhüpft und weiter himmelaufwärts steigt, bis ihm (in Sonnennähe, wie das Flügelwachs des Ikarus?) der Schwanz verbrennt und er zum Himmelsdrachen

wird. Dies alles nur, um klarzustellen, dass solch ein Goldbeschuppter auch nicht dem besten Fischer mehr ins Netz gehen wird, um in dessen Leckerbissenkübel mit Lauch und anderen Gewürzen eingemacht zu werden. Es ist derselbe Ton triumphierender Freiheit, wie Hsüä-dou ihn auf seine Weise anschlägt. Von einem Vorwurf gegen San-scheng ist nichts zu vernehmen, noch weniger von einer Niederlage.

Und ebenso, wie Hung-dschi hier San-scheng, dem Jüngeren, gerecht wird, so auch dem Älteren, Hsüä-feng. Er vermeidet es ganz deutlich, den einen gegen den anderen abzuwägen; er nimmt jeden wie er ist und hat an beiden seine Freude. Der Unterschied, das kommt hier deutlicher zum Ausdruck als bei Hsüä-dou, liegt lediglich im Alter. Hsüä-feng ist der Ältere, der Ausgereifte, wetterfahnenleicht und felsenfest. Ihm kommt allerdings so rasch kein anderer gleich. Aber auch der Jüngere hat seine Ehre. Er steht am Anfang seiner Laufbahn. Wenn er sich weigert, dem Älteren »in den Leckerbissenkübel zu gehen«, ist das sein gutes Recht. Gerade so kann etwas Tüchtiges aus ihm werden.

Hier wird deutlich, worauf all die strenge Zucht der Meister mit Stockschlägen und »Ho'« hinausläuft, nämlich nur darauf, den Schüler bis dahin zu bringen, wo ihm alle Stützen des Verstandes und des eingesessenen Ichgefühls zerbrechen und ein höheres Ich ihm aufgeht, welches mehr ist, als die sichtbare und standesamtlich fassbare Person. Die Zucht des Meisters ist ein Netz, das die Bestimmung hat, durchbrochen zu werden.

Das fünfzigste Beispiel

Yün-mën's Staub-und-Staub-Samâdhi

Hinweis

Er übersteigt die Stufenleitern; er übergeht die Notbehelfe, tut sie ab. So fügt Regung sich zu Regung; so trifft sich Wort mit Wort.

Solange einer in das Tor der großen Freiwerdung nicht eingegangen ist und den Gebrauch der großen Freiheit nicht erlangt hat, wie könnte er den Buddhas und den Patriarchen wohl die Waage halten und wie den Sinn des uns vererbten Heilsfahrzeugs im Spiegel [seines Wesens] ahnen lassen?

Sagt mir einmal: Wenn es eine Regung auf der Stelle abzufangen gilt, sei es in Anpassung an sie, sei es im Gegensatz, sei es geradeaus, sei's in die Quere: wie findest du das Wort für einen schlagenden Bescheid?

Lasst mich zur Probe, bitte, euch etwas vorlegen! Seht her!

Das Beispiel

Wir legen vor:

Ein Mönch fragte Yün-mën: Was bedeutet eigentlich der Staub-und-Staub-Samâdhi? Yün-mën erwiderte: Im Napfe Reis, im Eimer Wasser.

Zwischenbemerkungen zum Beispiel

»Ein Mönch fragte Yün-mën: Was bedeutet eigentlich der Staub-und-Staub-Samâdhi?« - Daraus machen alle Kuttenmönche in der Welt sich eine Höhle [der Absonderung]. - Sie haben den Mund voll Reif [sie nehmen den Mund voll von Samâdhi; der aber wird im Mund zu Reif, verstopft ihn. Samâdhi ist nichts für den Mund]. - Den Sand durchwühlen, in der Erde bohren: was will er denn damit?

»Yün-mën erwiderte: Im Napfe Reis, im Eimer Wasser.« - Er hat in sein Leinenbündel einen Meißel obenauf gepackt. [In der Antwort steckt ein Meißelstoß, ein Eingriff in das Innere des Fragers.] - Ein verwirrendes Gemisch von Gold und Sand. [Man sieht nicht klar, wo in dieser Antwort etwas vom Samâdhi steckt; und doch ist er darin.] - Von einem Fehler fällt man in den andern. [Schon die Frage war verkehrt, und sie

verführt zum zweiten Fehler, dass Yün-mën auf sie antwortet. Reden ist hier schon von vornherein verfehlt[1].] - »Im Han-yüan-Schloss, da fragt man nicht, wo es nach Tschang-an geht[2].«

Erläuterung des Beispiels

Könnt ihr das denn richtig euch zu eigen machen? Wenn ihr es euch zu eigen machen könnt, so habt ihr Yün-mën's Nasenlöcher in der Hand [könnt ihn wie einen Ochsen an den Nüstern führen]. Könnt ihr es euch nicht zu eigen machen, hat Yün-mën eure Nasenlöcher in der Hand. Yün-mën hat Aussprüche, die Nägel zerbrechen und Eisen durchschneiden. Und in einem einzigen Sätzchen, das er spricht, sind drei verschiedene enthalten[3].

Manche Leute [wenn man sie nach der Bedeutung dieser Antwort Yün-mën's fragt] erklären: [damit sei gemeint,] dass die Reiskörner im Napf eines wie das andere rund, die Wassertropfen in dem Eimer einer wie der andere nass sind. Wenn es einer so versteht, hat er den Punkt, auf den es Yün-mën im Bemühen um anderer Menschen Bestes ankommt, nie gesehen.

Im Gesange heißt es:

Gesang

Im Napfe Reis, im Eimer Wasser.«

Den Herren Wortemachern bleibt der Witz im Schnabel stecken.

Das Polgestirn, des Südens Sterne stehn unverwandt am Ort.

Der Wogenschwall schlägt weiß zum Himmel hebt sich auf's flache

Land.

Du wägst - es wägt sich nicht,

hältst an, und es hält nicht.

Da steht ein jeder splitternackt, des reichen Gutsherrn Sohn!

Zwischenbemerkungen zum Gesang

»Im Napfe Reis, im Eimer Wasser!« - Es liegt offen zutage! - Wozu da noch den Sand durchwühlen, in der Erde bohren? [Auch Hsüä-dou täte besser daran, zu schweigen; durch's Reden wird das offene Geheimnis nur verdeckt.] - Du solltest dir drei Jahre lang den Mund ausspülen; dann erst würdest du's erlangen. [Hsüä-dou hat durch sein Reden sich den Mund verunreinigt.]

»Den Herren Wortemachern bleibt der Witz im Schnabel stecken.« - Die Zungenspitze schnurrt ihnen zusammen. - Wer das GESETZ

erkannt hat, fürchtet sich davor. [Nur solche, die es nicht begriffen haben, können davon schwatzen.] - Weshalb legt Hsüä-dou es dann doch in dieser Weise [mit diesen Worten] vor, [Die Meinung ist: Das Mitleid mit den andern zwingt ihn, sich »in's Gras fallen zu lassen«.]

»Das Polgestirn, des Südens Sterne stehn unverwandt am Ort.« - Was würde daraus werden, wenn man den Osten Westen nennte?! - Einmal sitzen, einmal stehn; streng nach der Ordnung! - Lang ist der Dharmaleib des Langen; kurz ist der Dharmaleib des Kurzen.

»Der Wogenschwall schlägt weiß zum Himmel, hebt sich aufs flache Land.« - Das [dieses Wasser] war klaftertief zu deinen Füßen! [Man erinnere sich an Su Dung-po's Gedicht: »Im Lu-schan-Gebirge die Wolken, die Donner, am Strande von Tschekiang die Flut!«] - Gast und Hauswirt wechseln die Rolle. [Passives wird aktiv, Aktives muss erleiden; Ruhendes bewegt sich, Bewegtes kommt zur Ruhe; eins geht ins andre über.] - Plötzlich kommt es einem über den Kopf. - Und wie steht es mit dir? [Dabei] ein Schlag [aufs Pult].

»Du wägst - es wägt sich nicht.« - Blauer Himmel, welche Not! - Ach!

»Hältst an, und es hält nicht.« - Wovon redet er eigentlich? [Der japanische Meister Fûgai (1779-1847) sagt dazu in seinem Kommentar Jirinshô: Das ist, wie wenn sich einer unterwegs verspätet hat: es reicht nicht mehr zur Heimkehr in das Dorf, es reicht auch nicht mehr rückwärts nach dem Laden der Stadt. Wie soll da in den Topf der Reis und in den Eimer Wasser kommen? Es geht schief, so oder so. Man versucht es hin, versucht es her, überlegt bald so, bald anders, und kommt doch nicht weiter. Endlich entschließt man sich, den Kreislauf überlegender Gedanken anzuhalten, und doch lässt dieser sich nicht halten. Wer sich (im Staub-und-Staub-Samâdhi) übt, erlebt auch solche Stunden.] - Und zu alledem kommt noch die Not des Ärgers!

»Da steht ein jeder splitternackt, des reichen Gutsherrn Sohn!« - Keine kleine Schlotterei! - Da lachen, die es sehen.

Erläuterung des Gesangs

In einem früheren Gesang [Kapitel 14 zu dem Ausspruch Yün-mën's »ein einziger Zuspruch« beginnt Hsüä-dou mit den Worten: »Ein einziger Zuspruch, sagt er; einsam steht es und steil, treibt noch in eisernen Hammerkopf wuchtig hinein seinen Keil.« In einem späteren Beispiel

[Kap. 73], wo der Patriarch Ma [auf die Frage nach dem Sinn des Kommens des Patriarchen Bodhidharma aus dem Westen, also nach dem besonderen Sinn des Zen] »abseits von den vier Thesen« und »unter Ausschluss aller hundert Negationen« Auskunft geben soll, [wiederholt Hsüä-dou einfach dessen Antwort, d. h.] sagt er: »Tsang ist ein Weißkopf, Hai ein Schwarzkopf. Auch Kuttenmönche klaren Blicks verstehn die Antwort nicht**4**.« Wenn einer durch den hier vorgelegten öffentlichen Aushang [d. h. Yün-mën's Antwort »im Napfe Reis, im Eimer Wasser«] durchsieht, dann wird er auch die Art, wie Hsüä-dou solche Antworten im Gesang behandelt [indem er sie nämlich ohne Erklärung einfach wiederholt], verstehen können.

Wenn Hsüä-dou zum Beginn hier also sagt: »Im Napfe Reis, im Eimer Wasser«, so liegt in diesen Worten ein [bestimmter] Klang. Er macht durch diese Sätzchen ein [bestimmtes] Triebwerk sichtbar [nämlich dasjenige, nach welchem jener Mönch gefragt hat und von dem er offen doch nicht reden kann: den »Staub-und-Staub-Samâdhi«, also die Einigung des Sinnes mit dem ganzen Weltgeschehen vom winzigsten Partikelchen bis zur Unendlichkeit in Raum und Zeit. Eben solches Reden straft der Dichter mit dem nächsten Vers]:

»Den Herren Wortemachern bleibt der Witz im Schnabel stecken.« Was weiter folgt, sind Randbemerkungen. Solltest du in diesen etwa eine vernunftgemäße Darlegung des Geheimnisvollen, Wunderbaren suchen und daran herumtüfteln, wird dir erst recht »der Witz im Schnabel steckenbleiben«.

Hsüä-dou hält im Anfang zunächst fest. Er befürchtet, es könnte in der Hörerschaft einer sein, der Augen hat, es zu durchschauen [und nun sich dazu verführen lässt, leere Worte zu machen].

Nachher muss er dann doch einen Zug im Spiel freigeben und sich den Anfängern zulieb dazu herbeilassen, ihnen das Verständnis aufzuschließen. So dichtet er weiter und lässt es die Leute sehen: das Nordpolargestirn steht wie seit alter Zeit im Norden, die südlichen Sterne wie seit je im Süden. Darum sagt er:

»Das Polgestirn, des Südens Sterne stehn unverwandt am Ort.« »Der Wogenschwall schlägt weiß zum Himmel, hebt sich aufs flache Land.« Wenn sich auf der flachen Erde plötzlich ein Wogenschwall erhebt, wie geht das nur zu? Wenn du das einfach als Tatsache vor dir siehst,

kannst du es leichtnehmen. Willst du es jedoch nach seinem Sinn erforschen, so tastest du alsbald hilflos umher und triffst es nicht. Es ist wie ein eiserner Pflock, der sich nicht beiseite schaffen lässt. Du kannst hier deinen Schnabel nicht einschalten. Und wenn du es dir hin und her bedächtig überlegst, um es trotz allem zu verstehen, verstehst du es gerade nicht.

»Du wägst - es wägt sich nicht, hältst an, und es hält nicht.« Ohne selber es zu merken, zeigt man also seinen ganzen Sack voll Irrwahns. Das ist dann genau, wie Hsüä-dou am Schlusse seines Gesanges sagt:

»Da steht ein jeder splitternackt, des reichen Gutsherrn Sohn!« [So heißt es] in einem Gedicht des Einsiedlers vom Kaltenberge**5** Es lautet:

Die Sechs Pole**6** quälen ewig sich mit Not,

die Neun Enden**7** sich mit nichtigem Gezänk.

Fähige, dem Gras- und Sumpfland überlassen**8**,

gelten nichts und schließen ihr verstrupptes Tor.

Sonne stieg; die Felswand ist noch dunkel.

Nebel schwand; im Tale blieb es trüb.

Und mitten drin des reichen Gutsherrn Söhne**9**

stehn einer wie der andere splitternackt.

Erklärungen zum Text

Die hundert Beispiele, die Hsüä-dou aus dem Schatz der Überlieferung ausgewählt und mit Gesängen ins Licht gestellt, und die nach ihm Yüan-wu seinen Hörern eingehender erschlossen hat, sind handschriftlich, und dann auch im Druck, in zehn Heften zu je zehn Kapiteln geheftet und dann zu zwei Bänden von je fünf Heften zusammengebunden worden. Mit dem vorliegenden Beispiel beschließt Hsüä-dou die erste Hälfte seiner Sammlung, und gewiß lässt er dafür nicht ohne Bedacht noch einmal seinen Lieblingsmeister Yün-mën Wen-yän zu Worte kommen, um ein für allemal klarzustellen, worauf es im Zen hinausläuft, nämlich nicht auf Worte, sondern auf ein Unsagbares. Dementsprechend ist auch das Gespräch, das er erzählt, ganz kurz, sein Gesang von äußerster Zurückhaltung, und derselben Wortkargheit befleißigt sich auch Yüan-wu. Dessen Erläuterung zum Beispiel sagt positiv zur Sache nichts; das Wesentliche bringt er schon vorher in seinen Zwischenbemerkungen. Das ganze Kapitel ist denn in der Tat von auffallender Kürze; es ist das kürzeste, dem wir bisher begegnet sind; es hat im chinesischen Text nur 33 Zeilen.

Darum hat es aber doch genug zu sagen. Es wehrt von einer geistigen Erfahrung, über welche viel und ausführlich geredet und geschrieben worden ist, das viele Reden ab, um sie zu schützen. Es steht in dialektischem Kontrast zu einer Fülle von Gedanken. Darauf deutet Yüan-wu zu Anfang hin.

Zum Verständnis des Hinweises

Yün-mën steht, wie überhaupt das »Zen« als Schule von geprägter Eigenart, auf dem Boden der buddhistischen Überlieferung, wie sie in Sutren und Traktaten schriftlich festgehalten ist. Diese alle handeln von dem Weg zur Buddhaschaft, dem Wege der Befreiung von der Not des Lebens und Sterbens. Und weil ein Buddha etwas unbegreiflich

Hohes ist, weit über dem gemeinen Menschentum, so ist der Weg zur Buddhaschaft gar lang und führt über viele Stufen. Darüber haben die buddhistischen Lehrer fleißig nachgedacht und ein gegliedertes System von zweiundfünfzig Stufen aufgestellt, gewiß auf Grund ernstlichen Strebens und lebendiger Erfahrung, aber auch darauf bedacht, eine zahlenmäßig schöne, dem Gedächtnis einprägsame Ordnung zu gewinnen.

Der Weg geht zunächst über fünf Treppen von jeweils zehn Staffeln: erstens die Stufen gläubigen Vertrauens, zweitens die Stufen der geistigen Wohnstatt**10**, drittens die Stufen heilsamen Wirkens, viertens die Stufen fortschreitender Zuwendung von Segensfrüchten an das die Welt erfüllende und tragende »Element« oder »Reich der Wahrheit« (Dharmadhâtu), das sind Stufen, die zum Stande eines Bodhisattva (d. h. eines Wesens im Zustand des Erwachtseins) führen, und endlich fünftens die zehn Standorte, die ein Bodhisattva bei zunehmender Erfahrung und Läuterung im Lauf der Zeit erreichen kann.

Um nur wenige herauszugreifen, nennen wir einige Stufen der ersten Leiter: ein gläubiges Herz, ein andächtiges Herz, fortschreitende Verfeinerung, ein reines Herz, ein weises Herz, ein Herz, das nicht zurückfällt,... ein Herz, das die Gebote und Verbote streng befolgt, zehntens: ein Herz, das sich dem Heil der Menschen weiht.

Oder aus der dritten Aufstiegsreihe: Werke der Freude (d. h. vor allem freiwillige Gaben), Werke der Freiheit von Groll und Übelnehmen, Werke unerschöpflicher Güte, Werke ohne törichte Einbildung, Werke ohne Haften am eigenen Tun.

Auf der fünften Leiter zeigt sich, dass auch ein Bodhisattva lange noch nicht fertig ist. Er beginnt nur mit dem Stande freudiger Begeisterung. Da fasst ihn das Erbarmen mit dem Jammer menschlicher Verirrung, er gelobt, zu helfen und zu retten, tut alle Hemmungen des Hasses von sich ab, und die Erkenntnis von der Eitelkeit und Leerheit aller Dinge schwellt ihm so die Brust, dass er, einseitig auf die reine Wahrheit eingestellt, auf der zweiten Stufe es erreicht, allen Schmutz der Welt strengstens zu meiden. So kommt es auf der dritten Stufe so weit, dass er Licht ausstrahlt. Dies führt ihn viertens zu dem »Stande flammender Weisheit« mit radikaler Abkehr von der kleinsten Spur des Irrwahns. Die Frucht hiervon ist fünftens Unanfechtbarkeit, und sie befähigt ihn, sich, anders als die »Strengen«, allen Menschen gleichzustellen. So öffnet er sich sechstens in dem »Stand der Gegenwärtigkeit« erbarmungsvoller Güte; er sieht die Menschen alle in dem Kreislauf von Geburt und Tod verderben; für seinen Blick sind alle Menschen gleich, und »Stufen« spielen keine Rolle mehr. So erreicht er weiter nacheinander die Standorte der Wirkung in die Ferne, der Unerschütterlichkeit, des »guten Wissens«, und fünfzigstens zuletzt den Stand der »Dharma«- oder »Wahrheitswolke«, d. h. der Dharma- oder Wahrheitsleib hüllt ihn wie eine Wolke ein und schenkt durch ihn den anderen Menschen Freiheit in sich selber.

Damit steht der Bodhisattva schon sehr nahe an der Buddhaschaft. Noch ein Schritt, und er erlangt ein dem des Buddha»gleichwertiges Erwachtsein«, den Stand der reinsten Makellosigkeit. Und dieser kann zuletzt in den der »wunderbaren, unbeschreiblichen Erleuchtung« übergehen, in die eigentliche Buddhaschaft.

Es geht also beim Aufstieg über diese Stufen jeweils darum, etwas zu

erfassen, was man auf der vorderhand erreichten Stufe noch nicht hat. Diese Schwierigkeit zu überwinden, sind die Bodhisattvas nun den Strebenden behilflich mit den sogenannten »Notbehelfen«[11], d. h. mit erzieherischen Mitteln, die im Licht der eigentlichen Wahrheit zwar

verblassen, aber für die meisten Menschen immerhin vorläufige Bedeutung haben. Notbehelf ist schließlich alles, was man unter »Religion« versteht: Lehren, Gleichnisreden, Mythen, Sakramente, Liturgien, Anbetung von Buddhabildern, Feste, Feiern, fromme Sitten, und in strengerem Sinne ebenso das sittliche Bemühen wie auch die Versuche, das Geheimnis der höchsten Wahrheit und der Buddhaschaft verstandesmäßig zu erklären.

Mit den Worten »Stufenleitern« und »Notbehelfe« umfasst Yüan-wu also nichts Geringeres als das geistige Ringen von Jahrhunderten buddhistischer Geschichte. Dieses Ringen war, wie zu ersehen ist, bestimmt vom Gegensatz zweier Pole. Einerseits war es darauf bedacht, den Buddha und die Buddhaschaft als Höchstes gegen alles, was darunter liegt, behutsam und mit feinster Unterscheidung abzugrenzen. Andererseits bot es in äußerster Weitherzigkeit den breiten Massen ein großes, mannigfaltig ausgeschmücktes Religionsgebäude an, in dem sich jedermann auf seine Weise heimisch fühlen konnte, ohne dass der Vorbehalt, dies alles sei »nur Notbehelf«, ihn ernstlich störte. Bedenkt man alles dies, wird man ermessen können, was es heißt, wenn Yüan-wu's Hinweis hier im Blick auf Yün-mën als den typischen Vertreter des chinesischen Zen beginnt: »Er übersteigt die Stufenleitern; er übergeht die Notbehelfe, tut sie ab.« Hier hat sich dem bisherigen Buddhismus gegenüber eine Revolution vollzogen, die das nach Buddhas Zeiten aufgekommene Gebäude auf den Kopf stellt. »Er übersteigt die Stufen« heißt nichts anderes als: er erkühnt sich als gewöhnlicher Mensch, so wie er dasteht, direkt nach der Buddhaschaft zu greifen. »Er tut die Notbehelfe ab«, das heißt: er lässt den anderen keine Ruhe in ihrer traditionsgemäßen Frömmigkeit, nicht einmal, wie sich nunmehr zeigt, in der Übung einer fein ersonnenen, das ganze All umspannenden Andacht.

Der Staub-und-Staub-Samâdhi

Von Yung-djia, dem »Erwachten einer Übernachtung«, kennen wir aus seinem »Lied von dem Erleben des WEGES« die Verse:

Geist ist des Bewusstseins Wurzel,

alles Dingliche ist Staub.

Beide gleichen Fleckenspuren

auf des Spiegels reinem Rund[12].

Betrachtet man die Welt der »Dinge« nur als eine einzige Ballung ungezählter Stäubchen, so ist für die Erkenntnis ihrer Leerheit bereits viel gewonnen. Das buddhistische Denken hat sich deshalb mit der Frage nach dem kleinsten Teilchen viel beschäftigt, freilich nicht im Sinn exakter Forschung, wohl aber mit dem Spürsinn einer kühnen Phantasie, die nicht zögerte, auch ohne Mikroskop weit hinter die Grenze des dem Auge Sichtbaren zurückzugreifen. So stellten die Scholastiker

ein kleinstes Unsichtbares und darüber stufenweise sieben weitere aut, deren jedes siebenmal so groß wie das nächstkleinere sei. Erst das letzte dieser Stäubchen, also die 7^7 - oder 823 543fache Vergrößerung des kleinsten Unsichtbaren ergebe dann das kleinste Sichtbare, den sogenannten »feinen Staub«**13**, den allerdings nur Götter, Buddhas oder Bodhisattvas sehen können. Aus diesem feinen Staube nun besteht die ganze Welt, und zwar nicht allein die uns bekannte. Um den Weltenberg Sumeru liegen tausend Weltgebiete; und das ist nur das »kleine Weltentausend«. Das »große Weltentausend« ist tausendmal so groß; es besteht aus einer Million von Welten. Und alle sind nur eine Summe solcher feinen Stäubchen.

Das schon wiederholt erwähnte Avatamsaka- oder Blumenschmuck-Sutra will nun zeigen, dass diese ganze Welt der Dinge, strenggenommen, nur die Art und Weise darstellt, in welcher sich die unfassbare ewige Wahrheit in dem menschlichen Gemüte spiegelt, so wie der runde Mond in dem bewegten Wasserspiegel allerlei verschiedene Gestalt annehmen kann. Wird nun die Welt der Dinge bereits als eine Welt von Staub erkannt, so ist auch jedes feine Stäubchen nichts weiter als ein Spiegel, der das Licht der Wahrheit widerstrahlt. Verfolgt man diesen Sachverhalt sorgfältig und beharrlich in gesammelter Betrachtung, so erscheint dem geistigen Auge eine unbeschreiblich potenzierte Lichtesfülle, indem jedes Stäubchen nicht allein direkt das Licht der Wahrheit widerspiegelt, sondern ebenso die Spiegelungen dieses Lichts in allen ungezählten Millionen anderer Stäubchen. Davon handelt ein Kapitel des genannten Sutras**14**. In ihm tritt ein Bodhisattva**15** auf, von dessen Andacht einige Verse die folgende Beschreibung geben:

In einem einzigen Stäubchen drin lässt er sich tief versinken.

In allen Staubs gesamter Zahl vollendet er's, wird fest.

Und ob auch jenes Stäubchen dann so klein bleibt, wie es war,

Erstrahlt in ihm doch weit hinaus die ganze Wunderwelt.

Dies ist es, was die chinesischen Buddhisten den Staub-und-Staub-Samâdhi nannten[16]. Ihm lagen ganz besonders die Liebhaber des Avatamsaka-sûtra ob, und die Gelehrten unter ihnen entwickelten daraus ein feingesponnenes System von Lehren, um die Geheimnisse der Identität sämtlicher Erscheinungen und ihrer gegenseitigen Durchdringung bis in die letzten Konsequenzen zu verfolgen. Der große Avatamsaka-Gelehrte Fa-tsang[17] hat bei verschiedenen Zen-Meistern des achten Jahrhunderts starke Beachtung gefunden, so dass auch wohl in ihren Klöstern mancher Mönch den Staub-und-Staub-Samâdhi pflegte. Es ist somit durchaus begreiflich, wenn ein Mönch zu Yün-mën kommt, um ihn über die Bedeutung dieser Andacht zu befragen, sei es nun, dass es ihm damit ernst ist, oder dass er nur des Meisters eigene Stellung zu erkunden wünscht.

Yün-mën's Antwort

»Was bedeutet eigentlich der Staub-und-Staub-Samâdhi?« Eine offenbar ganz wunderbare, raffinierte Sache, denkt sich wohl der Mönch. Der Geist versenkt sich in ein winziges Stäubchen, und siehe, es beginnt zu leuchten; er eint sich mit dem nächsten Stäubchen, und es leuchtet auch. So geht es weiter fort und fort, das Licht wird immer heller, und zuletzt sieht er das ganze Universum leuchten und diese Lichtesfülle wiederum in jedem einzelnen der ungezählten Millionen Stäubchen widerstrahlen. Mit jedem Atemzug zieht er das Ganze in sich ein und haucht es wieder ,aus. Ein Hochgefühl ganz ohnegleichen! Das zu erleben, wäre wohl der Mühe wert. Yün-mën, der Meister, kennt es sicher aus Erfahrung. Machen wir die Probe und fragen ihn einmal darnach! Was bedeutet eigentlich der Staub-und-Staub-Samâdhi?

Yün-mën hat die Antwort, wie es scheint, schon fertig. Der Staub-und-Staub-Samâdhi? Das bedeutet weiter nichts, als in deinem Bettelnapf die Handvoll Reis und in deinem Wassereimer Wasser. So kann einer nur antworten, wenn er um den Staub-und-Staub-Samâdhi ganz genau Bescheid weiß, wenn er in seine Wunder eingedrungen und von

seiner Lichtesfülle voll ist. Den Mönch jedoch kann diese Antwort nur verblüffen. »Im Napfe Reis, im Eimer Wasser«, welch ein Abstieg aus der reinen Höhe! wie banal, alltäglich!

Gerade so jedoch will Yün-mën es verstanden wissen. Und Yüan-wu hilft dazu noch nach mit einigen seiner Zwischenbemerkungen. Aus diesem Staub-und-Staub-Samâdhi, sagt er, machen sich die meisten Mönche eine Höhle der Absonderung, als sei die Lichtwelt des das All durchwaltenden Gesetzes nur für sie allein da, zu hohem geistigen Genuss. Sie sondern in Gedanken diese Lichtwelt von dem trüben Alltag

ab, wahrend es gerade dieser Alltag ist, in dessen Spiegel uns, wenn wir nur richtig hinsehen, das Licht des ewigen Gesetzes leuchtet. Sie nehmen es im Grunde mit der vollen Wahrheit gar nicht ernst; sie sind mit dem gemeinen Sandkorn nicht zufrieden, sie graben blind an ihm vorbei und durchwühlen den Boden, als läge darin extra irgendwo der Schatz vergraben; das Sandkorn selber sehen sie nicht leuchten. Darum ist auch das, was sie gemeinhin vom Staub-und-Staub-Samâdhi reden, nur Geschwätz. Sie nehmen mit dem Wort Samâdhi zwar den Mund recht voll, aber das ist nicht Samâdhi, sondern kalter Reif, der ihnen nur den Mund verstopft.

Der richtige Staub-und-Staub-Samâdhi ist überhaupt nicht etwas, über das sich reden lässt. Einzig schön und treffend ist das Gleichnis, welches Yüan-wu dazu anführt, der Vers des Dichters Li Hua aus seinem Fest- und Lobspruch auf ein kaiserliches Schloss der Residenzstadt Tschang-an: »Im Han-yüan-Schloss, da fragt man nicht, wo es nach Tschang-an geht.« Nach einem Ort, in dem ich selber wohne, brauche ich nicht zu fragen. Ich lebe und bewege mich darin. Und wenn nun dieser Ort das Schloss des Herrschers in der Residenzstadt ist, gehöre ich zu denen, welche eines Tages aus der Stadt vom Himmelssohn, dem Kaiser selbst, in seinen Kreis geladen worden sind. Für diesen Kreis ist Tschang-an nicht ein Gegenstand der Sehnsucht; er lebt in einer höheren Sphäre, und das ist seine Würde. So ist es auch mit denen, welche durch den Staub-und-Staub-Samâdhi durchgedrungen sind. Sie sind mit dem Geist der Wahrheit und des Lichtes selber eins geworden, und der ist höher als Vernunft und Rede. Auch Yün-mën's innere Überlegenheit und Würde hat hierin ihren Grund.

Dennoch redet er und gibt dem Mönche Antwort. Und Yüan-wu tut, als müsste er ihn dafür tadeln. Dieses Reden sei der zweite Fehler in dem Zwiegespräch. Yün-mën habe sich dazu durch die ungebührliche Frage des Mönchs verführen lassen. Und der japanische Meister Hakuin fügt hinzu, das sei überhaupt schon immer der Fehler bei den Buddhas und den Patriarchen. Sie reden von Dingen, über die man gar nicht reden kann. Warum können sie es doch nicht lassen? Es ist das Erbarmen mit den Irrenden, Verlorenen, das sie dazu drängt.

Aber trifft denn Yün-mën's Antwort überhaupt den Fragepunkt des Mönchs, den Staub-und-Staub-Samâdhi? »Im Napfe Reis, im Eimer

Wasser«, das heißt für den Mönch dasselbe, wie für uns das tägliche Brot. Und für ihn ist diese Antwort ein Schlag ins Gesicht, wie denn auch Yüan-wu sagt: »ein Meißel«, um den Mann zu hobeln, also: um ihm weh zu tun. Doch eben das ist auf die hochgezielte Frage der Bescheid, der diesem Mönch not tut. Er hat sich verstiegen in ein Land der Träume, fern der Wirklichkeit. Jene Welt der. Wahrheit und des Lichtes, die das Sutra in so zauberhaften Bildern malt, ist vom Staube unserer Alltagswelt in keiner Weise abgetrennt; dieser ist, wie schon gesagt, selbst Träger und Verkünder einer höheren Wahrheit. Der Reis im Napf,

das Wasser in dem Eimer, es ist beides nichts als Staub, und Staub ist auch der Leib, der davon eine Weile lebt. Aber eben, wenn ich dies so, wie es ist, erkenne, anerkenne, leuchtet in mir und vor mir her in allem Staub ringsum die Wahrheit auf, die hell und frei macht. Bleibe du nur ruhig, will Yün-mën zu dem Mönche sagen, bei deinem Reis und Tee, und lass Samâdhi vorderhand Samâdhi sein! Habe auf dich selber acht bei jeglicher Hantierung; das ist auch Samâdhi! Eines Tages, wenn du stille bleibst, wird in dir das Licht aufgehen, und dann siehst du es in jedem Stäubchen.

Zum Verständnis des Gesangs

Hsüä-dou beginnt damit, dass er Yün-mën’s Antwort einfach wiederholt: »Im Napfe Reis, im Eimer Wasser.« Und Yüan-wu nimmt es wichtig, dass Hsüä-dou sich damit begnügt und auf jede weitere Erklärung verzichtet. Es gibt hier nichts zu reflektieren und zu spekulieren. Gegen Yün-mën’s Antwort kommt die Weisheit aller Wortemacher in der Welt nicht auf. Die herrliche Vision des Blumenschmuck-Sutras von der alles durchleuchtenden Wahrheit ist nicht dazu da, um eine noch so ausgetüftelte Philosophie daraus zu spinnen, sondern um dir den Blick für die geheimen Wunder deines Alltags zu erschließen, für dein täglich Brot, für Trank und Speise, für die Tagesarbeit, für die Stille deiner Nacht.

Die Verschwiegenheit all dieser Wunder ist Yüan-wu so wichtig, dass er auch in der Erläuterung darauf zurückkommt und zwei weitere Beispiele dafür nennt, wie Hsüä-dou im Gesang gewisse Antworten von Meistern ohne weitere Erklärung einfach wiederholt. Das erste Beispiel, nämlich Yün-mën’s Antwort »Ein einziger Zuspruch« kennen wir bereits vom 14. Kapitel her. Das andere folgt erst im 73. Kapitel unserer Sammlung. Weil es nun aber hier bereits erwähnt ist, so tun wir gut daran, von diesem späteren Kapitel wenigstens das Wichtigste vorwegzunehmen.

Vorgriff auf das 73. Beispiel: »Großmeister Ma's Verzicht auf die vier

Hauptsätze und die hundert Negationen[18].« Schon der Hinweis auf das Beispiel ist bedeutend:

»Die Predigt des GESETZES, die vollzieht sich ohne Rede, ohne Verkündigung. Und das Hören des GESETZES, das vollzieht sich, ohne dass man hört und auffasst. Wenn schon die Predigt ohne Rede und Verkündung vor sich geht, ist es da nicht besser, nicht zu reden? Und wenn schon das Hören ohne Hören und Vernehmen vor sich geht, ist es da nicht besser, nicht zu hören?«

Das darauffolgende Beispiel handelt von dem uns längst bekannten Großmeister Ma[19] und zweien seiner Schüler. Der eine heißt Dschi-tsang[20] und geht in der Tradition unter dem Namen seiner späteren Wirkungsstätte Hsi-tang, d. h. der Westhalle eines Klosters wahrscheinlich in Nan-tschang, der Hauptstadt der Provinz Kiangsi. Der andere

heißt Huai-hai21 und ist uns als der bedeutende Meister Bai-dschang aut dem Reckenberg schon wiederholt begegnet. Hier finden wir die beiden noch im Kreis des Meisters, also höchstwahrscheinlich in dem soeben genannten Nan-tschang, wo Ma während der letzten zwei Jahrzehnte seines Lebens, also etwa von 768 bis 788 wirkte. Aus der nachfolgenden Geschichte geht hervor, dass Dschi-tsang weiße Haare hatte, Huai-hai schwarze. Vergleicht man die Geburtsdaten der beiden, so ergibt sich, dass der weißhaarige Dschi-tsang fünfzehn Jahre jünger war als der schwarzhaarige Huai-hai. Setzen wir, was sehr wohl möglich ist, ganz ungefähr das Jahr 775 für den erzählten Vorgang an, so wäre der schwarzköpfige Huai-hai damals 55 Jahre alt gewesen, Dschi-tsang mit dem weißen Kopf dagegen erst vierzig, ein immerhin auffallender Kontrast, der in der Bruderschaft zu mancherlei Belustigungen Anlass geben konnte.

Nun der Bericht des 73. Beispiels:

»Ein Mönch befragte den Großmeister Ma, indem er sagte: ich möchte ganz abseits von den »vier Thesen« und unter Ausschluss der »hundert Negationen« den Meister einfach bitten, mir direkt den Sinn, in dem der Patriarch von Westen zu uns gekommen ist, zu zeigen.

Der Meister Ma erwiderte: ich bin heute müde von der Arbeit und nicht imstand, es dir zu sagen. Geh doch zu [meinem Gehilfen] Tsang und frage den!

Der Mönch fragte Dschi-tsang.

Tsang sagte: Warum fragst du nicht den Ehrwürdigen?

Der Mönch versetzte: der Ehrwürdige hat mich angewiesen, Euch zu fragen.

Tsang sagte: Ich habe heute Kopfweh und bin nicht imstand, es dir zu sagen. Geh doch zu Bruder Hai und frage den!

Der Mönch fragte Bruder Hai.

Hai sagte: Was diesen Punkt betrifft, verstehe ich gerade nichts.

Der Mönch berichtete dem Großmeister Ma, wie es ihm [bei Dschi-

tsang und bei Huai-hai] ergangen war.

Der Meister Ma bemerkte: Tsang ist ein Weißkopf, Hai ist ein Schwarzkopf.«

Auch diese Worte Ma's kann Hsüä-dou im Gesang nur wiederholen und dazu bekräftigen, dass selbst die klügsten Mönche es schwer haben dürften, aus solch schleierhafter Rede klug zu werden. Kurz, »im Napfe Reis, im Eimer Wasser«, dieses Wort, will Yüan-wu sagen, soll man nicht erklären, nicht zergliedern wollen, sondern soll es schlucken und bei sich behalten, bis es leise ganz von selbst zu klingen anfängt.

Darum, sagt er weiter, seien auch die Verse, die noch folgen, nur als Randbemerkungen zu nehmen, nicht als Auslegung der Antwort Yün-mën's. Wohl aber wehren sie dem Missverständnis, das sich leicht an die im Staub-und-Staub-Samâdhi wunderbar erstrahlende Lichtwelt knüpfen kann. Immer da, wo eine »frohe Botschaft« Heil verheißt, regt sich die begreifliche Erwartung, es gehe um Befreiung von der Not und von dem Leid des Lebens im objektiv-konkreten Sinn, wie denn überall die Religion herhalten muss für gutes Wetter, für Gesundheit, für glückliches Gedeihen und womöglich für Bewahrung vor dem Tod. Demgegenüber deutet Hsüä-dou in zwei Gleichnisbildern an, wie in der Welt des Staubes Beständigkeit und unberechenbarer Wechsel immer beieinander sind. »Das Polgestirn, des Südens Sterne stehen unverwandt am Ort.« Ein unverbrüchliches, beständiges Gesetz durchwaltet die Natur. Das aber schließt nicht aus, dass unvermutet Katastrophen sich ereignen können. Am flachen Strand von Tschekiang kann die Flut gewaltigen Schaden anrichten. Dass wir seit Newton für den Wechsel der Gezeiten eine physikalische Erklärung haben, ändert an der Gefahr von Sturmfluten im Grunde nichts. Das Grauen, das in Hsüä-dou's Vers sich ausdrückt, ist auch uns durchaus nicht fremd: »Der Wogenschwall schlägt weiß zum Himmel, hebt sich aufs flache Land.«

Der unberechenbare Wechsel also ist ein wesentliches Stück der ewiggültigen Ordnung. Der Staub-und-Staub-Samâdhi schließt in keiner Weise aus, dass eines Tages auch einmal kein »Reis im Napf«, kein »Wasser Im Eimer« ist. Wohl ist die Menschheit seit Jahrtausenden damit beschäftigt, die Not und alle Hemmungen des Lebens abzuwehren, sei es durch Fortschritte der Technik oder der sozialen Ordnung. Der »Himmel auf Erden«, den die Heils-Propheten

uns verkünden, scheint dabei so fern wie je zu sein. Etwas ist hier nicht in Ordnung. Und doch wissen wir nicht, wo es fehlt. »Du wägst - es wägt sich nicht, hältst an, und es hält nicht.« Wir stehen an einem toten Punkt, wir wissen nicht mehr weiter. Woran fehlt es?

Hsüä-dou lässt sich auf Einzelheiten dieser komplizierten Frage überhaupt nicht ein. Er geht dem Notstand direkt an die Wurzel. Nicht dieses oder jenes ist verkehrt; der ganze Mensch geht schon von Anfang an in falscher Richtung. Das besagt der letzte Vers: »Da steht ein jeder splitternackt, des reichen Gutsherrn Sohn.« Yüan-wu nennt uns die Quelle, aus welcher Hsüä-dou diesen krassen Ausdruck schöpft: ein

Gedicht des Einsiedlers vom Kaltenberge[22], von dem bereits im Anschluss an das 34. Beispiel ausführlich die Rede war. Deutlich spricht in seinen Versen sich der Schmerz darüber aus, dass das Licht des Buddhas, wenn auch längst schon ausgegangen, immer noch nicht bis ins Tal hinunterleuchtet, wo die große Menge wohnt. Dort regiert noch immer Not und Streit. Jeder einzelne in dieser Menge ist ein Glied an Buddhas Stamm, ist selbst im Grunde seines Wesens Buddha. Aber keiner weiß von dieser seiner adligen Geburt; jeder hat sich an ein ich, das sich aus Staub zusammensetzt, verloren und schlägt sich lebenslang mit Staub herum.

Diesen Sachverhalt beschreibt der Einsiedler vorn Kaltenberg im Bilde des berühmten Gleichnisses von dem verlorenen Sohn im Lotos-Sûtra. Dort wird erzählt: Ein reicher Gutsherr hatte neben vielen Dienern doch nur einen einzigen Sohn. Dieser aber war als kleiner Knabe einmal weggelaufen und nicht wieder aufzufinden, obwohl der Vater fünfzig Jahre nach ihm suchen ließ. Inzwischen wanderte der großgewordene Sohn bald als Tagelöhner, bald als Bettler durch das weite Land und kam eines Tages, ohne es zu ahnen, auf das Gut des Vaters. Der erkannte ihn trotz seines jämmerlichen Aussehens sofort und sandte Diener, ihn hereinzuholen. Davor erschrak der Bettler, wich den Dienern aus und trieb sich nur scheu auf dem Hof herum. Durch zwei Diener, welche sich in Lumpen kleiden mussten, um den Misstrauischen nicht abzuschrecken, verstand es dann der Vater, den Sohn wenigstens zur Reinigung des Aborts zu dingen und damit auf dem Hofe festzuhalten. Ganz langsam näherte er sich ihm nun und gewann allmählich sein Vertrauen. Aber das Bewusstsein, fremd in diesem Haus zu sein, ließ den Sohn so leicht nicht los. Erst nach zwanzig Jahren, als der Vater schon sein Ende nahen fühlte, konnte er es wagen, jenen vor versammelter Bekanntschaft und Verwandtschaft als seinen echten einzigen Sohn und Erben zu erklären und ihm sein großes Gut samt allen Schätzen zu vermachen[23].

So tief also, will das Gleichnis sagen, sitzt in uns Menschen die Verblendung, die nicht sehen will und darum auch nicht sehen kann, zu welch hoher Würde wir geboren sind. So mächtig bindet alle das

Gemeine. Das Sutra selbst hat freilich nicht den Ausdruck »splitternackt«. Es spricht nur von dem jämmerlichen Aufzug, in dem der Sohn daherkommt. Hsüä-dou dagegen übernimmt den krassen Ausdruck, weil ihm daran liegt, den Widerstand, mit dem der Mensch sich gegen seinen eigenen Adel sträubt, als etwas Unerhörtes aufzuzeigen, über das man nur unsagbar traurig sein kann. Wenn Yüan-wu anfangs auf die Kühnheit hinwies, mit welcher Yün-mën alle zweiundfünfzig Stufen, die zum Stand des Buddha aufwärts führen, überspringt, so überspringt hier Hsüä-dou diese ganze Stufenleiter abwärts bis zum Stand verstockter Blindheit ohne Rücksicht darauf, dass es auch in der Verderbtheit eine Menge Stufen gibt, wie sie ja schon das Strafrecht deutlich unterscheidet.

Dicht neben diese für die Menschheit so beschämende Beschreibung aber legt Hsüä-dou nun im selben Atemzug den Freibrief, mit dem der Buddha jedem Menschgeborenen den gleichen Adelsstand verbürgt, zu dem er selbst erwacht ist. Wenngleich keiner nur auch so viel hat, um seine Blöße zu bedecken, er ist dennoch von Geburt »des reichen Gutsherrn Sohn«. Also kommt es allein darauf an, diesem Ruf das Herz zu öffnen und die Augen aufzuschließen vor der neuen Perspektive, die sich für den Menschen auftut. Dann kann ich jeden Tag dem kleinen und gemeinen Ich, das mich in seine Bande zwingen will, den Abschied geben. Dann kann ich jedem Nebenmenschen, schiene er mir noch so widerlich, im Lichte des auch ihm verbrieften Adels achten. Dann habe ich die Freiheit, jedem anderen zu helfen, soweit es in meinen Kräften steht, und habe ebenso die Freiheit, alle Not zu tragen, die mir auferlegt ist. Denn dies mein Leibesleben ist ja auch, wie alles andere, Staub, der einmal sich zusammenballt und dann sich wieder löst. Ob das eine wohl tut und das andere weh, ist Sache der Empfindung; aber auch Empfindungen sind Staub. Als solche Stäubchen spiegeln sie das Licht der Wahrheit des Gesetzes, welches höher ist als Lust und Schmerz. Eben dieses ist die Höhe, ist der Adel, der dem »Sohn des reichen Gutsherrn« von Geburt an eignet. Und wenn alles dies ganz unbegreiflich ist, so ist es gerade recht. Denn das Unbegreifliche ist unsere Heimat. Oder weiß es irgend jemand besser?

Anhang

Traditionstafel

Indische Linie1

Shâkyamuni Buddha Bodhi

1 Mahâ Kâshyapa

2 Ânanda

3 Shânavâsin

4 Upagupta

5 Dhitika

6 (Mishaka)

7 Vasumitra 8 Buddhanandi

9 Buddhamitra

10 Pârshva

11 Punyayasha

12 Ânabodhi

= Ashvagoscha?

13 Kapimala 14 Nâgârjuna

15 Kânadeva

= Âryadeva

16 Râhulabhadra

17 Samghanandi

18 Samghayathata

19 Kumâralâta 20 (Shayata)

21 Vasubandhu

22 Manorhita

23 Haklenayasha

24 (Shishibodai)

= Simhabodhi

25 (Bashashita)

26 Punyamitra

27 Prajnâdhâra

28 Bodhidharma,

erster Patriarch der chinesischen Tradition

II

Von Bodhidharma bis zum Sechsten Patriarchen

und seinen Schülern

1. Generation Bodhidharma, chinesisch Pu-ti-Da-mo

japanisch Bodai Daruma, 5.-6. Jahrhundert

2. Generation Hui-ko, japanisch E-ka, 487-593

3. Generation Seng-tsan, japanisch Sô-san, gest. 606

Dichter des Gesangs Hsin-hsin-ming, japanisch Shin-jin-mei

(Stempel des gläubigen Herzens)

4. Generation Dau-hsin, japanisch Dô-shin, 580-651

5. Generation

a Der Fünfte Patriarch

Wu-dsu Hung-jen

Go-so Kô-nin

602-675

b Niu-tou (Ochsenkopf) Fa-yung,

Vater des Niu-tou-(Ochsenkopf-)Zen

Go-zu Hô-yû

594-657

6. Generation

a (von 5a)

Der Sechste Patriarch

Lu-dsu Hui-nëng

Roku-so E-nô

Vater des »Südlichen Zen«

638-713

b (von 5a)

Der Vorsitzer beim Fünften Patriarchen Schen-hsiu Schang-dso

Shin-shû Jô-za

Vater des »Nördlichen Zen«

gest. 710

Südliches Zen

7. Generation

a (von 6a) Haupt der Linie III A

Tjing-yüan Hsing-si

Sei-gen Gyô-shi

660-740

b (von 6a) Haupt der Linie III B

Nan-yüä Huai-jang

Nan-gaku E-jô

677-774

c (von 6a)

Yung-djia Hsüan-djiau

Yô-ka Gen-gaku

Dichter des Lieds vom WEG-Erlebnis,

Dscheng-dau-go,

japanisch Shô-dô-ka

665-713

d (von 6a)

Nan-yang Hui-dschung

Nan-yô E-chû

(Landesmeister Dschung)

675-775

Hui-dschung's Schüler:

8. Generation

Dan-yüan Schen-ying

Dan-gen Shin-nô

8.-9. Jahrhundert

III

Die zwei Hauptlinien

von der 7. Generation bis auf Hsüä-dou und Yüan-wu

Linie III A

7. Generation

Tjing-yüan Hsing-si

Sei-gen Gyô-shi

660-740

8. Generation

Schi-tou Hsi-tjiän

Seki-tô Ki-sen

700-790

9. Generation

a

Tiän-huang Dau-wu

Ten-nô Dô-go

738-807

b

Da-diän Bau-tung

Dai-ten Hô-tsû

gest. 819

c

Dan-hsia Tiän-jan

Tan-ka Ten-nen

739-824

d

Yau-schan We-yän

Yaku-san I-gen

750-834

10. Generation

a (von 9a)

Lung-tan Tschung-hsin

Ryû-tan So-shin

b (von 9b)

San-ping I-dschung

Sam-pei Gi-chû

c(von 9c)

Tsui-we Wu-hsüä

Sui-bi Mu-gaku

d (von 9d)

Dau-wu Yüan-dschi

Dô-go En-chi

769-835

e (von 9d)

Tschuan-dsi Dö-tscheng

Sen-su Toku-jô

f (von 9d)

Yün-yän Tan-scheng

Un-gan Don-jô

780-841

11. Generation

a (von 10a)

Dö-schan Hsüan-djiän

Toku-san Sen-kan

782-865

b (von 10c)

Tou-dsi Da-tung

Tô-shi Dai-dô

819-914

c (von 10d)

Djiän-yüan Dschung-hsing

Zen-gen Chû-kô

d (von 10d)

Schi-schuang Tjing-dschu

Seki-sô Kei-sho

gest. 888

e (von 10e)

Djia-schan Schan-hui

Kas-san Zen-e

805-881

f (von 10f)

Dung-schan Liang-djiä

Tô-zan Ryô-kai

807-869

12. Generation

a (von 11a)

Yän-tou Tjüan-huo

Gan-tô Zen-kwatsu

828-887

b (von 11a)

Gan-tan Dsi-guo

Kan-tan Shi-koku

c (von 11a)

Hsüä-feng I-tsun

Sep-pô Gi-son

822—908

d (von 11d)

Da-guang Djü-hui

Dai-kô Ko-ke

e (von 11d)

Djiu-feng Dau-tjiän

Kyû-hô Dô-ken

f (von 11e)

Lo-pu Yüan-an

Raku-ho Gen-an

834-898

g (von 11f)

Lung-ya Djü-dun

Ryû-ge Ko-ton

835-923

h (von 11f)

Tjin-schan Wen-sui

Kin-zan Bun-sui

i (von 11f)

Tsau-schan Ben-dji

Sô-zan Hon-jaku

839-901

k (von 11f)

Yün-djü Dau-ying

Un-go Dô-yô

gest. 901

13. Generation

a (von 12c)

Hsüan-scha Schi-be

Gen-sha Shi-bi

835-908

b (von 12c)

Djing-tjing Dau-fu

Kyô-sei Dô-fu

c (Von 12c)

Tschang-tjing Hui-leng

Chô-kei E-ryô

854-932

d (von 12c)

Bau-fu Tsung-dschan

Ho-fuku Jû-ten

gest. 928

e (von 12c)

Tsui-yän Ling-tsan

Sui-gan Ryô-san

f(von 12c)

Yün-mën Wen-yän

Um-mon Bun-en

864-949

g (von 12 c)

Ho-schan Wu-yin

Kwa-zan M;u-in

891-960

h (von 12 a)

Lo-schan Dau-hsiän

Ra-kan Dô-kan

i (von 12 a)

Jui-yän Schi-yän

Zui-gan Shi-gen

14. Generation

a (von 13a)

Lo-han Gue-tschen

Ra-kan Kei-chin

869-928

b (von 13c

Wang Yän-lin

Ô Em-bin

c (von 13c)

Bau-tsi Hui-lang

Hô-ji E-rô

d (von 13d)

Yän-schou Hui-lun

En-ju E-rin

e (von 13f)

Feng-hsiän Schen

Hô-sen Shin

f (von 13f)

Hsiang-lin Tscheng-yüan

Kyô-rin Chô-on

g (von 13f)

Ba-ling Hau-djiän

Ha-ryô Kô-kan

10. Jahrhundert

h (von 13f)

Dung-schan Schou-tschu

Tô-zan Shu-sho

10. Jahrhundert

i (von 12e)

Ming-dschau Dö-tjiän

Mei-shô Tok-ken

»der einäugige Drache«

15. Generation

a (von 14a)

Fa-yän Wen-i

Hô-gen Bun-eki

885-958

b (von 14a)

Tjing-tji Hung-djin

Sei-kei Kô-shin

c (Von 14d)

Gue-dsung Dau-tjüan

Ki-su (Ki-shû) Dô-sen

gest. 985

d (von 14e)

Hsiang, vom

Lotosblumenhorn

Ren-ge-bô Shô

e (Von 14f)

Dschi-men Guang-dsu

Chi-mon Kô-so

10.-11. Jahrhundert

f (Von 14g)

Tscheng San-scheng

Chô San-shô

16. Generation

a (von 15e)

Hsüä-dou Dschung-hsiän

(der Dichter der Gesänge)

Set-chô Jû-ken

980-1052

Linie III B

7. Generation

Nan-yüä Huai-jang

Nan-gaku E-jô

677-774

8. Generation

Ma-dsu Dau-i

Ba-so Dô-itsu

709-788

9. Generation

a

Bai-dschang Huai-hai

Hyaku-jô E-kai

720-814

b

Nan-tjüan Pu-yüan

Nan-sen Fu-gwan

748-834

c

Da-hai Fa-tschang

Dai-kai Hô-jô

d

Yän-guan Tji-an

En-kwan Sai-an

e

Gue-dsung Dschi-tschang

Ki-su Chi-jô

f

Hsi-tang Dschi-tsang

Sei-dô Chi-zô

735-814

g

Dschang-djing Huai-hui

Shô-kyô E-ki

756/59-815/18

h

Ma-yü Bau-tschö

Ma-yoku Hô-tetsu

i

Pan-schan Bau-dji

Ban-zan Hô-shaku

k

Schi-gung Hui-tsang

Shak-kyô E-zô

l

Djin-niu

Kin-gyû

m

Bai-dschang We-dscheng

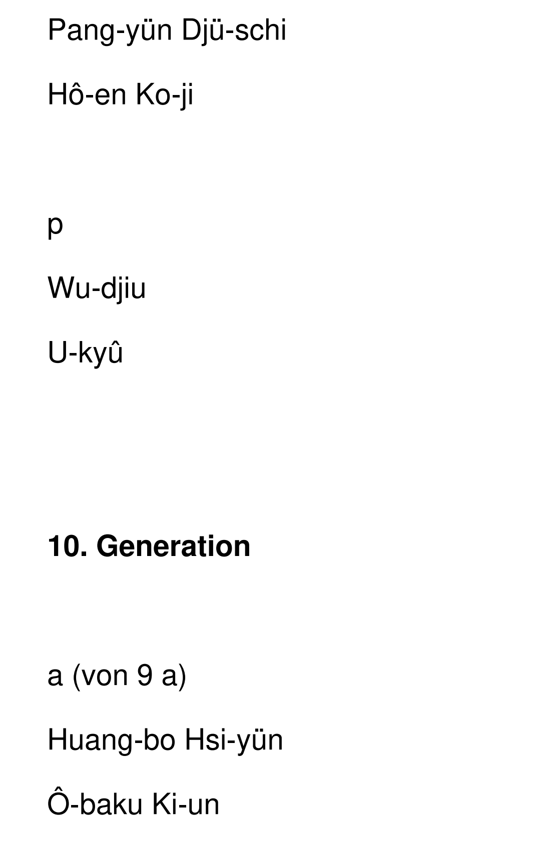
Hyaku-jô I-shô

n

Dschung-i Hung-en

Chû-yû Kô-on

o



Pang-yün Djü-schi

Hô-en Ko-ji

p

Wu-djiu

U-kyû

10. Generation

a (von 9 a)

Huang-bo Hsi-yün

Ô-baku Ki-un

gest. 850

b (von 9a)

We-schan Ling-yu

I-san Rei-yû

771-853

c (von 9a)

Tschang-tjing Da-an

Chô-kei Dai-an

d (von 9a)

Bai-dschang Niä-pan

Hyaku-jô Nehan

e (von 9 a)

Wu-feng Tschang-guan

Go-hô Jô-kwan

f (von 9a)

Schi-schuang Hsing-kung

Seki-sô Shô-kû

g (von 9b)

Tschang-scha Djing-tsen

Chô-ja Kei-shin

h (von 9b)

Dsi-hu Li-dsung

Shi-ko Ri-shô

gest. 880

i (von 9b)

Dschau-dschou Tsung-schen

Jô-shû Jû-shin

777-896

k (von 9b)

Lu Geng Dai-fu

Riku-Kô Tai-fu

l (von 9c)

Tiän-lung

Ten-ryô

m (von 9d)

Guan-nan Dau-tschang

Kwan-nan Dô-jô

n (von 9e)

Gau-an Da-yü

Kô-an Tai-gu

11. Generation

a (von 10a)

Lin-dji I-hsüan

Rin-zai Gi-gen

gest. 867

b (von 10a)

Mu-dschou Dau-ming

Boku-shû Dô-mei

c (von 10b)

Yang-schan Hui-dji

Kyô-zan E-jaku

807-883

d (von 10b)

Liu Tiä-mo

Ryû Tetsu-ma

e (von 10b)

Ling-yün Dschi-tjin

Rei-un Shi-gon

f (von 10b)

Hsiang-yän Dschi-hsiän

Kyô-gen Chi-kan

g (von 10c)

Tai-sui Fa-dschen

Tai-zui Hô-shin

9. Jahrhundert

h (von 10c)

Ling-schu Ju-ming

Rei-ju Nyo-bin

i (von 10l)

Djü-dschi

Gu-tei Chi-kan

k (von 10m)

Guan-nan Dau-wu

Kwan-nan Dô-go

12. Generation

a (von 11a)

Hsing-hua Tsun-djiang

Kôke Son-shô

gest. 920

b (von 11a)

Bau-schou Yän-dschau

Hô-ju En-shô

c (von 11a)

San-scheng Hui-jan

San-shô E-nen

d (von 11a)

Tung-feng An-dschu

Tô-hô An-shu

e (von 11a)

Ding Schang-dso

Jô Jô-za

f (von 11b)

Tschen Tsau

Chin Sô

g (von 11c)

Hsi-da Guang-mu

Sei-tô Kô-boku

13. Generation

a (von 12a)

Bau-ying (Nan-yüan) Hui-yung

Hô-ô (Nan-in) E-gû

9.-10. Jahrhundert

b (von 12b)

Hsi-yüan Si-ming

Sai-in Shi-mei

14. Generation

(von 13a)

Feng-hsüä Yän-dschau

Fu-ketsu En-shô

10. Jahrhundert

15. Generation

Schou-schan Scheng-niän

Shu-zan Shô-nen

926-993

16. Generation

Fën-yang Schan-dschau

Fun-yô Zen-shô

10.-11. Jahrhundert

17. Generation

a

Schi-schuang Tschu-yüan

Seki-sô So-en

986-1038/39

b

Da-yü (Tsui-yän) Schou-dschi

Tai-gu (Sui-gan) Shu-shi

18. Generation

a (von 17a)

Yang-tji Fang-hui

Yô-gi Hô-e

gest. 1049

b (von 17a)

Huang-lung Hui-nan

Ô-ryû E-nan

1002-1069

c (von 17b)

Yün-feng Wen-yüä

Um-pô Bun-etsu

19. Generation

a (von 18a)

Bai-yün Schou-duan

Haku-un Shu-tan

1025-1072

b (von 18b)

Hui-tang Dsu-hsin

Mai-dô So-shin

1025-1100

c (von 18b)

Bau-feng Ko-wen (Dscheng-djing)

Hô-hô Koku-bun (Shin-jô)

gest. 1102

20. Generation

(von 19a)

Wu-dsu Fa-yän

Go-so Hô-en

1024-1104

(vom Berg des 5. Patriarchen)

21. Generation

Yüan-wu Ko-tjin

En-go Koku-gon

1063-1135

Verfasser des Bi-yän-lu

Zur Traditionstafel in chinesischer Schrift

Dank dem tätigen Interesse einiger Professoren an der philosophischen Fakultät der Universität Kyôto für das Werden dieser Verdeutschung des Bi-yän-lu, oder, wie es in Japan heißt, Heki-gan-roku, sind wir zu unserer Freude imstande, hier die Namen unserer Traditionstafel, wie sie oben stehen, auch in chinesischer Schrift darzubieten. Nur im Abschnitt 1 sind deren viele ausgelassen, da die Art, wie die Chinesen jene ihnen völlig fremden indischen Namen auf ihre gänzlich andersartige Schreibweise übertrugen, für uns belanglos ist. Im übrigen ist jeder chinesische Meister hier mit denselben Ziffern und Buchstaben so angeführt, wie er in chinesischer Schrift geschrieben wird. Und diese ist nach dortiger Auffassung das eigentlich authentisch Richtige und rechtlich Gültige. Die Aussprache eines Zeichens kann je nachdem variieren, so, wie z.B. das Schriftzeichen für »groß« zwar meistens »da« gelesen wird, in besonderen Fällen aber auch »dai« oder auch »tai« (auch We-schan wird vielfach Gue-schan gelesen; es sprechen aber klare Gründe dafür, dass er We-schan hieß).

Zunächst kam uns Professor Tsujimura Kô-ichi zu Hilfe, der mir schon während seines Studienaufenthaltes in Deutschland bei der Aufstellung eines Registers für unseren ersten Band beigestanden hatte. Ihm haben sich inzwischen auch zwei seiner älteren Kollegen angeschlossen: der bekannte Philosophieprofessor Nishitani Keiji und der in neueren Jahren als bedeutender Exponent des Zen-Buddhismus besonders hervorgetretene Professor und Priester Hisamatsu Shin-ichi, der vor Jahren auch in Deutschland aufgetreten ist (vgl. auch das S. 348 genannte Buch von Helmut Thielicke).

Als Übersetzer und Erklärer des Bi-yän-lu darf ich es als eine freundliche Fügung betrachten, dass gerade diese drei Gelehrten sich nun auch zum besten dieses unseres Buches bemühten und die für chinesische Namen alten Stils besonders zuständige Druckerei Kawakita Insatsu K.K. in Kyôto dazu vermochten, dem Carl Hanser Verlag in München auf drei schön gedruckten Seiten die gesamten

Namen unserer Traditionstafel zur Wiedergabe zur Verfügung zu stellen. Wir sind der Druckerei für ihre uns wertvolle Hilfe bleibend dankbar.

Seite 345

[image]

[image]

[image]

Nachtrag zum Literaturverzeichnis des 1. Bandes Fußnote

Erich Fromm, D. T. Suzuki, Richard de Martino: Zen-Buddhismus und Psychoanalyse. Szczesny-Verlag, München 1960.

Itô Yûten: Heki-gan-shû Tei-hon. Risôsha, Tôkyô 1963.

Hugo M. Enomiya-Lassalle, S.J.: Zen - Weg zur Erleuchtung. Herder & Co., Wien 1960.

Hugo M. Enomiya-Lassalle, S.J.: Zen-Buddhismus, dargestellt und christlich erörtert. Verlag j. P. Bachern, Köln 1966.

Helmut Thielicke: Vom Schiff aus gesehen. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1965.

Gerta Ital: Der Meister, die Mönche und ich, im zen-buddhistischen Kloster. Otto Wilhelm Barth Verlag, Weilheim/Oberbayern 1966.

SACH - UND PERSONENREGISTER

A

B

C

E

F

N

Ü

U

V

W

ORTSREGISTER

(in dieser Ausgabe nicht aktualisiert)

Das Ortsregister soll das Nachschlagen wichtiger Textstellen des 2. Bandes ermöglichen, aber auch das Suchen nach den auf der Karte eingezeichneten Orten erleichtern. Hinter den Ortsnamen findet sich deshalb die mit römischer Ziffer bezeichnete Provinz (entsprechend der beiliegenden Karte). Sofern es sich um einen im 2. Band in wesentlichem Zusammenhang erwähnten Ort handelt, folgen darauf die Seitenzahlen in diesem Band. Wird ausnahmsweise auf Seitenzahlen des 1. Bandes verwiesen ist dies vermerkt. Die im Buch berücksichtigten chinesischen Provinzen sind folgende:

I Kwangtung VIII Hupe

II Fukien IX Si-tschuan

III Kiangsi X Schensi

IV Hunan XI Honan

V Tschekiang XII Schantung

VI Kiangsu XIII Hope

VII Anhui XIV Schansi

Verschiedene Namen für den gleichen Ort sind durch Gleichheitszeichen verbunden. Übersetzungen des Namens, abweichende Schreibungen, sonstige erklärende Angaben sind in Klammern gesetzt. - Kl. = Kloster.

BI-YÄN-LU

Meister Yüan-wu's

Niederschrift

von der

Smaragdenen Felswand

verdeutscht und erläutert

von

Wilhelm Gundert

3. Band

Aus dem Nachlass

herausgegeben

und durch

weitere Beiträge

ergänzt

Bi-yän-lu: Kapitel 51-68

Zur Übertragung des Bi-yän-lu ins Deutsche

Konparu Zenchiku: Die Bananenstaude

Herausgeber: Günther Debon

Vorwort

Als 1967 der zweite Band des Bi-yän-lu erschien und damit die Hälfte der Übersetzungsarbeit bewältigt war, stand Wilhelm Gundert bereits im achtundachtzigsten Lebensjahr. Sein Wunsch, das Werk noch abzuschließen, entzog sich immer mehr der Verwirklichung. So entschloss sich der Übersetzer auf Anraten des Verlages, nur noch die wichtigsten Teile der einzelnen Kapitel zu berücksichtigen. Das bedeutete zunächst einen Verzicht auf die »Zwischenbemerkungen« des Yüan-wu (1063 bis 1135) zu den von Hsüä-dou (980-1052) gesammelten »Beispielen« sowie zu den von diesem erfassten Gesängen - ein Verzicht, der wohl am ehesten zu verschmerzen war. Sodann entfielen weitgehend die »Erläuterungen« Yüan-wu's zu Beispiel und Gesang; nur unerläßliche Passagen daraus wurden wiedergegeben. Was blieb, waren jeweils das »Beispiel« mit dem Gesang und der dem »Beispiel« vorangesetzte »Hinweis« Yüan-wu's. Vor allem aber blieben die Erklärungen des Übersetzers, die schon das Studium der ersten beiden Bände zur beglückenden Lektüre gemacht haben und ohne deren liebevoll ausholende Gedankenführung uns so mancher »öffentliche Aushang« unverständlich bleiben müsste.

Trotz aller Selbstbeschränkung aber, und obwohl er bis wenige Wochen vor seinem sanften Hinscheiden am 3. August 1971 ständig an seinem Werk arbeitete, war es Wilhelm Gundert nicht vergönnt, es zu vollenden. Im folgenden wurde nicht versucht, den Kampf des halb Erblindeten mit der Zeit zu verschleiern. Nur das Allernotwendigste wurde in den immer knapperen Kapiteln ergänzt oder verändert: Der Leser sollte noch einmal Gunderts Stimme hören und an der Arbeit seiner letzten Jahre teilnehmen. Da die Übersetzung und Ausdeutung des Bi-yän-lu so eng mit seiner Persönlichkeit verbunden ist, wurde auch Abstand davon genommen, den Rest der hundert »öffentlichen Aushänge« in Angriff zu nehmen. Etliche Jahre ungestörter Hingabe wären darüber hinaus erforderlich gewesen; und die zentrale Frage, um die fast alle Kapitel kreisen, dürfte dem Leser auch so hinlänglich klargeworden sein. Um die Arbeitsweise Wilhelm Gunderts deutlich zu machen, wurde indessen die Urfassung zu einem Beitrag aufgenommen, der 1968 in dem japanischen Sammelwerk Kôza Zen

erschienen ist[1]. Obwohl hier Dinge berührt werden, die dem Leser der ersten Bände zum Teil vertraut sind, bietet der Beitrag überraschende Einblicke genug. Vor allem werden wir inne, mit welcher Gewissenhaftigkeit der Übersetzer um das rechte Verständnis der Begriffe rang und um die treffende Verdeutschung bemüht war.

Aufgenommen wurde des weiteren eine frühe Übersetzung aus dem japanischen: die des bekannten »-Stückes »Die Bananenstaude« aus

dem Jahre 1933. Nicht nur soll damit die schöne Übertragung der ihr angemessenen Würdigung zugeführt werden, sondern der Leser soll zugleich erfahren, wie stark das Nô vom Geiste des Zen geprägt ist. Seami Motokiyo (1363-1443), der bedeutendste Nô-Darsteller und -Theoretiker, zugleich Lehrer und Schwiegervater des Verfassers der »Bananenstaude«, verrät in seinen Traktaten zur Schauspielkunst, dass er mit dem Bi-yän-lu wohlvertraut war. In seiner »Folge der Neun Stufen« (Kyûi-shidai) etwa verdeutlicht er die dritthöchste Stufe der Darstellungskunst mit den Worten »In eine silberne Schale Schnee häufen«, einer Formel aus dem 13. »Beispiel« des Bi-yän-lu (Band 1, Seite 196); und die fünfte Stufe wird erläutert durch den Satz »Die Stimmung von Wolken über den Bergen und des Mondes über dem Meer völlig erfassen« aus dem Gesang zum 53. »Beispiel« (Seite 26 des vorliegenden Bandes). Schwerer noch als solche Zitate wiegt aber die Grundeinstellung Seami's, in welcher er als höchste Stufe der Schauspielkunst das »Waagehalten zwischen Ja und Nein« anspricht, jenen Bereich, »wo alle Worte versagen und die geheimnisvolle Einheit, in der es keine Zweiheit gibt, waltet.«**2** Aufschlussreich auch, dass, umgekehrt, Katô Totsudô, der moderne Interpret des Bi-yän-lu, an mancher Stelle seines Kommentars**3** Parallelen zum Nô zieht; so, wenn er die drei Personen des 65. »Beispiels« mit dem Haupt-, Gegen- und Nebenspieler des Nô vergleicht.

Da sich somit das Material zu einer Art Gedächtnisband rundete, wurde schließlich der Nachruf Dietrich Seckels eingeschlossen, der auch die Bibliographie zusammengestellt hat.

Die Zahl der Register konnte diesmal auf zwei beschränkt werden. Sie lagen in der Hand von Helene Gundert, der Gattin des Verstorbenen, und von Irmgard Gundert, seiner Enkelin. Innerhalb des Carl Hanser Verlages betreute Herbert G. Göpfert auch diesen Band. Allen sei für die selbstlose Mitarbeit herzlich gedankt. Ein erneuter Abdruck der Landkarte wie der Traditionstafel zum Zen-Buddhismus erübrigte sich, da die Leser dieses letzten Bandes vermutlich im Besitz der vorangehenden Teile sind, in deren zweitem sich eine Karte findet, während beide die Traditionstafel enthalten, auf die auch im vorliegenden Bande des öfteren verwiesen wird.

Die Aufgabe, ihn druckfertig zu machen, konnte nur nach einigem Zögern übernommen werden; bringt der Herausgeber doch nur

weniges mit, das ihn hierfür legitimierte. Zwar ist der Text des Bi-yän-lu in chinesischer Sprache geschrieben, jedoch in einem umgangssprachlichen Idiom eigenwilliger Prägung und ist damit von der klassischen Sprache

weit entfernt. Seine Interpretierung kann nur mit Hilfe einer Lehrtradition erfolgen, die aber nicht im Mutterlande selbst, sondern nur in Japan erhalten blieb. So ist es folgerichtig, dass die Schriften des Zen--Buddhismus vorwiegend durch Japanologen erschlossen worden sind. Weiterhin fehlt dem Herausgeber sowohl das theologische Rüstzeug im allgemeinen wie die Vertrautheit mit dem Buddhismus im besonderen, die Wilhelm Gundert durch seine Herkunft und seinen langjährigen Aufenthalt in Japan besaß.

Wenn ich mich dennoch auf das vergleichsweise fremde Terrain gewagt habe, so geschah das im Bewusstsein der Verehrung und Dankbarkeit, die jeder, der mit Wilhelm Gundert in Berührung kam, vom ersten Tag an fühlen musste. Ich war im Dezember 1951 von ihm nach Schorndorf eingeladen worden, um an der Sammlung »Lyrik des Ostens« mitzuarbeiten, deren ostasiatischer Teil in seinen Händen lag. Unvergeßlich die gewinnende Art, mit der sich der damals über Siebzigjährige des Studenten annahm. Dieses zarte Eingehen auf den anderen, das Sich-leermachen-Können bei aller eigenen Fülle, schien eine Frucht der Berührung mit dem Fernen Osten zu sein und war ein glückliches Komplement zur Genauigkeit und Beharrlichkeit seines schwäbischen Erbteils.

Mit der gemeinsamen Liebe zur Dichtung war eine Brücke geschlagen. Vor jeder Mahlzeit pflegte Gundert ein Gedicht aus Rilkes »Stundenbuch« zu rezitieren, mit geschlossenen Augen sein Gedächtnis überprüfend. Mir fiel ein, dass ich während des Krieges in einer Frontbuchhandlung einmal zwei Bücher erstanden hatte: das »Stundenbuch« und einen Band japanischer Literatur in der Übersetzung Gunderts, nicht ahnend, dass beides sich nun so sinnvoll-gegenwärtig zusammenschließen würde.

Trotz aller Gelehrsamkeit war Wilhelm Gundert kein Stubenmensch. Mit Stolz erzählte er von seinem kleinen Stück Land, das er eigenhändig bestellte: Die Berührung mit der Erde war ihm ein Bedürfnis. Und es geschah mit großer Selbstverständlichkeit, dass er, auf einem Spaziergang am »Forstbrunnen« angelangt, mit andächtig gewölbten Händen das Quellwasser zum Munde führte, den Besucher aus der Stadt, der etwas verlegen am Rande des aufgeweichten Grundes stehengeblieben war, zur Nachahmung ermunternd.

Auf diesen Gängen unter den Bäumen des Grafenbergs und über die Staffeln alter Weingärten erörterten wir Probleme des Übersetzens. Sein »latine, clare, apte, ornate« klingt mir noch heute in den Ohren, und die Forderung, dass man als Philologe an seinen Gegenstand zunächst als philos, als Freund, heranzugehen habe, ist in all seinen Übersetzungen zu spüren.

Damals hatte Gundert sich schon dem Bi-yän-lu zugewandt und las eines Abends das Kapitel von der Nonne Eiserner Mühlstein vor (Band 1, Seite 415 ff.) Zunächst war ich verwundert über die fremde Art des

Argumentierens; aber die Schalkhaftigkeit, mit der die Episode vorgetragen wurde, war überzeugend, und ein fröhliches Lachen beendete die Lesung.

Eine Reihe von Briefen, meist philologische Fragen betreffend, hielt die Verbindung aufrecht. Ein letztes Mal sah ich Wilhelm Gundert in Neu-Ulm, anläßlich seines neunzigsten Geburtstages. Er war inzwischen seiner Sehkraft fast beraubt, aber die Lebendigkeit seines Geistes bestach wie eh und je. Erst einen Monat später sollte er zum Ehrenmitglied der japanischen Akademie der Wissenschaften ernannt werden; aber schon damals war sein Verdienst als eines Mittlers zwischen zwei Kulturen durch einen hohen japanischen Orden gewürdigt worden. Ich bat, diesen einmal ansehen zu dürfen. Wir gingen hinauf ins Arbeitszimmer und setzten uns an den Schreibtisch, aus dessen Schublade Gundert das prächtige Stück mit der kaiserlichen Chrysantheme hervorzog. Auf einem Lesepult stand aufgeschlagen das Exemplar des Bi-yän-lu, das ihm Daisetsu Teitarô Suzuki vermacht hatte, mit jener stummen Geste, die dem Zen-Meister mehr bedeutet als jedes Wort. Da sah ich, betroffen, dass am Schreibtischaufsatz ein Papierstreifen angebracht war, auf dem in handgeschriebenen Lettern Vers 19,30 des Johannes stand: ὅτε οὖν ἔλαβεν τὸ ὄξος Ιησοῦς εἶπεν τετέλεσται, καὶ κλίνας τὴν κεφαλὴν παρέδωκεν τὸ πνεῦμα. (Als nun Jesus den Essig genommen hatte, sprach er: Es ist vollbracht! und neigte das Haupt und verschied.)

Noch eindrücklicher als in seinen Schriften wurde hier sichtbar, wie entschieden Wilhelm Gundert den Kreis zu seinem Ausgangspunkt geschlossen hatte.

Wenn wir das Werk seiner letzten Lebensjahre betrachten, fällt auf, in welchem Maße das hohe Sprachvermögen erhalten blieb, das sich schon im Nô-Spiel von der »Bananenstaude« angekündigt hatte. Dass das Bi-yän-lu in Geist und Form eingedeutscht worden ist, macht den Wert dieser Übersetzung aus. Ich selbst habe unverhofft einen Beweis erhalten, mit welcher Könnerschaft Wilhelm Gundert unsere Sprache beherrscht hat: Es galt, einen Sinnspruch zu übersetzen, der besagt, dass ein gescheiter Mensch nur eines Wortes bedarf, so wie ein schnelles Pferd nur einmal die Peitsche zu spüren braucht. Der

Angelpunkt dieses Satzes beruht darin, dass im Chinesischen das Wort für »schnell« zugleich die Bedeutung »frohgemut«, »aufgeweckt« hat. Obwohl ich gut zwei Dutzend Wörter gesammelt hatte, wollte keines sowohl auf den Menschen wie auf das Pferd zutreffen, und ich hatte den Fall als nicht lösbar aufgegeben. Da bemerkte ich eines Tages bei der Durchsicht des Bi-yän-lu (Band II, Seite 97), dass die Sentenz dort schon übersetzt worden war: »Munterem Mann ein Wort, munterem Pferd ein Peitschenstreich.« Genau das war's. (Vor allem, wenn wir an Eichendorffs »Hüte dich, sei wach und munter« denken.) In dieser Weise müssen wir allenthalben auf Feinheiten gefasst sein, die sich auf den ersten Blick oftmals nicht preisgeben.

Wir können von Wilhelm Gundert nicht Abschied nehmen, ohne seiner Gattin zu gedenken, die, seit sie ihm als junge Braut nach Japan folgte, still und verständig sein Leben begleitete. Als Tochter eines schwäbischen Kirchenhistorikers von gleicher Geistes- und Stammesherkunft, half ihm Helene Gundert die schweren Schicksalsschläge tragen, von denen die Familie durch Krieg und Nachkriegszeit getroffen war. Ihr, die mit unablässig tätiger Treue über dem Werk des Verstorbenen wacht und mit erstaunlichem Erinnerungsvermögen an den Geschicken seiner Freunde teilnimmt, sei dieses Buch zum neunzigsten Geburtstag in die Hand gelegt.

Günther Debon

Bi-yän-lu

Kapitel 51 – 68

Einundfünfzigstes Beispiel

Hsüä-feng fragt: Was ist denn los?

Vorerinnerung

Hsüä-dou, der Überlieferer der Anekdote dieses ersten Beispiels in der zweiten Hälfte unserer Sammlung, führt uns hier zwei Mönche vor, die zuerst in der Provinz Fukien am Fuße eines hohen Berges den nachmaligen berühmten Meister Hsüä-feng aufsuchen, der sich dort in einer stillen Klause aufhält. Die Begegnung ist ganz kurz. Sie endet plötzlich, und zwar einfach deshalb, weil Hsüä-feng sofort erkennt, dass die beiden für das Große, Wichtige, welches er zu geben hätte, noch verschlossen sind. Er geht zurück in seine Klause, und die Mönche setzen im Gedanken, dass mit diesem Sonderling nichts anzufangen sei, die Wanderung fort. Nach Wochen oder Monaten erreichen sie in der Provinz Hupe den Yän-tou-schan, auf welchem Hsüä-feng's Freund am Ende seiner letzten Wanderung mit diesem seinen Sitz als Meister gefunden und damit selbst den Namen Yän-tou angenommen hat. Der zweite Akt der Anekdote schildert deshalb die Begegnung dieser beiden Mönche mit Hsüä-feng's altem Freunde, eben diesem Yän-tou. Es wird dem Verständnis unseres Beispiels dienlich sein, wenn wir uns aus dem, was über diese beiden Freunde früher schon berichtet worden ist, ihr Bild noch einmal ins Gedächtnis rufen.

Schon als junger Reiskoch in dem Kloster des berühmten Dung-schan zeigt der Mönch I-tsun (der spätere Meister Hsüä-feng)**1** sich auffallend impulsiv und drastisch. Beim Reinigen des Reises fragt ihn Dung-schan seelsorgerlich bedeutungsvoll, ob er da Sand wasche und den Reis abschütte oder umgekehrt. Der junge Koch fühlt sich wohl

unterschätzt. Nach kurzer Diskussion stürzt er das ganze Wasserbecken um, dass Sand und Reis zusammen mit dem Wasser auf den Boden klatscht. (Band 1, Seite 133.)

Auch bei allen anderen Meistern, welche er besuchte, diente er als Reiskoch, weil er sich so am deutlichsten ein Bild vom Organismus eines Zen-Klosters verschaffen konnte. Und überall benahm er sich gleich schlagfertig. Nur hatte er durchaus keine Eile damit, eine eigene Tätigkeit als Meister anzustreben. Auch in China gilt ein Sprichwort wie das unsere: Was lange währt, wird gut. Hsüä-feng hat es mit dem Reifen niemals eilig gehabt. Als der letzte Meister, dem er diente, Dö-schan, 865 starb, war er selbst schon 43 Jahre alt.

Es war nun für ihn nachgerade an der Zeit, irgendwo ein Amt als Meister anzutreten. Und in derselben Lage war sein sechs Jahre jüngerer Freund und Landsmann aus demselben Landbezirk in Fukien, mit dem er früher schon gewandert war und an den er unter Dö-schan sich besonders angeschlossen hatte: Yän-tou.**2** So gab es sich von selbst, dass die beiden nach dem Tode Dö-schan's sich zunächst auf die Wanderschaft begaben. Ihr nächstes Ziel war, nordwärts den Yangtsekiang zu erreichen. Nach zwei Tagereisen wurden sie auf einem Berge namens Au-schan eingeschneit und mussten sich in einer dortigen Herberge aufhalten. Während Yän-tou, müde von der Fahrt, gesunden Schlaf genoß, verharrte Hsüä-feng unentwegt im strengsten Zen-Sitz. Yän-tou bemerkte es und mahnte ihn, doch auch zu schlafen. Da gestand ihm Hsüä-feng seine innere Not. Er tauge nicht zum Meister; er wisse nicht, was er mit Schülern, welche zu ihm kämen, reden sollte. Yän-tou sagte ihm: »Nun teile mir doch einmal mit, was du an Einsichten gewonnen hast! Dann will ich dir das Richtige daran bestätigen und das Ungerade abhobeln.« Es kam zu einer langen Aussprache. Hsüä-feng zählte auf, was alles ihm bei dem und jenem Meister Eindruck gemacht hatte. Endlich sagte Yän-tou: »Hast du noch nie das Wort gehört: »Was zum Tor hereinkommt, ist des Hauses Kleinod nicht«? Wenn du einmal die Große Lehre anderen verkünden willst, so lass es einfach Wort für Wort aus deiner Brust herausströmen, dass es den Himmel überschattet und die Erde einhüllt!« Bei diesen Worten ging in seinem Freund das große Licht auf. Er kniete nieder, betete an, erhob sich und rief immer wieder: »Heute endlich! Die Erleuchtung auf dem Au-schan! Endlich heute die Erleuchtung auf dem Au-schan!«

Yän-tou also hat dem Freund dazu verholfen, seiner eigenen Natur zu folgen, anstatt sich mit fremden Mustern abzuquälen. Hsüä-feng war von da an ganz er selbst, reich an momentanen Geistesblitzen. Yän-tou seinerseits blieb, wie er bisher sich gezeigt hat: der Mann der ruhigen Überlegung. Auch er war, ähnlich wie Hsüä-feng, schon früh in ein buddhistisches Kloster eingetreten, kam aber bald infolge guter Leistungen im Aufsatz als Stipendiat nach Tschang-an, der Reichshauptstadt weit im Nordwesten, und genoß eine Ausbildung, die seinen Sinn für theoretisch konsequentes Denken festigte. Die Worte, welche Yüan-wu hie und da von ihm erwähnt, beweisen das. Er hat bei seinem Eintritt in den Mönchsstand nicht umsonst den Namen Tjüan-huo, d. h. »Ganz-eindringen«, angenommen. Er hatte klare Urteile von

dauerhafter Geltung, welche zeigen, dass er das »Lebenshandwerk« eines Zen-Meisters nicht nur praktisch verstand, sondern sich auch über dessen Wesen und Voraussetzungen Rechenschaft zu geben wußte. Ist Hsüä-feng der Genialere und Impulsive, so ist Yän-tou ihm und vielen Meistern in strenger Denkarbeit voraus. Es ist die Gegensätzlichkeit, durch welche

diese beiden Freunde sich ergänzen. Sie tritt auch in dem Beispiel, das hier vorliegt, klar zutage.

Was nun die Zeit betrifft, zu welcher die Besuche der zwei Mönche bei Hsüä-feng und nachher bei Yän-tou stattgefunden haben, so fehlt in den uns vorliegenden Berichten leider jede sichere Angabe. Die »Erläuterung« zum Beispiel, welche unter Yüan-wu's Namen läuft, gibt freilich einen Zeitpunkt an, nur leider einen falschen, nämlich den der staatlichen Verfolgung des buddhistischen Mönchtums durch den Kaiser Wu-dsung. Dieser gab 845 kurzweg allen Mönchen den Befehl, sich in die Familie, welcher sie entstammten, wieder einzugliedern, so dass die Klöster herrenlos und der Verödung preisgegeben wurden. Aber das war zwanzig Jahre früher, wogegen Dö-schan's Tod, der unser Freundespaar zu seiner letzten gemeinsamen Wanderung veranlasst hatte, erst 865 eingetreten ist. (Die »Erläuterungen« Yüan-wu's enthalten überhaupt gar manche Fehler und Unstimmigkeiten, die wohl eher auf die Eilfertigkeit von unbedachten Abschreibern, als auf Yüan-wu selbst zurückzuführen sind.) Der Zeitraum also, während dessen die Besuche jener Mönche stattgefunden haben können, beginnt mit Sicherheit erst nach dem Tode Dö-schan’s und endet allerspätestens mit Yän-tou's Tode, 887, das heißt 21 Jahre bevor Hsüä-feng 908 aus dem Leben schied. Das ergäbe einen Spielraum von nicht weniger als 22 Jahren. Beachtet man jedoch, wie lebendig Yän-tou beim Besuch der beiden Mönche noch das Erlebnis auf dem Au-schan (865) in Erinnerung hat, so legt sich der Gedanke nahe, dass die Begegnungen des Beispiels nicht allzu spät nach jener letzten Wanderung der beiden Freunde gewesen sein können.

Verfolgen wir, so gut es geht, wie diese Wanderung im Jahr 865 verlaufen ist! Die Richtung, die das Freundespaar vom Dö-schan-Kloster aus eingeschlagen hatte, ging nordwärts, also zunächst zum Yang-tse-kiang. Dort aber mussten sie sich trennen. Yän-tou strebte über den »Langen Strom« hinüber in die Provinz Hupe, wo er auf dem Yän-tou-schan bald das erhoffte Amt als Meister übernehmen konnte, so dass er selbst von da ab Yän-tou heißt. Seinen Freund dagegen zog es nach der Heimatprovinz Fukien, fern an der Küste im Südosten. Auch dorthin bot der ostwärts eilende Strom die schnellste und bequemste Route. Von seinem Unterlauf galt es dann noch nach Süden einen langen Weg zurückzulegen, aber in weit milderem Klima. Man wird mit der Annahme kaum fehlgehen, dass Hsüä-feng um die

Jahreswende oder früh 866 in der Hauptstadt seines Heimatlandes, Fu-dschou, eintraf. Ob er auch noch weiter im Südwesten den Bezirk von Tjüan-dschou, in dem er geboren war, besucht hat, ist nicht sicher. Er war ein Buddhamönch, der schon mit acht Jahren aus dem Elternhaus fortgedrängt hatte. Wohl aber stand in Fu-dschou jenes Kloster namens Fu-jung-schan (Lotosblumenberg), in welchem er vor zwanzig Jahren nach langem Aufenthalt in einem älteren Kloster strengsten Stils[3] die erste Einführung in das auch strenge, aber geistig frei Zen erhalten hatte. Der Meister des

Fu-jung-schan-Klosters, Ling-hsün, ein Schüler des Großmeisters Ma, hatte damals es verstanden, sich und sein Kloster der Verfolgung von 845 zu entziehen und sich auch des flüchtigen Mönches I-tsun (des späteren Hsüä-feng) mit großer Güte angenommen. Hier wollte I-tsun zunächst bleiben, bis sich für seine Wirksamkeit als Meister eine angemessene Stätte zeigen würde.

Als Bleibe wählte sich der völlig Mittellose und auf Einsamkeit Bedachte ein »steinernes Gelass«**4**, in dem er ungestört Vergangenheit und Zukunft überdenken und gleichzeitig sich nach Rat und Hilfe umsehen konnte. Er fand im Umkreis seines Jugendaufenthaltes eine große Zahl von Freunden und Bekannten, die bald merkten, dass etwas Besonderes aus ihm geworden war, und sich eifrig um ihn bemühten. So wurde er zuletzt auf jenen Elefantenknochenberg aufmerksam gemacht, der etwa 50 km nordnordwestlich von Fu-dschou zu einer Höhe ansteigt, auf die trotz der schon subtropischen Lage doch gelegentlich auch Schnee fällt. Das leuchtete ihm ein. Er besprach den Plan mit einem weiten Freundeskreis, vermutlich auch schon mit dem nahezu selbständigen Beherrscher der Provinz, Wang Schen-dschi**5**.

Dann machte er sich auf - es dürfte im Frühjahr 868 gewesen sein - und stieg selbst zum ersten Male zum Fuß des steil und wild aufragenden Gebirgsstockes hinauf. Mit Hilfe seiner Freunde in der Hauptstadt und unter dem Schutz des Landesherrn Wang Schen-dschi konnte er sich hier oben eine Klause erbauen, in der er weilen, alles Weitere vorbereiten und sich vor allem selbst im Innern fassen konnte, um wirklich Herr und Meister dieser Bergeswelt zu werden. Sie sollte nun nicht länger nach den »Elefantenknochen« heißen, sondern »Schneekuppe«, Hsüä-feng. Es dauerte zwei Jahre oder wenig mehr; 870 waren für den Aufenthalt für Unterricht und Andacht junger Mönche die ersten Bauten fertig,

und Hsüä-feng konnte seine Tätigkeit eröffnen. Er war inzwischen 48 Jahre alt geworden. Aber seine Lebensarbeit lag erst vor ihm. Für diese hatte er geduldig alle Kräfte aufgespart. Bald stiegen junge Mönche gruppenweise den Fluss und dann den Bach entlang zu ihm hinauf. Schnell drang der Ruf des Meisters in die Lande. Lange Jahre herrschte in dem Kloster Raumnot. Erst nach der Versöhnung mit Wang Schen-dschi konnte diesem Mangel abgeholfen werden. Von da an hatte Hsüä-feng in der abgelegenen Gebirgswelt jährlich eine Schar von 1500, ja bis 1700 Schülern.

Es gibt für den Besuch der beiden Mönche vor der Klause Hsüä-feng's keine klare Zeitbestimmung, außer einer falschen (siehe oben!). Aber alle Überlegung spricht dafür, dass es die Zeit des ersten Aufenthalts hier oben war, als Hsüä-feng von 868 bis 870 auf dem Berge, den er selber so benannt hat, und nach welchem er nun selber heißt, die letzten Vorbereitungen für seine ungewöhnlich segensreiche Tätigkeit als Meister traf.[6]

Hinweis

Hast du in, dir nur ein klein wenig Ja-und-Nein, gerätst du in Verwirrung und verlierst dein Herz.« So fällst du unvermeidlich in die Gegend stufenmäßigen Aufstiegs hinunter; denn ohne diesen gibt es nichts für dich umherzutasten und zu suchen.

Saget mir einmal: Was ist [in solchem Fall für einen Seelenführer] nun das Richtige: Loslassen oder Zupacken? Wenn an diesem Punkt einer etwa einen haardünn schmalen Weg zur Aufklärung [des Fragers] vor sich sieht und dabei doch in Wortzusammenhängen stecken bleibt und obendrein sich noch in seinem inneren Triebwerk oder auch in äußerlichen Dingen [wie Gesten mit dem Jakschweif oder mit dem Stock] verwickelt, dann bleibt alles, was er sagt, »an Gras und Bäumen hängen« [wie nach einem Aberglauben die Seelen der Verstorbenen; das heißt: dann bietet man dem Suchenden nichts von lebendigem Zen, sondern nur Gespenster eines toten]. ja, selbst wenn

einer nun sich ganz persönlich hergibt und alles von sich abstreift, so kann es doch geschehen, dass [der Suchende] die Grenzsperre zum Heimatland noch tausend Meilen in der Ferne vor sich sieht.

Habt ihr das trotz allem doch begriffen? - Falls ihr es noch nicht erfasst habt, so nehmt zunächst einmal ganz einfach einen öffentlichen Aushang, so, wie er fertig vor euch dasteht, auf! Seht einmal her!

Das Beispiel

Wir legen vor:

Zu der Zeit, als Hsüä-feng sich in einer Klause aufhielt, geschah es, dass zwei Mönche daherkamen und sich in Ehrerbietung verneigten. Kaum hatte Hsüä-feng ihr Kommen bemerkt, als er mit den Armen das Tor zur Klause aufstieß, schnurstracks auf sie zulief und sie fragte: Was ist denn los?

Die Mönche sagten ebenfalls: Was ist denn los?

Hsüä-feng ließ den Kopf heruntersinken, drehte sich um und ging in seine Klause zurück.

Später kamen die [beiden] Mönche zu Yän-tou.

Yän-tou fragte sie: Wo kommt ihr her?

Die Mönche antworteten: Wir kommen aus der Gegend südlich der Bergketten**7**.

Yän-tou fragte: Seid ihr einmal zu Hsüä-feng gekommen?

Die Mönche erwiderten: Wir sind einmal dort gewesen.

Yän-tou fragte: Welche Worte hat er denn für Euch gehabt? D

Die Mönche erzählten ihm, was vorhin berichtet wurde.

Yän-tou fragte: Was hat er denn geredet?

Die Mönche erwiderten: Er sagte gar nichts, sondern ging gesenkten Hauptes in seine Klause zurück.

Yän-tou sagte: Ach, habe ich es doch schon dazumal bereut, ihm nicht zum Schluss das letzte Wort gesagt zu haben![8] Hätte ich es

ihm gesagt, so könnte kein Mensch in der Welt meinem alten Hsüä etwas anhaben.

Zum Schluss der sommerlichen Übungszeit kamen die beiden Mönche auf dieses Gespräch wieder zurück und baten ernsthaft um genauere Erklärung.

Yän-tou sagte: Warum habt ihr mich darnach denn nicht schon früher gefragt?

Die Mönche antworteten: Wir haben uns noch nicht so leicht hervorgetraut.

Yän-tou sagte: Hsüä-feng und ich, wir leben nach demselben Plan, nicht nach demselben Plane sterben wir. Wenn ihr das letzte Wort zum Schluss wissen wollt - einfach: dieses Dies da.

Gesang

Zum Schluss ein letztes Wort!

Ich sage es für dich

zur Stunde, da mir Hell und Dunkel beide beides sind.

Wir leben nach demselben Plan und wissen's von einander.

Nicht nach demselben Plane sterben wir.

Es geht verschieden aus;

Ja umgekehrt, verschieden.

Braungesicht[9] und blaue Augen[10] scheiden wir hier aus.

Ihr in Süd, Nord, Ost und West, wohlauf wir kehren heim!

In schwarzer Nacht noch siehst du hoch auf tausend Gipfeln Schnee.

Erklärungen zum Text

Zu Yüan-wu's Hinweis

»Hast du in dir nur ein klein wenig Ja-und-Nein, gerätst du in Verwirrung und verlierst dein Herz.« Damit greift Yüan-wu zwei Verse aus der »Meißelschrift vom Glauben an den Geist« auf, die den »Dritten Patriarchen« des Zen-Buddhismus, Seng-tsan (gest. 606) zum Verfasser hat[11].

In diesen Worten liegt die Quintessenz des Mahayana, des »Großen Fahrzeugs« der buddhistischen Religion und Philosophie, und die meisten der im Bi-yän-lu gesammelten Lehrbeispiele kreisen letztlich um diesen einen Gedanken.

Im vorliegenden Beispiel aber geht es weniger um Erkenntnistheorie als vielmehr um Fragen der Seelenführung. Sie war im China jener Zeit die Hauptaufgabe der Meister der Versenkung (indisch: Dhyâna, chinesisch: Tschan, japanisch: Zen). Und die Beispielsammlung Hsüä-dou's, die Yüan-wu mit eigenen Zusätzen weitergibt, ist zunächst gar nicht für Leser jeder Art bestimmt, sondern hat in erster Linie die Ausbildung künftiger Zen-Meister im Auge. Und diese stehen ständig vor der schweren Frage: Wie kann ich dem, der sich mir anvertraut, am besten helfen?

Auch hier nun, in der Methodik, den Suchenden an die Erleuchtung heranzuführen, spielt das Ja und Nein eine gewichtige Rolle. Für das »Nein« hat man in der Zen-Psychagogie die Ausdrücke »Zupacken« bzw. »Festhalten« oder »Gefangennehmen« oder »Töten«. Damit ist die »Richtung überwärts«[12] gemeint, in welcher alle Unterscheidungen ihr Recht verlieren, so dass auch nicht ein Stäubchen übrigbleibt. Eher wird dem Schüler alles weggenommen; auf jeden Halt muss er verzichten, alles in sich, sogar sich selbst ertöten. Für das »Ja« sagt man entsprechend: »Loslassen« oder »Freigeben« oder »am Leben lassen« bzw. »Lebendigmachen«. Dieser Weg führt in die »Richtung niederwärts«, also dahin, wo es gilt, die bunte Welt der Dinglichkeiten ohne Leidenschaft gerade so zu

nehmen, wie sie eben ist: jedes Ding vom andern unterscheiden, jedes an dem ihm gegebenen Ort, mit dem ihm gestellten Zweck und

Sinn und in der ihm eigenen Gestalt. Hier wird dem Suchenden nichts mehr genommen, hier wird ihm gegeben: »Alles ist euer!«

Zwischen diesen beiden diametral entgegengesetzten Wegen nun von Fall zu Fall die richtige Wahl zu treffen, ohne den ihm Anbefohlenen fehlzuführen oder zu verwirren, das ist eines Meisters schwerste und verantwortungsvollste Aufgabe. Yüan-wu schildert ausführlich, wie leicht hier auch der beste Seelenführer sich einmal vergreifen kann. Dann geht dem Hörenden vielleicht zwar eine Ahnung von der angepriesenen »Heimat« seiner Seele auf, aber so, dass er sie erst nur in fast unerreichbar weiter Ferne sieht.

Doch alles bisher hier Gesagte ist von allgemeiner Geltung. Der spezielle Sinn, auf welchen dieser Hinweis Yüan-wu's zielt, geht ganz genau auf Hsüä-feng selbst, die Hauptperson im ersten Teil des Beispiels, das nun folgt. Dieser sieht sich dort in einem ganz besonders schwierigen Dilemma. Er sieht zunächst wohl einen »haardünn schmalen Weg« zum Dienst an den Besuchern, zur Erfüllung seiner Aufgabe, sie ohne Schaden zwischen Nein und Ja, »Zupacken« und »Loslassen« hindurchzuführen. Im nächsten Augenblick muss er erkennen, dass vorderhand nach jeder Seite hin der Weg versperrt ist. Das ist enttäuschend, ist ein Schmerz. Und somit deutet Yüan-wu schon im »Hinweis« auf das eigentliche Thema dieses Beispiels: auf den Schmerz, den jeder Zen-Meister an Dutzenden erlebt, und den er deshalb auch verstehend und geduldig tragen muss.

Zum Verständnis des Beispiels

Wie schon oben ausgeführt, gehen wir von der begründeten Vermutung aus, dass die »Klause«, von der hier geredet wird, diejenige ist, in der sich Hsüä-feng in der Zeit von 868 bis 870 am hochgelegenen Fuß des Hsüä-feng-Berges aufgehalten hat, um für die Errichtung eines Klosters alles Nötige vorzubereiten. Und wir dürfen wohl annehmen, dass er den Besuch der beiden Mönche eher gegen

das Ende dieser Zeit, also um 870, erhielt, als früher. Es muss von seinem großen Plan in Fu-dschou schon viel geredet worden sein, sonst hätte schwerlich jemand diese Mönche auf ihn hingewiesen. Man kann sogar annehmen, dass auch sein alter Freund fern auf dem Yän-tou-schan in Hupe schon längst Kunde von ihm hatte; sonst würde dieser die zwei Mönche, als sie kamen, nicht nach ihm gefragt haben. Auch dass Yän-tou ihn humorvoll seinen »alten Hsüä« nennt, wo dieser doch bis dahin einfach I-tsun geheißen hatte, könnte als Beweis hierfür herangezogen werden, herrschte nicht in Fragen von Zeitunterschieden bei den Überlieferern der Zen-Geschichte allzuviel Gleichgültigkeit.

Über das Benehmen Hsüä-feng's beim Herannahen der Mönche kann man bei der Knappheit des Berichtes nur Vermutungen anstellen. Festzuhalten

ist, dass er in einer Klause gelebt lebte, und das heißt: seine Stille ungestört bewahren wollte. Dieses aber in dem ausgereiften Vorsatz, wenn es soweit ist, sich jedem, der mit seinen inneren Problemen zu ihm käme, willig zur Verfügung zu stellen. Die Plötzlichkeit, mit der er, ohne den Besuch nur abzuwarten, gleich das Tor aufstößt und auf die beiden Mönche losgeht, stimmt mit dem Bild, das wir aus früheren Beispielen schon gewonnen haben, genau zusammen. Ebenso die knappe Frage: »Was ist denn?«

Die beiden Mönche aber sind von dem Benehmen dieses ihnen sicher angerühmten Mannes ganz frappiert. Hätte sie ein tieferes Verlangen hergeführt, würden sie sich in das Ungewöhnliche dieser Begrüßung leicht gefunden und in aller Offenheit ihr Anliegen geäußert haben. Aber ihnen lag an einer ernsteren Begegnung nichts. Sie hatten nur gehört, hier oben hause ein in der Stadt bereits berühmter Mann, und wollten den sich einmal ansehen. Anstatt dass dieser nun, wie es gerade für Berühmtheiten sich doch gehört, in seiner Klause würdig sitzen bleibt, bis seine Gäste angerückt sind, läuft er beim ersten Anblick auf sie zu und fragt: »Was ist denn?« Da können die bestürzten Herrn Besucher nur die gleiche Gegenfrage stellen: »Ja, was ist denn?«

Das hatte Hsüä-feng freilich nicht erwartet. Und gleich ist ihm auch klar: für diese Leute bin ich nicht da. Hier ist jedes Wort verloren, ist im Gegenteil nur schädlich. Wie ein Getroffener senkt er das Haupt und geht still zurück in seine Klause.

Die zwei Mönche stehen zunächst auch betroffen. Mit dem Besuch bei dem so sehr gerühmten Hsüä-feng ist es nichts. Aber immerhin, wir haben ihn gesehen und können nun erzählen, was für ein Kauz das ist. Ohne eine Spur von Würde läuft er uns entgegen, fragt ohne ordentlichen Gruß: »Was ist denn?«, und wie wir ihm verblüfft die gleiche Gegenfrage stellen, blitzt er ab und ist erledigt. Immerhin ein ungewöhnliches Erlebnis auf der Fahrt, von dem man anderen erzählen kann.

Die zwei Wandermönche ziehen weiter von Fukien landeinwärts, suchen überall, wohin sie kommen, Klöster auf, wo sie Herberge finden, und hören sich nach Meistern um, die einen Namen haben. Nach Wochen oder Monaten gelangen sie in den südöstlichen Winkel

der Provinz Hupe (östlich von Yo-dschou am Ausfluss des Dung-ting-Sees), auf den Yän-tou-schan zu Yän-tou. Dieser fragt sie über ihre Reise aus und ist dabei, wie immer, von Anfang an darauf gespannt, etwas von seinem Freund in Fukien zu erfahren. Durch solche Wandermönche hielten sich die Meister jener Zeit über ihre Freunde ständig auf dem laufenden. Der Antwort der zwei Mönche merkt man an, dass sie etwas betreten waren, in dem berühmten Yän-tou einem Freund des komischen Einsiedlers am Hsüä-feng-schan zu begegnen. Er fragt sie sofort nach diesem aus. Ihr Bericht ist nur halb wahr: »Er sagte gar nichts, sondern ging nur mit gesenktem Kopf zurück in seine Klause.« Yän-tou durchschaut sie auf der Stelle und weiß ganz genau, warum sein Freund auf jedes weitere

Wort verzichtet hat. und er möchte ihnen nun dazu verhelfen einzusehen, was in seinem Freunde damals vorgegangen ist und was ihn so geknickt hat.

Das war der Kummer über eben diese beiden Gäste, die hier vor ihm standen, über ihre geistige Verstocktheit, ihre Unzugänglichkeit. Und dies ist eines jeden Zen-Meisters, ist auch Yän-tou's Kummer. Sagen aber kann man das dem anderen nicht. Man kann nur abwarten, ob es ihm einmal von selbst aufdämmert. Und so schiebt Yän-tou zwischen sich und die zwei Mönche seinen alten I-tsun vor, der inzwischen auf dem Sprung ist, Meister auf dem Hsüä-feng-schan zu werden, es vielleicht seitdem sogar geworden ist. Dem, sagt er, fehlt wohl leider die Erkenntnis, die wir Meister brauchen, um an unserem schweren Amt nicht zu verzweifeln. Damals auf dem Au-schan durfte ich ihm helfen, Mut zu seiner innersten Natur, zu seiner Buddhaschaft, zu finden. Die ist allerdings der Weisheit letzter Schluss. Doch in dieser süßen Frucht steckt immer noch ein bitterer Kern. Nämlich der, dass es so vielen anderen nicht gelingt, diese Frucht zu finden oder ihre Süße recht zu schmecken. Darauf war mein alter »I«, oder jetzt »mein alter Hsüä« beim Besuch der beiden Mönche hier allem nach noch nicht gefasst. Zu dem, was ich ihm damals auf dem Au-schan sagte, fehlte noch das letzte Wort. Und indem so Yän-tou vor den Gästen sein Bedauern ausspricht, seinem Freunde damals nicht schon gleich zum Schluss »das letzte Wort« gesagt zu haben, will er sie darauf begierig machen, »dieses letzte Wort« zu hören und womöglich zu begreifen, das aber heißt: ihren eigenen Zustand endlich einzusehen.

In dieser Hinsicht aber sind die beiden Mönche noch genauso ahnungslos, wie schon auf dem Hsüä-feng-schan. Nicht einmal, dass sie fragten, wie dieses »letzte Wort« nun laute. Doch nehmen sie Yän-tou's Einladung gerne an, die sommerliche Übungszeit in seinem Kloster mitzumachen. Sie schließen sich bei allem an, und endlich, wie es an den Abschied geht, fällt ihnen sogar ein, einmal zu fragen, was eigentlich der Meister da vor einigen Wochen mit jenem »letzten Wort« gemeint habe, das er seinem Freunde Hsüä-feng schon auf dem Au-schan hätte sagen sollen. Nun hält ihnen Yän-tou schonend, aber deutlich ihre Stumpfheit vor, und sie bezeugen diese vor ihm noch einmal mit ihrer dürftigen Entschuldigung. Yän-tou bleibt auch jetzt bei der ihm eigenen sublimen Tonart. Er erzählt den beiden von dem Unterschiede, der bereits schon zwischen ihm und seinem besten

Freund besteht. Sie haben beide sich dem Buddhatum verschrieben, leben nach derselben Regel, nach demselben Plan (wörtlich heißt es: »auf demselben Zweig«). Dennoch steht das Schicksal eines jeden unter seinem eigenen, besonderen Gesetz. Dies wird, so meint Yän-tou, sich zum mindesten bei seinem Tode zeigen.

Man erzählt von Yän-tou, dass er hie und da geäußert habe, wenn er einmal sterbe, werde er einen gewaltigen Schrei ausstoßen. So geschah

es auch. Im Jahr 887, als in China eine Volkserhebung ausgebrochen war und auch aus dem Yän-tou-Kloster alle Insassen geflüchtet waren, blieb Yän-tou unerschütterlich allein zurück. Als dann eines Tages eine Rotte von Aufständischen bei ihm eindrang, forderten ihn diese auf, mit ihnen zu essen, also sich ihrem Aufstand anzuschließen. Da er sich weigerte, zogen sie die Schwerter und hießen ihn niederknien. Yän-tou befolgte es, tat einen lauten Schrei und brach zusammen.

Yän-tou ist also in der Tat nach »anderer Regel« gestorben als einundzwanzig Jahre später sein Freund Hsüä-feng. Und diese Unterscheidung war ihm wichtig als Symbol dafür, dass jeder Mensch sein eigenes Schicksal und damit seine ganz besondere Eigenart besitzt und bis ans Ende tragen muss. Dies gilt für solche, die im Zen sich ihrer Buddhaschaft bewusst und dadurch frei geworden sind, genauso wie für jeden andern Menschen. Und damit muss besonders ein Zen-Meister rechnen, wenn er mit anderen zu tun hat, die wie jene beiden Mönche stumpf und unzugänglich sind. Wenn Hsüä-feng beim Zusammentreffen mit den beiden fragt: »Was ist denn«, so hat er darauf nun mit Yän-tou's »letztem Wort« die einzig richtige Antwort: »Einfach dieses Dies-da«, die betrübende Erfahrung, dass immer noch das Dunkel groß ist und die Helle nicht begreifen will.

Zum Verständnis des Gesangs

Hsüä-dou's Gesang zu dem von ihm geformten Beispiel ist unseres Erachtens einer seiner allerbesten. Und wer den Fortschritt der Gedanken des etwas komplizierten Beispiels sorgfältig verfolgt, wird sich von den Versen Hsüä-dou's ohne weiteres erheben lassen. Hebt doch Hsüä-dou selbst die ganze umständliche Geschichte zwischen Hsüä-feng, Yän-tou und den beiden Mönchen gleich zu Beginn in eine Höhe, in der man nicht mehr fragen kann: wer ist hier ich und wer ist du. Oder besser: hier ist der Dichter »ich« und wir sind »du«. Und welches ist die Situation, aus welcher dieser Dichter spricht? Es ist »die Stunde, da mir Hell und Dunkel beide beides sind«. Man höre sich das an und denke nach. Hell ist zugleich Dunkel, Dunkel also

zugleich Hell. Und diese Einsicht, wenn du sie gewinnst, ist wiederum zwar hell, und doch sehr dunkel. Und dieses Dunkel gibt doch wieder Helle.

Alles dies erschließt der Dichter aus den Worten Yän-tou's von der Unterschiedlichkeit des Schicksals. Und er ist sich klar darüber, dass, um dies zu wissen, man der Lehre Buddhas oder Bodhidharma's nicht bedarf. Denn diese Tatsachen erfährt jeder, gleichviel welcher Religion er angehört.

Hsüä-dou also ist, genau wie Yän-tou, echt chinesischer Realist. Das herrliche Gefühl der Freiheit, das der Glaube, das die Buddhaschaft gewährt, täuscht ihn über den betrübten Zustand dieser Welt und ihrer

Menschen nicht hinweg. Jeder ist in seinem eigenen Sein und Wesen festgehalten, ist wie im Gefängnis. Aber seine Freiheit ist nun eben, dass er diese seine Lage klar erkennt und sie bejaht. Dann ist er daheim bei sich und kann auch im Dunkel noch das Helle sehen.

So ruft Hsüä-dou denn am Ende alle Menschen in der Welt zur Heimkehr auf. Diese ist nun freilich anderer Art, als was wir Christen Heimkehr nennen. Ihm geht es darum, dass wir uns in dieser Welt, in diesem unserem Erdenleben aller Not zum Trotz dennoch zu Hause fühlen. Und dies eben durch das »willige Ja zur Dinglichkeit«, das uns in früheren Kapiteln schon eindrücklich geworden ist, also durch geduldiges Sich-fügen. Dann sehen wir allerdings kaum jemals reine Helle, aber auch nie völliges Dunkel. Es scheint in jede Finsternis noch ein Strahl Licht hinein. Und weil Hsüä-dou selbst auf dem Schneemuldenberg daheim ist, und es auch im Beispiel um den Hsüä-feng, die »Schneekuppe« geht, bleibt er in dem Bild der reinen Helle, die in Chinas fernem Westen auch in finsterer Nacht noch von den Alpengipfeln dort herunterscheint.

Zweiundfünfzigstes Beispiel

Dschau-dschou's Steinbrücke und Bretternotsteg

Zur Orientierung

Nachdem uns Hsüä-dou in Hsüä-feng und Yän-tou zwei bedeutende Gestalten, ein Genie und einen Denker, vorgeführt hat, erscheint es ihm geraten, einem Missverständnis vorzubeugen. In der Bewunderung für Hsüä-feng könnte man, so fürchtet er, leicht auf den Gedanken kommen, so etwas wie Zen sei eben eine Sache für ganz seltene, geniale Menschen. Und Yän-tou's Beispiel könnte einen auf die Meinung bringen, zum Zen gehöre eine ganz besondere Schulung in strengem, konsequentem Denken. Hsüä-dou will in keiner Weise leugnen, dass für einen Meister, welcher anderen zum Licht verhelfen will, auch Qualitäten von der Art, wie Hsüä-feng und Yän-tou sie besitzen, sehr erwünscht sind. Dennoch bilden diese Eigenschaften nicht das Haupterfordernis für einen, welcher in den Geist des Zen eindringen möchte oder gar in sich den Drang empfindet, Führer anderer zu werden.

Um zu zeigen, worauf es ihm ankommt, und worin der eigentliche Kern des Zen besteht, stellt uns Hsüä-dou wieder einmal Dschau-dschou vor, den er schon im Anfang seiner Sammlung gleich auf Bodhidharma folgen ließ. Über dessen Leben ist schon dort das Nötige berichtet (vgl. Band 1, Seite 57f.). Wir erinnern, dass er Nordchinese war, schon als Knabe in buddhistischem Kloster aufgewachsen, sich dann siebzehnjährig (795) an den eben seine Tätigkeit beginnenden Nan-tjüan angeschlossen hatte, um bei diesem bis zu dessen Tod (834) und aus Pietät noch einige weitere Jahre dort zu bleiben. Dann erst, also etwa achtundfünfzigjährig, trat er die für künftige Meister

notwendige Wanderung an und nahm sich auch dafür etwa zwanzig Jahre Zeit. In einem Alter, in dem andere dem Tode nahe sind, mit 79 Jahren, ließ er endlich sich als Meister im Bezirk von Dschau-dschou nieder, also um 857. Aber er besaß den langen Atem, um hier noch vier Jahrzehnte lang zu wirken, bis er 897, einhundertzwanzigjährig, still die Augen schloss.

Die einstige Bezirksstadt Dschau-dschou ist im Laufe der Jahrhunderte nahezu verödet. Ihre Reste bilden heute eine Kreisstadt, an der die Bahnlinie von Peking nach Honan in einer Entfernung von etwa 12 km westlich vorbeiführt. Gut fünf Kilometer von der alten Stadt entfernt stand das Kloster, wo der betagte Meister wirkte. Es hieß nach dem Bodhisattva Avalokiteshvara (chinesisch Guan-yin und japanisch Kwannon), welchem das berühmte Lotos-Sûtra ein besonderes Kapitel des Lobpreises widmet. Von der Stadt zu diesem Kloster ging es durch ein unwegsames Gelände. Dschau-dschou (heute: Dschau-hsiän) liegt in einer Ebene am

Fuß der Ausläufer des (Gebirges, das die Grenze zwischen den Provinzen Hope und Schansi bildet. In dem Flachland treffen sich Gewässer von verschiedenen Tälern und stauen sich vor einem leicht erhöhten Küstenstreifen. Da es an der Regulierung fehlte, hatte sich der Fluss ein ungewöhnlich breites Bett von Steinen, Tümpeln, Sümpfen und stets neuen Rinnsalen geschaffen. Um dem Übelstande abzuhelfen, hat man gegen das Ende der Han-Zeit, d. h. im zweiten Jahrhundert n. Chr. Geb.. durch geeignete Zusammenfügung des Gesteins einen Damm geschaffen, auf dem sich das Gelände überqueren ließ. Das Bauwerk wurde bald berühmt; es hieß »die steinerne Brücke« von Dschau-dschou.

Yüan-wu teilt in der »Erläuterung« zum Beispiel sogar den Namen des Erbauers dieser »Brücke« mit. Es war kein Geringerer als der von der chinesischen Geschichtsschreibung gerühmte Staatsmann Li Ying, der in jener Zeit des Niederganges gegen die gefährliche Umgarnung des Monarchen durch die Clique der Eunuchen seines Harems mannhaft aufgetreten ist und zuletzt im Jahr 169 im offenen Kampf mit deren Mietlingen sein Leben eingebüßt hat.

Seit Li Ying also gab es in China eine »Steinbrücke«, wenn sie auch freilich anders aussah als das, was wir uns heute unter diesem Wort vorstellen. Der Name fand sogar noch weitere Verwendung. In zwei Gebirgen, die von frommen Pilgern viel besucht waren, nämlich im Gebiet des Heng-schan in Hunan und im Gebirgsstock des Tiän-tai-schan**1** gab es je einen hohen Berg mit langgezogenem, scharfem Grat, welch letzterer für Pilger so behauen war, dass man mit einiger Vorsicht darauf gehen konnte, ohne abzustürzen. Auch diese Gratwanderwege hießen »Steinbrücken«, und so gab es dann später in der Tang-Zeit deren drei, zwei im Gebirge, eine in versumpfter Heide.

Wie es nun zur Zeit des Meisters Dschau-dschou Tsung-schen um die berühmte Steinbrücke des Bezirkes wirklich stand, darüber ist aus dem Text des Beispiels gar nichts Sicheres zu entnehmen. Sicher ist nur, dass der Wandermönch einen Notsteg aus aufgelegten Brettern benützen musste und von einer Steinbrücke nichts gesehen hat. Eher könnte man aus Dschau-dschou's Worten schließen, dass die alte Straße doch noch da war. Und tatsächlich konnten wir durch einen Zufall dies bestätigt finden. Ein heutiger Zen-Schriftsteller in Japan**2**

teilt in einer kleineren Beispielsammlung ein Gedicht des alten Dschau-dschou mit, in welchem dieser von der Lage seines Klosters spricht, indem er sagt: »Von Dschau-dschou her im Süden, vom Steinbrückenweg im Norden, da gibt es im Guan-yin-Zenhof den kommenden Buddha Maitreya.« Wenn somit das Kloster Dschau-dschou von der Stadt her etwa eine Stunde weit im Süden gelegen war, so verlief der Straßendamm, die »Steinerne Brücke«, wahrscheinlich auch in reichlicher Entfernung weiter südwärts.[3]

Wie nun der Mönch, von welchem unser Beispiel handelt, den vielgerühmten, aber ganz bescheidenen Meister Dschau-dschou vor sich sieht, da fällt ihm das Gerücht von jener »Brücke« ein, die er auf seinem Herweg nicht gefunden hat. Er sagt, er sei enttäuscht, hier statt der »Steinbrücke« nur einen Bretternotsteg anzutreffen, und spielt damit recht taktlos darauf an, dass auch der Anblick dieses alten Mannes nicht seinen Erwartungen entspreche. Dieses für uns anstößige Benehmen bedarf jedoch noch einer näheren Erklärung.

Schon der japanische Mönch En-nin, ein Angehöriger der streng konservativen Tiän-tai-Schule, der sich von 838 bis 847, also gerade während Dschau-dschou's Lebenszeit, in China aufgehalten. hat, vermerkt mit Missfallen die »rauh unmittelbare Art der Zen-Mönche«. Diese aber hängt damit zusammen, dass es im Zen-Verkehr tatsächlich darum geht, den anderen bis ins Herz zu treffen. Die Frage ist nur: wie, in welcher Tonart? Und außenstehende Beobachter, wie z. B. der »Aufwärter« Guo (vgl. Band II, Seite 119), gewinnen leicht den Eindruck, es handle sich hier nur darum, »in jedem Fall die Oberhand zu behalten«. Wer zum Zen-Meister kommt, erwartet es geradezu, von diesem kräftig angefasst zu werden. Und darum kratzt er selbst gleich zu Beginn den Meister an, um ihn aus der Reserve leicht herauszulocken. Nur so kann man die lange Reihe ähnlicher Verhaltensweisen sich erklären, die wir im andern Falle glatt als unverschämt bezeichnen müssten.

Was nun den Text betrifft, mit, welchem wir uns zu befassen haben, so ist diesmal der sonst übliche »Hinweis« Yüan-wu's verlorengegangen. Es kann hier also nur das Beispiel selbst, wie schon Hsüä-dou es formuliert hat, und der von diesem selbst gedichtete Gesang geboten werden. Und weil weiterhin in dem Gesang von Dschau-dschou nur die beiden ersten Zeilen handeln, die beiden nächsten aber diesem einen anderen Meister gegenüberstellen, so halten wir es für geboten, den Bericht, auf welchen Hsüä-dou sich bezieht, unmittelbar an den Gesang anzuschließen.

Es handelt sich darin um einen bisher nicht genannten Meister namens Guan-tji Dschi-hsiän4, der sich in einer steilen Schlucht an einem Gießbach aufhielt. Er war ein Schüler des berühmten Meisters Lin-dji (jap. Rin-zai). Er muss in der Selbstpeinigung sehr weit gegangen sein; es

wird von ihm berichtet, er habe seinen Hals sogar in den berüchtigten Holzkragen eingespannt, der einst in der chinesischen Strafjustiz gebräuchlich war.

Das Beispiel

Wir legen vor:

Ein Mönch trat vor Dschau-dschou mit der Frage [d.h. mit der auf eine Antwort rechnenden Bemerkung]:Mir klingt seit langer Zeit die Steinbrücke von Dschau-dschou in den Ohren. Und wie ich nun hierher komme, da finde ich nichts als notdürftig aufgelegte Bretter.

Dschau-dschou antwortete: Du siehst eben nur den Bretternotsteg, aber nicht die Steinbrücke.

Der Mönch sagte: Was ist es denn mit der Steinbrücke?

Dschau-dschou antwortete: Auf der kommen die Esel herüber, und kommen die Pferde herüber----------

Gesang

Nichts einsam Steiles stellt er hin,

sein ganzer Weg ist Höhe.

Auf See beim Angeln ist er nur

auf Riesenschildkröten aus.

Magst lachen, wenn zu gleicher Zeit

vom Gießbachtal der Alte

Es »pfeilschnell" nennt. Auch das, versteh!

bedeutet Kraftvergeudung

Aus der »Erläuterung des Gesangs«

Von Yüan-wu

Ein Mönch kam zu Guan-tji, dem »Alten in der Gießbachschlucht«, und sagte: Schon lange klingt die Gießbachschlucht mir in den Ohren; und wie ich nun hier bin, finde ich nichts als ein paar Wasserlachen, in denen man zur Not Hanf waschen könnte.

Der Alte erwiderte: Du siehst eben nur die Wasserlachen, nicht aber die Gießbachschlucht.

Der Mönch sagte: Und wie ist es mit dieser?

Guan-tji erwiderte: Da schießt das Wasser pfeilschnell herunter.

Erklärungen zum Text

Das Gespräch, das Yüan-wu hier aus Hsüä-dou's Beispielsammlung vorlegt, ist ganz kurz. Es besteht nur aus zwei Anreden oder Fragen eines Mönchs und Dschau-dschou's Antworten darauf. jeder, der sie liest, wird sich dabei seine eigenen Gedanken machen. Aber bei der knappen Kürze des Berichts kann es gar leicht geschehen, dass seine Reflexionen fehlgehen. Zum Glück hat Hsüä-dou selbst in dem Gesang, den er dem Beispiel folgen lässt, den Sinn und das Ergebnis dieser Unterredung so klar angedeutet, dass man am besten tut, sich einfach an ihn zu halten; und dies besonders dann, wenn es dem einen oder anderen schwerfällt, die starke Wirkung dieser Worte Dschau-dschou's mit dessen absoluter Schlichtheit in Einklang zu bringen.

Wenn Hsüä-dou im Gesang von Dschau-dschou als von einem Fischer spricht, so kann das nur bedeuten, dass der alte Meister sich in dem Gespräch mit jenem Mönch als Fischer zeige, und zwar als einer, der nur auf die einträglichste, die größte Beute ausgeht, nämlich auf den Au, die Riesenschildkröte, auf derer größten Exemplaren Weltteile ruhen können, und die auch in ihren weniger sagenhaften Artgenossen alle angelbaren Meerbewohner an Gewicht und Größe übertrifft. Wenn Dschau-dschou also sich auf diesen Mönch und seine unverblümte Anspielung doch willig einlässt, dann, so muss man schließen, nur, weil er in ihm etwas Besonderes erblickt, eine »Riesenschildkröte«, die zu angeln es sich lohnt.

Der Mönch bedauert es, dass er auf seinem Weg zu Dschau-dschou's Kloster nicht die altberühmte »Steinbrücke« gefunden habe, sondern vielmehr genötigt war, den unbequemen Bretternotsteg zu benützen. Dschau-dschou redet ihm in aller Güte diesen Ärger aus. »Du hast eben nur den Brettersteg gefunden und siehst auch jetzt nur diesen, aber nicht die Steinbrücke.« Seine Worte überlassen es durchaus dem Mönch, ob dieser sie buchstäblich auffasst oder als ein Gleichnis für den Meister selbst. Dabei weiß er natürlich ganz genau, dass der Mönch ihn selber treffen wollte, und deshalb auch die erwartete Antwort gar nicht auf die Brücke, sondern auf ihn selbst bezieht. Also will er sagen: du siehst jetzt eben nur die äußere Erscheinung eines

alten Mannes vor dir, aber nichts von mir.

Dschau-dschou hält sich durchaus an die ihm gestellte Frage nach der Brücke, aber eben in dem Sinn, in dem der Mönch es meint. Das heißt: er gibt sich selbst, und das in seiner ganzen Einfachheit und Güte. Auf dieser Brücke, sagt er, gehen Esel, gehen Pferde - - - -, die, will er sagen, ist fest und breit genug für den ganz allgemeinen Verkehr; da kann jeder kommen und gehen, natürlich auch du.

In einer Zen-Geschichte, welche später als das Bi-yän-lu abgefasst worden ist, aber wohl auch ältere Überlieferung enthält[5], wird berichtet, dieser Mönch habe auf die zweite Antwort Dschau-dschou's hin noch

eine dritte Frage gestellt, nämlich die: »Und wie ist es mit dem Bretternotsteg?« Darauf habe Dschau-dschou erwidert: »Auf dem kommt je und je ein Einzelner daher«. Auch diese dritte Antwort liegt genau auf Dschau-dschou's Linie.

Und was sagt der Alte nun mit seinen Worten dem selbstbewussten Gast auf seine Gleichnisse von Steinbrücke und Bretternotsteg? Er will ihm, dünkt uns, sagen: Du hältst dich für etwas ganz Besonderes, und erwartest das erst recht von mir, dem Älteren. Du denkst, ich müsse dir jetzt etwas Bedeutendes sagen, was du dann nachher auch anderen erzählen kannst. In diesem Sinn vergleichst du mich wohl mit der steinernen Brücke. Nun ja, auch ich betrachte meinen Lehrberuf weit mehr im Bilde jener Steinbrücke als in dem des Bretternotstegs. Und zwar einfach deshalb, weil auf die erstere mehr Füße treten können als auf letzteren: Eselsfüße, Pferdefüße, Schuhe feiner Herren, Strohsandalen schlichter Leute oder nackte Sohlen armer Bettler. Den Bretternotsteg können alle diese nicht benützen.

Die Steinbrücke, von welcher Dschau-dschou spricht, ist offenbar nicht dieselbe, die der Mönch sich vorgestellt hatte, nichts Stolzes, Rühmenswertes, eher ein Objekt, das sich recht viel gefallen lassen muss. Und von etwas Wichtigem, was hierbei eine Rolle spielt, sagt Dschau-dschou keine Silbe: dass nämlich eine Brücke oder auch ein Brettersteg nie an sich selber denken, sich selber weder brüsten noch beklagen kann. Er sagt das nicht, denn er ist selbst die reine Einfalt. Aber um so mehr muss eben diese den selbstbewussten Gast getroffen haben.

Der japanische Erklärer Katô Totsudô vergleicht das Zwiegespräch zwischen dem Mönch und Dschau-dschou mit einem echt japanischen Ringkampf (Sumô), in dem zwei fast abnorm wuchtige Leiber aufeinanderprallen, Männer mit mächtig muskulösen Armen sich umfassen, drücken, drängen, stampfen, stoßen, bis der eine umfällt oder aus dem scharf umgrenzten Ringerkreis hinausgezwungen wird. Dschau-dschou, sagt er, wende in dem Ringkampf sozusagen einen der 42 Sumô-Kunstgriffe an, den sogenannten »Achselrückzieher« (Katasukashi). Während der Angreifer mit beiden Schultern heftig auf die seines Gegners drückt, zieht der letztere fast unbemerkt die eigene linke Achsel etwas zurück, erhebt den freien rechten Arm und drückt damit das Kinn des Gegners kräftig aufwärts, während er gleichzeitig

mit dem linken Fuß den rechten Fuß des Gegners zu sich herhakt. So gerät der Angreifer in eine rückwärts schräge Lage und muss fallen: eine unerwartete Enttäuschung für den Angriffswütigen.

Dieser Vergleich trifft in der Tat auch auf den Mönch vor Dschau-dschou zu. Er findet vor sich einen völlig anderen Dschau-dschou, als wie er ihn sich vorgestellt hat, einen, welcher überhaupt ganz anders orientiert ist, als er es je für möglich hielt. Dieser alte Mann stellt wirklich gar nichts vor; er markiert mit keinem Wort den Meister. Und eben damit, muss der Mönch sich sagen, wirft er mich und meine ganzen Vorstellungen um; ich habe nichts mehr zu erwidern.

Wir dürfen es dem Mönch zutrauen, dass dies die große Stunde seines Lebens war. Nur er kann es gewesen sein, der später seinen Schülern das Gespräch erzählt hat. Denn wenn uns auch kein Name von ihm überliefert ist, so hat er das Gespräch doch ohne Frage »unter vier Augen« geführt. Es passt auch zur Tendenz des ganzen Beispiels, wenn weder Hsüä-dou noch Yüan-wu sich mit der Frage nach Person und Lebenslauf des Mönchs befassen. Ihnen ist es offensichtlich nur darum zu tun, die Einzigartigkeit des greisen Dschau-dschou hell ins Licht zu stellen. Yüan-wu sagt von ihm bezeichnend: »Während andere Meister mit dem Stock dreinschlagen oder schelten und Ho' schreien, ist die Waffe Dschau-dschou's nur sein Mund.« Er spricht ein paar scheinbar harmlose Worte, und keiner kann darauf noch etwas sagen. Und Hsüä-dou löst das Rätsel dieses seltenen Mannes mit den Worten: »Sein ganzer Weg ist Höhe.« Das heißt, er braucht sich nicht, wie andere, erst aufzuschwingen; er lebt in einer Höhe und spricht aus einer Höhe, die ohne weiteres den Hörer anspricht und ins Herz trifft.

Hsüä-dou, dem Überlieferer des Beispiels, ist dieser Punkt so wichtig, dass er sich bemüßigt fühlt, ihn im Gesang noch durch ein Gegenbild besonders zu beleuchten. Ein sonst wenig bekannter Meister namens Guan-tji Dschi-hsiän, ein Zeitgenosse Dschau-dschou's, hatte auch einmal einen Besucher, der ihn auf ähnliche Weise bemängelte wie jener Mönch den alten Dschau-dschou. Auch er beschwichtigte den Gast auf gleiche Art wie dieser. Nur das Gleichnis, das der Meister in der Gießbachschlucht für sich in Anspruch nahm, war eben nicht die »Steinerne Brücke«, sondern war sein »Gießbach« (Guan-tji). In dem erblickte er ein Sinnbild für die Kunst des klärenden und lösenden Bescheids: »Pfeilschnell«, wie das Wasser in der Schlucht herunterschießt, muss der Bescheid sein, den ich gebe, und natürlich muss er treffen.

Damit könnte Hsüä-dou eigentlich zufrieden sein, und ist es in den

meisten Fällen auch. Nur, dass es jetzt gerade sich um Dschau-dschou handelt; und wenn er nun im Licht von dessen überlegener Seelenruhe sich die »Pfeilesschnelle« Guan-tji's ansieht, da überkommt ihn doch ein leichtes Lachen. Er stellt sich einen Bogenschützen vor, wie er bedächtig Stellung nimmt, das Ziel ins Auge fasst, die Sehne des mannshohen, starken Schaftes bis zur kaum noch erträglichen Krümmung anzieht, um dann endlich loszulassen, - nein, sagt er sich und lacht dabei, das ist ein anderes Verfahren als die leicht hingeworfenen Worte Dschau-dschou's. Das kostet einen starken Kraftaufwand. Und was kommt

dabei heraus? Vom Meister in der Gießbachschlucht erfährt der Mönch auf seine Frage nur, dass dieser im gegebenen Fall pfeilschnell zu antworten versteht. Ob und wie er nachher seinem Gast Bescheid gibt, wird uns nicht berichtet.

Dschau-dschou's Worte aber von der »Brücke«, auf der Esel, Ochsen, und mit ihnen Menschen jeder Art einher gehen, werfen den Mönch, der völlig anderes erwartet hatte, einfach um. Nicht als ob der Beispielsammler Hsüä-dou andere echte Meister unterschätzen würde. Er rühmt in den »Gesängen« jeden nach Gebühr. Aber hier in diesem Beispiel ist ihm nun einmal daran gelegen, dem unnachahmlichen, ganz still in sich gegründeten und darum unerschütterlichen Meister des einfachen, aber gerade so ins Herz treffenden Wortes besondere Ehre zu geben. »Nichts einsam Steiles stellt er hin. Sein ganzer Weg ist Höhe.«[6]

Dreiundfünfzigstes Beispiel

Großmeister Ma und die Wildenten

Hinweis

Die weite Welt hält nichts verborgen.

Das ganze große Triebwerk steht allein und offen da.

In steter Fühlung mit dem Gehweg nirgends hängen bleiben.

Ein Triebwerk in sich haben, das von einem Fall zum andern freier Wendung fähig ist.

Hinter dem Bescheid [auf eine Frage] nichts von privater Absicht in sich tragen, aber stets, von einem Mann zum andern, darauf aus sein, »einen Menschen umzubringen«.

Saget mir einmal: In welcher Richtung haben eigentlich unsere Alten ihre Ruhe und Rast gesucht?

Versuchen wir's mit einem Beispiel! Sehet her!

Das Beispiel

Wir legen vor:

Als der Großmeister Ma einmal mit [seinem Schüler Huai-hai, dem späteren Meister] Bai-dschang über Feld ging, sahen sie plötzlich Wildenten vorüberfliegen.

Der Großmeister sagte: Was ist das?

Bai-dschang sagte: Wildenten.

Der Großmeister sagte: Wohin fliegen sie fort?

Bai-dschang sagte: Sie sind vorüber und fortgeflogen.

Alsbald packte der Großmeister Bai-dschang an der Nasenspitze und drehte sie herum.

Bai-dschang tat vor Schmerzen einen Schrei. Der Großmeister sagte: Wie wären die jemals davongeflogen?

Gesang

Wildenten, da!

Wieviele wohl? Weißt es du?

Der Patriarch, wie er sie sieht,

spricht den Begleiter an

Im Vollgefühl von Wolken auf den Bergen,

Mondschein überm Meer.

Doch jenem bleibt der Sinn verschlossen,

ihm fliegen die Enten noch fort.

Sie fliegen gerne fort.

Doch nun sind sie festgehalten.

- - Ihr, saget ein Wort dazu!

Erklärungen zum Text

Nach dem in seiner Ruhe und Bescheidenheit doch hoch überlegenen alten Dschau-dschou führt dieses neue Beispiel uns zwei Generationen weiter aufwärts zu Ma Dau-i[1], dem einzigen, der auch als Zen-Meister mit seinem angeborenen Geschlechtsnamen genannt wird: Ma, zu deutsch »Pferd« oder »Gaul«. Er hat bei Nan-yüä Huai-jang[2] noch direkt die Eindrücke erhalten, die dieser von dem »Sechsten Patriarchen« Hui-nëng weit im Süden in der Tsau-Schlucht einst gewonnen hatte. Seine ungewöhnliche und imponierende Erscheinung ist bereits im Anschluss an das dritte Beispiel dieses Buchs beschrieben worden (Band 1, Seite 88). Und um zu verstehen, was er für die Überlieferung des Zen bedeutet, braucht der Leser nur die Traditionstafel Linie III B anzusehen, wo an achter Stelle er allein steht, während in der neunten Reihe nicht weniger als fünfzehn Namen aufgezählt sind, alles Schüler dieses Ma, darunter Vorläufer von Gründern eigener Schulen, wie We-schan (10b) und besonders Lin-dji (11 a) - kein Wunder also, wenn die folgenden Geschlechter ihn mit den Titeln »Großmeister« und »Patriarch« beehrten. Beim dritten Beispiel wurde auch das wichtige Gespräch berichtet, durch das Nan-yüä im Jahre 734 den jungen Ma zum Schüler und Nachfolger gewonnen hat (Band I, Seite 90 bis 92). Und weiterhin ist dort zu lesen, wie der »Großmeister« seinerseits einen Besucher, den Mönch Wu-yä von Fen-dschou[3], belehrt und ihm dabei den Inhalt seiner eigenen Erkenntnis in einer kurzen Formel vorgelegt hat, die seitdem in den Zen-Schulen bis heute als klassischer Leitsatz für den Suchenden verwendet wird. Sie lautet auf chinesisch: »Dji hsin, dji Fo«[4], das heißt auf deutsch: »Gerade da, wo Herz (Geist, Seele) ist, gerade da ist Buddha«. Darnach trägt also jeder Mensch im Grunde seines Herzens schon den Buddha in sich; es kommt nur darauf an, dass er selbst »es merkt«, dass »es ihm aufgeht«. Eben dieses feine »Merken«, dieses stille »Aufgehen« ist der eigentliche Sinn des vielberufenen japanischen »satori«, für das der meist gebrauchte deutsche Ausdruck »die Erleuchtung« viel zu schwülstig klingt.

Neben dem Großmeister oder Patriarchen Ma stellt uns das Beispiel nun auch dessen ersten und bedeutendsten Schüler vor: den uns aus früheren Beispielen längst bekannten nachmaligen Meister Bai-

dschang Huai-hai**5**.

In Kapitel 36 mit dem Titel »Bai-dschang auf dem Reckenberg« war von ihm ausführlich die Rede (Band I, Seite 345 ff, besonders Seite 348 bis 352). Er war der einzige, den Ma mit schriftlicher ausdrücklicher Bestätigung entlassen haben soll. Unter seinen Schülern finden wir die Namen von bedeutenden Meistern, darunter Huang-bo, den Lehrer Lin-dji's, und den eindrucksvollen We-schan.

Störend ist, dass über seine Lebensdaten zwei sehr verschiedene Berechnungen bestehen. Wie bei den meisten Zen-Meistern wird auch bei Bai-dschang nur das Datum seines Todes fest in der Erinnerung behalten. Wir können sicher davon ausgehen, dass er im Jahr 814 auf dem Bai-dschang-schan, dem Hundertklafterberg, gestorben ist. Sein Geburtsjahr aber ist nur durch die Zahl der Lebensjahre, welche er erreicht hat, zu berechnen. Und hierüber gibt es zwei sehr differente Überlieferungen. Nach der einen soll er 65, nach der andern 94 Jahre alt geworden sein! Im ersteren Fall wäre er 749 geboren, im letzteren schon 720. Hat man keine weiteren Anhaltspunkte, so ist die Entscheidung zwischen diesen beiden Daten schwierig - (in der Tat hat auch der Übersetzer darin schon geschwankt). Vergleicht man jedoch diese Zahlen mit denen des Großmeisters Ma, der von 709 bis 788 gelebt hat, so melden sich doch starke Gründe für die Annahme, dass Bai-dschang im weit höheren Alter, also mit 94 Jahren gestorben ist. Denn im anderen Fall wäre er 40 Jahre jünger als Ma gewesen, hätte also diesen, wenn wir für die dafür nötige Reife etwa zwei Jahrzehnte ansetzen, erst 769 aufgesucht, zu einer Zeit, als Ma bereits ein Sechziger war. Ob es unter diesen Umständen und bei diesem Altersunterschiede je zu dem innigen Verhältnis, welches zwischen Ma und Bai-dschang tatsächlich bestand, gekommen wäre, das lässt sich füglich stark bezweifeln. Alles spricht im Gegenteil dafür, dass der Mönch Huai-hai, also der spätere Bai-dschang, nur 19 Jahre jünger war als Ma und zu diesem schon als junger Mann gekommen ist, zu einer Zeit, als auch der 19 Jahre ältere Meister noch bei frischen Kräften und erst im Aufbau seiner großen Tätigkeit begriffen war.

Sprechen für die Annahme, dass Bai-dschang nicht erst 749, sondern 29 Jahre früher, also 720 geboren ist, schon die oben angestellten Überlegungen ganz allgemeiner Art, so wird diese Auffassung durch das, was unser Beispiel von dem Patriarchen Ma erzählt, nicht nur bestätigt, sondern geradezu als unumgänglich erwiesen. Denn dass ein sechzigjähriger Meister, und besäße er auch die Vitalität des

Patriarchen, Ma, einem vierzig Jahre jüngeren Schüler noch die Nasenspitze umdreht, ist undenkbar. Setzen wir statt dessen das hier dargelegte Altersverhältnis zwischen Meister und Schüler voraus, so fügt sich alles klar zu einem freilich überraschenden, aber keineswegs unmöglichen Bilde.

Wir tun am besten, wenn wir, anstatt Hinweis, Beispiel und Gesang gesondert zu betrachten, den Vorgang selbst vorn Anfang bis zum Ende aufmerksam verfolgen und jeweils das berücksichtigen, was Hinweis und Gesang dazu bemerken.

Großmeister Ma geht also über Feld und nimmt dazu den neunzehn Jahre jüngeren Aufwärter Huai-hai als Begleiter mit. Das tut er nicht nur zum Vergnügen. Ihm ist dieser junge Mönch, dessen ganz besondere Begabung er erkannt hat, mehr als alle seine anderen Schüler auf die Seele gebunden. Er muss heute einmal mit ihm reden. Denn noch steht er mit ihm nicht völlig klar. Heute muss es zur Entscheidung kommen. Und für Ma bedeutet das ganz einfach, dass er, wie der Hinweis sagt, heute »einen Menschen umzubringen« hat. Eine ungeheure Sache, aber eben um dieses jungen Menschen willen unumgänglich und notwendig. Wie wird es gehen? Wie findet er das rechte Wort? Und was wird ihm die Zunge lösen?

Sie gehen still zusammen durch das Moorland. Der Meister öffnet Herz und Augen ganz den Wundern der Natur. Er muss das große Ganze, Eine in sich aufnehmen, nur daraus kommt die nötige Kraft. Gleichviel, ob vom Wege aus bewölkte Berge sichtbar sind oder nicht, sein innerer Blick umfasst auf jeden Fall das Ganze, einschließlich der Wolken auf den Bergen und des Mondscheins überm Meer. Alles ist für ihn ein einziges großes Triebwerk, es erfüllt ihn, es bewegt und hebt ihn über alles Kleine weit hinaus.

Plötzlich steigt aus dem vom Schilf verdeckten Moor, durch den Schritt der beiden Wanderer aufgeschreckt, ein Flug Wildenten in die Höhe und sucht rasch das Weite. Dieses neue Wunder hat gerade noch gefehlt. Übervollen Herzens bricht mit einem Mal der Patriarch das Schweigen. Das Triebwerk, das er in sich hat, ist »freier Wendung fähig«. Er behält genau »die Fühlung mit dem Weg, auf dem er geht, und bleibt doch nirgends hängen«. »Was ist das?« fragt er den Begleiter. »Als ob er das nicht selber wüßte«, bemerkt dazu Yüan-wu. und spricht damit aus, was der Aufwärter selbst bei sich natürlich denkt, aber nicht zu sagen wagt. Der spätere Meister Bai-dschang spielt an diesem Tag noch ganz die Rolle eines unterwürfigen Schülers, und eben dies ermutigt seinen Meister, nur um so freier mit ihm umzuspringen. »Wohin fliegen sie denn fort?« In dieser Frage lauert schon der Tiger, der sein Opfer überfallen wird. Ma hat doch selbst gesehen, was geschah. Huai-hai, betreten, wundert sich, worauf der Meister eigentlich hinaus will. Wozu diese sonderbare Frage? Aber jedenfalls, sie fordert eine Antwort. Die ist einfach: »Sie sind vorüber und fortgeflogen.« So ist es ja geschehen; und der Meister hat selbst zugeschaut. Unwürdig, ihm das noch einmal bestätigen zu müssen!

Und im nächsten Augenblick hat ihn der Meister an der Nase, schwenkt ihn daran hin und her; es tut so weh, dass er laut schreien muss; und Ma sagt dabei nur: »Wie wären die jemals davongeflogen!!«

Darum also handelt es sich für den Patriarchen Mal Er lässt die Wildenten nicht fort. Warum ist er auf sie so versessen? Wir erinnern uns daran, dass Ma einst im Gebirge einen Jäger angetroffen hat, der gerade einen Hirsch verfolgte. Er zog ihn ins Gespräch und brachte ihn zuletzt so weit, dass er sein Waidwerk aufgab, ja schließlich selbst Zen-Meister

wurde, der freilich auch als solcher seinen Bogen in der Hand behielt**6**. Das könnte uns auf die Vermutung bringen, Ma denke auch beim An blick dieser Wildenten an das altbuddhistische Verbot des Tötens von lebendigen Wesen. Aber dies dem Schüler Huai-hai einzuprägen, lag kein Anlass vor. Das Verbot »du sollst nicht töten« war für Huai-hai längst schon selbstverständlich und hätte eines derart resoluten Zugriffs wie ihn Ma für angebracht hielt, nicht bedurft.

Hsüä-dou im Gesang weiß Ma's Beweggrund tiefer und umfassender zu deuten. »Was wären die jemals davongeflogen!« Dieses Begleitwort Ma‘s zu der für Huai-hai so schmerzhaften Nasenquetschung zielt auf kein Verbot mehr, überhaupt auf keine Einzelheit, sondern auf das Eine Ganze, in welchem freilich jedes Einzelheit, und sei sie noch so unbedeutend, ihren Ort und damit ihre Würde hat. Ma spricht, wie schon gesagt, »im Vollgefühl von Wolken auf den Bergen, von Mondschein überm Meer«. Und Yüan-wu leitet dieses »Beispiel« mit den Worten ein: »Die weite Welt hält nichts verborgen; das ganze große Triebwerk steht allein und offen da.« Dazu gehört auch das Bild von fliegenden Wildenten, wie immer wir im einzelnen es deuten mögen. Dazu gehört der Flug der Wolken, das Huschen der Sternschnuppen, das Rauschen jedes Stromes, Flut und Ebbe, Blitz und Donner, auch das Sumsen einer Fliege und das Zwitschern der Singvögel. Wer im Vollgefühl des Einen, Ganzen lebt, will nichts von alledem vermissen. Dieses Vollgefühl besaß der Schüler Huai-hai nach Ma's Empfinden bis dahin noch nicht. Des Meisters derber Griff nach seiner Nase sollte dies ihm als ganz großen Mangel zum Bewusstsein bringen und hat es sicher auch getan.

In der Erläuterung zum Beispiel betont Yüan-wu mit Nachdruck, dass Huai-hai, ob er gleich befangen war, die Fragen Ma's doch ganz korrekt beantwortet habe. Einen Vorgang sachgemäß erfassen und genau beschreiben können, sagt er, ist die erste Vorbedingung für die Nachfolge des Buddhas und der Patriarchen. In dieser Hinsicht kann sich jedermann Huai-hai zum Vorbild nehmen. Ma dagegen regt, wie Yüan-wu sagt, in einem Augenblick, »wo gar kein Wind weht, Wellen auf«. Er stellt Fragen, wo gar nichts zu fragen ist. Er »lässt sich ins Gras fallen«, fast kann man sagen: er blamiert sich. Dies allerdings in bester Absicht, nämlich um seinem Schüler über einen toten Punkt hinwegzuhelfen. Und dieses Vorgehen Ma's kann wiederum, sagt Yüan-wu, sich jedermann zum Vorbild nehmen, wenn er jemand helfen

muss, der mit sich selbst aus eigener Kraft nicht fertig wird. Ma hat an seinem Schüler Huai-hai, dem späteren Meister Bai-dschang, den allergrößten Dienst getan. Er hat ihn damit einerseits erst voll für sich gewonnen und andererseits im Gegenteil ganz frei und selbständig gemacht.

Um diesen scheinbar widersprüchlichen und doch durchaus naturgemäßen Vorgang zu beleuchten, berichtet Yüan-wu noch das

Nachspiel, das auf Ma's gewaltsamen Griff nach Huai-hai's Nase folgte. In der »Erläuterung« des Beispiels heißt es:

»Tags darauf betrat der Patriarch Ma die Vortragshalle [um den Dharma. auszulegen]. Es waren nur wenige Hörer erschienen. Bai-dschang [der ihn als Aufwärter zu begleiten hatte] trat vor und rollte die Sitzmatte [auf dem Podium] zusammen. [Er hielt es bei der geringen Anzahl von Hörern für wichtiger, zunächst sein eigenes Verhältnis zum Patriarchen Ma klarzustellen.] Daraufhin stieg der Patriarch Ma vom Podium wieder herunter und, während er nach seiner Zelle zurückging, fragte er Bai-dschang: Ich bin doch eben erst in die Lehrhalle getreten; wie kommst du dazu, die Sitzmatte zusammenzurollen, bevor ich überhaupt den Dharma ausgelegt habe? Bai-dschang antwortete: Gestern hat mich der Herr Abt so stark an den Nasenlöchern gepackt, dass sie mir heute noch weh tun. Der Patriarch sagte: Wovon war dir denn gestern noch das Herz voll? Bai-dschang antwortete: Heute nun ist meine Nasenspitze frei von Schmerzen. Der Patriarch sagte: Du hast für die Sache mit dem »heute« ein tiefes Verständnis. Bai-dschang aber, voller Danks, verneigte sich vor dem Patriarchen, drehte sich um, ging zurück in die Aufwärterstube und schluchzte laut. Sein Mitaufwärter fragte ihn: Warum weinst du denn? Bai-dschang sagte: Geh und hole dir die Antwort vom Ehrwürdigen! Alsbald lief der Aufwärter fort und fragte den Patriarchen Ma. Dieser sagte: Geh und frage ihn doch selbst! Der Aufwärter kam wieder in die Stube und fragte Bai-dschang. Der aber sagte Hahaha und lachte laut. Der Aufwärter sagte: Du hast doch eben noch ganz laut geweint! Was bringt dich jetzt dazu, im Gegenteil zu lachen? Bai-dschang sagte: Vorhin musste ich halt heulen, und jetzt muss ich statt dessen lachen.«

»Seht her«, sagt dazu Yüan-wu, »seht, wie sich der benahm, nachdem ihm das Verständnis aufgegangen war! Das dreht und dreht sich um wie eine Winde, wie ein Flaschenzug! Kein Netz und keine Schlinge hält ihn fest. Das klingt und glitzert wie Armspangen. Und nun hört, was Hsüä-dou im Gesang dazu zu sagen hat!«

Auch wir lesen gerne den Gesang noch einmal - den Wildenten zulieb.

Vierundfünfzigstes Beispiel

Yün-mën fragt: Woher?

Hinweis

Durch Leben und durch Tod**1** hindurch hinauszudringen,

die Gelenke des Getriebes**2** spielend umzudrehen,

in aller Ruhe Eisen zu zersägen, Nägel zu durchschneiden so,

als wäre das nichts,

und immer so, dass es den Himmel und die Erde eindeckt:

saget mir einmal: Welcher Menschen Tun und Treiben mag das sein?

Versuchen wir's mit einem Beispiel! Sehet her!

Das Beispiel

Wir legen vor:

Yün-mën fragte einen Mönch:

"Welches ist der Ort, den du neuestens verlassen hast?

Der Mönch antwortete: Hsi-tschan.[3]

Yün-mën sagte: Was redet Hsi-tschan neuerdings, was gibt es von ihm für Aussprüche?

Der Mönch streckte beide Hände auseinander.[4]

Yün-mën gab ihm eines mit der flachen Hand.[5]

Der Mönch sagte: Es ist jemand noch am Weiterreden.[6]

Nun streckte umgekehrt Yün-mën die Hände auseinander.

Der Mönch blieb wortlos.

So gab denn Yün-mën ihm noch eines mit dem Stock.

Gesang

Des Tigers Kopf, des Tigers Schwanz

packt er zu gleicher Zeit.

Von seiner Hoheit Strenge geht

ein Schauder durch das Reich

Auch du, sag an, fühlst du es nicht,

wie sehr er dich gefährdet?

Die Meister sagen: Schenket ihm

noch einen Zug im Spiel!

Erklärungen zum Text

Bevor wir uns dem Inhalt der Geschichte zuwenden, bedarf zunächst die Frage, wann sie sich begeben haben kann, der Klärung. Einerseits steht fest, dass der erwähnte Mönch den Meister Yün-mën aufgesucht hat, welcher zwischen 922 und 945 in dem Zen-Kloster zum Wolkentorberg, Yün-mën-schan, im Nordteil der Kanton-Provinz, gewirkt hat.**7** Auf der anderen Seite kommt der Mönch vom Hsi-tschan-Kloster in Su-dschou, und da die Überlieferung, wenngleich nur dunkel, immerhin von einem Meister dieses Namens weiß, so nehmen die Kommentatoren ohne weiteres Bedenken an, es handle sich auch hier um diesen. Der »Hsi-tschan« aber, den sie meinen, war ein Schüler von Nan-tjüan Pu-yüan**8**, der von 749-835 gelebt hat.

Man braucht die Lebensdaten der beiden Meister Nan-tjüan und Yün-mën nur sich anzusehen, um in Zweifel zu geraten, wie das stimmen kann. Selbst wenn der Mönch noch in ganz jungen Jahren (sagen wir: mit zwanzig) diesen Hsi-tschan und darauf den Yün-mën gleich im Jahr 922 getroffen haben sollte, und wenn Hsi-tschan seinerseits der allerjüngste, späteste Schüler Nan-tjüan's gewesen wäre, müssten sich für unsere Rechnung Altersunterschiede herausstellen, welche anzunehmen nahezu unmöglich ist. Für uns ist es so gut wie sicher, dass der Mönch in diesem Hsi-tschan-Kloster von Su-dschou nicht den Hsi-tschan, welcher Schüler Nan-tjüan's war, getroffen hat, sondern eher dessen nächsten, übernächsten oder dritten Nachfolger, da diese ja als Meister alle auch den Namen Hsi-tschan (West-Zen) führten. Die Überlieferung in diesem Punkte ist nun einmal lückenhaft; wir müssen uns mit dem, was bei vernünftiger Berechnung zu ermitteln ist, begnügen.

Was nun den Vorgang selbst betrifft, den Yüan-wu seinen Hörern in der Fassung Hsüä-dou's vorlegt, so steht im Mittelpunkte der Betrachtung selbstverständlich Yün-mën, den wir schon lange als besonderen Liebling Hsüä-dou's kennen. Und hier will dieser letztere von seinem großen Vorbild offenbar ein Meisterstück erzählen. Der Kürze, in der Yün-mën jenen Mönch abfertigt, entspricht die strenge Knappheit des Berichts. Wer ihn liest, ist zunächst fast wie geblendet und hat Mühe zu erkennen, was eigentlich hier vorgeht. Schon die

chinesischen und japanischen Kommentatoren des Bi-yän-lu wußten offenbar nicht recht, welchen Titel sie dem »Beispiel« geben sollten, und fast jeder wählte dafür wieder eine andere Formulierung. »Yün-mën fragt: Woher?« und ähnlich heißt es bei den einen, andere überschreiben: »Auch Yün-mën streckt die Hände aus«, eine Fassung, die auch uns als bessere erscheint, obwohl wir uns an den in Japan herkömmlichen Titel halten. Man könnte auch noch andere Überschriften vorschlagen: »Yün-mën fertigt

einen Mönch mit dessen eigener Geste ab«, oder auch ganz kurz: »Eine Minute bei Yün-mën«.

Eben deshalb, weil die hier erzählte Auseinandersetzung so erstaunlich kurz ist, legt nun Yüan-wu ganz besonderen Wert darauf, seinen Hörern klarzumachen, dass es auch hier um gar nichts anderes geht als um das Eine, Große, das den Kernpunkt aller Zen-Bemühung bildet, und darum ihr Gehör und ihren Blick zu schärfen für die innere geheime Macht, die allein maßgeblich ist, und die auch allein den Meister »Wolkentor«, den Yün-mën, bewegt und in diesem Falle einfach zwingt, dem noch unvergorenen Gast mit einem kurzen Ruck den Kopf zurechtzusetzen. Hsüä-dou, der Dichter, könnte auch auf Yün-mën jenes Wort anwenden, das er im 52. Beispiel für Dschau-dschou geprägt hat: »Sein ganzer Weg ist Höhe«. Schon wie der fremde Mönch herantritt, betrachtet er ihn nur von dieser Höhe aus. Die beiden Fragen, die er an ihn richtet, dienen ihm wie Röntgenstrahlen nur zur inneren Durchlichtung. Des Mönches Antwort auf die erste sagt ihm, dass der Gast auf jeden Fall schon einmal einen Meister von verwandter Geistesrichtung aufgesucht hat. Denn der Hsi-tschan, von dem er kommt, ist auf jeden Fall einer der Nachfolger jenes ersten Hsi-tschan's, der ein Schüler des bekannten Nan-tjüan Pu-yüan war. Yün-mën, so darf man wohl annehmen, war über diese Zusammenhänge einigermaßen im Bilde, so dass die Frage ihn an sich schon interessieren mochte, was der gegenwärtige Meister dort jetzt lehre und ob er seine Auffassung in bestimmten Grundsätzen zu formulieren pflege. Doch auf keinen Fall stand für Yün-mën diese Frage jetzt, in diesem Augenblick, im Vordergrund. Jetzt handelte es sich um das Ungeheure, diesem Mönch, falls dessen Zustand es erforderte, aus der Verhaftung an den Kreislauf von Geburt und Tod herauszuhelfen. Er muss bereit sein, notfalls unbarmherzig einzugreifen, wie der Chirurg am Operationstisch. Und alles das mit klarem Blick und raschem Griff, ohne Zögern, ohne Anstoß, weil sonst eher Schaden angerichtet werden kann.

Wie aber reagiert der Mönch auf diese Frage? Statt einer Antwort stellt er den Meister selbst vor eine Frage, zwar nicht mit Worten, aber durch die stumme Geste, die er vor ihm produziert. Er setzt sich in Positur, streckt theatralisch beide Arme auseinander und hält Yün-mën seine offenen Hände, die Finger ausgespreizt, entgegen.

Auch er, sagt Yüan-wu, ist in seiner Art ein Könner. Anstatt sich von Yün-mën noch weiter ausforschen zu lassen, dreht er kurzerhand den Spieß um und stellt mit seiner Geste jenen selber auf die Probe, wohl um ihn in Spannung zu versetzen. Diese Hände können vieles sagen. Soll es heißen: »da ist alles schön in Ordnung«? Oder umgekehrt: »aus diesem Hsi-tschan bin ich schlechterdings nicht klug geworden«? So dem Zugriff eines Prüfers sich entziehen, fordert immerhin ein hohes Maß von Wendigkeit. Und ein anderer als Yün-mën hätte sich dadurch vielleicht aus dem Geleise bringen lassen. Dieser aber sieht sofort, dass

sein Partner nur ausweichen will. Darum ruft er ihn durch einen leichten Klaps zur Ordnung. Er war, als er den Yün-mën-schan bezog, schon achtundfünfzig Jahre alt gewesen und stand, als dieser Mönch ihn aufsuchte, sicher in noch höherem Alter, so dass niemand darin etwas Ungehöriges erblicken konnte. Nur der Mönch natürlich fühlte sich beleidigt. Yüan-wu meint, er hätte ja den Streich erwidern können. Dazu aber, sagt er, reichte es ihm nicht. Und dieses ebenso geheime, wie reale Manko ist entscheidend. Dem Mönche reicht es nur zu einem halb verkniffenen Aufbegehren.

»Jemand hat noch nicht ausgeredet«, hält er gekränkt Yün-mën entgegen. Ihr habt mich, will er sagen, doch gefragt, wie der Hsi-tschan-Meister in Su-dschou lehre und was für Aussprüche es von ihm gebe; und bevor ich noch den Mund auftue, bekomme ich schon. einen Backenstreich!

Yün-mën gibt ihm die Erklärung dafür, ohne nur ein Wort zu sprechen. Worte führen nur zu Weiterungen. Er macht dem Mönch einfach die Geste vor, mit der ihn dieser auf die erste Frage überrascht hat. Er hält ihm also einen Spiegel vor und weiß dabei genau, dass der Gekränkte sich darin so, wie er wirklich ist, deutlich erkennen wird. Er kennt die Vorgänge in einem Menschenherzen, wenn einer meint, dem andern etwas vormachen zu können. Ein Schwindler ist sich dessen, dass er schwindelt, sehr bewusst und dabei ständig von der Furcht bedrängt, entdeckt zu werden. Nichts trifft ihn sicherer, als wenn man im den Schwindel vorhält.

So geschieht es, dass der Mönch mit einem Schlage überwunden ist. Er steht da, in sich gebrochen, und hat nichts mehr zu erwidern. Yüan-wu, welcher freilich nicht dabei war, aber, was hier vorgeht, sicher ebenso versteht, als wäre er dabei gewesen, nimmt auch an dem Mönche Anteil: »Er tut uns leid«, sagt er und weiß sich damit auch in Übereinstimmung mit Yün-mën. Denn von dem bemerkt er zuversichtlich: »Dabei lächelte er gütig.« Wir sollen also diese Szene nicht zu schlimm nehmen und als ernsten Streit auffassen. Der Trick, den sich der Mönch erlaubte, war ja nicht gerade ein Verbrechen. Es war eine Ungehörigkeit, begründet in dem Ehrgeiz eines Menschen, der den Vorsatz hatte, sich im Zwiegespräch auf keinen Fall unterkriegen zu lassen. Das sieht ihm Yün-mën gerne nach. Es ist, relativ gesehen, eine Bagatelle.

Aber damit, dass er seinen Gast zur Ehrlichkeit zurückgeführt hat, ist für Yün-mën die ihm aufgetragene Meisterpflicht noch lange nicht erfüllt. Nicht einfach als Entwaffneter soll dieser Mönch vom Yün-mën-schan fortgehen, sondern als Gewinner eines neuen Antriebs, den er bisher überhaupt noch nicht empfunden hatte, als Entdecker eines unbegrenzten Horizontes, der noch nie ihm aufgegangen war. Darauf diesen Fremdling hinzuweisen, das war für Yün-mën erst der eigentliche Auftrag, der ihm als berufenem Meister aus der Schule Hui-nëng's, des Sechsten Patriarchen, oblag, war unendlich wichtiger als das Geplänkel um die ungehörige Geste mit den ausgereckten Armen.

Freilich konnte selbst ein Yün-mën dazu wenig tun. Hier ging es um den »großen Tod« als Vorbedingung eines neuen Lebens. Yün-mën war, wie Yüan-wu schon im Hinweis sagt, allerdings durchaus bereit, in diesem Sinne »einen Menschen umzubringen«. Als symbolisches Werkzeug hierfür führte er den Meisterstab. Dass ein Hieb mit diesem etwas gänzlich anderes war als die gemeine Prügelstrafe, das war jedem, der ein Zen-Kloster besuchte, schon von vornherein bewusst. Yün-mën konnte, durfte diesen Mönch, der nun doch wenigstens ehrlich geworden war, nicht entlassen, ohne ihn an das weit Wichtigere, Größere, was ihm noch fehlte, zu erinnern. Er tat es »unter höherem Befehl«. »Er wäre sonst kein Meister«, sagt Yüan-wu, »welcher für das Eine, was dem Menschen nottut, einzustehen hat. Diesen Stockhieb musste er dem Mönch auf jeden Fall zu fühlen geben«. Und warum?« fährt Yüan-wu weiter fort; »weil nichts entscheiden, wo Entscheidung nottut, nur Verwirrung nach sich zieht«.

In seiner Erläuterung zum Beispiel lässt Yüan-wu, wie wir schon erwähnten, auch dem Mönch alle Gerechtigkeit widerfahren: »Auch dieser ist in seiner Art ein Könner«, sagt er. Aber freilich, Yün-mën gegenüber setzt er sich nicht durch. Dessen Vorgehen, sagt Yüan-wu, »ist wie Blitzezucken«; »der weiß bei jedem Schritt, wohin es geht; er blickt zugleich nach vorn und hinten«.

In gleichem Sinne rühmt schon Hsüä-dou, der den Text des »Beispiels« formuliert hat, Yün-mën's Meisterschaft. Ihm steht das Bild des Tigerfangs vor Augen, für welchen man, wie Yüan-wu sagt, schon in alter Zeit die Regel hatte, dass es gelte, gleichzeitig Kopf und Schwanz des Raubtiers festzuhalten. Der eine Arm greift um den Hals, die Hand des andern fasst den Schwanz, dann ist der Tiger machtlos. Die beiden kühnen Griffe, welche Yün-mën wagt, sind (nach Yüan-wu's Deutung) erstens der Backenstreich, den er dem Mönch versetzt, als der statt einer schlichten Antwort großtuerisch die Arme ausstreckt, und dann zum Schluss der Stockhieb, welcher jenem erst den ganzen Ernst der eigenen Lage zum Bewusstsein brachte.

In diesem unerbittlich strengen Vorgehen, das keine Rücksicht auf landläufige Umgangsformen nimmt, zeigt sich die anderen Menschen kaum begreifliche innere Hoheit Yün-mën’s. Nimmt man es genau, so ist ein Mensch von dieser Art für andere geradezu gefährlich. Geht er doch, wie Yüan-wu schon im Hinweis sagt, direkt darauf aus, harmlose

Menschen »umzubringen«. Nicht »erst leben und am Ende sterben« lautet seine Losung, sondern umgekehrt: »erst einmal, den großen Tod gestorben sein, dann erwacht das wahre Leben«. Und diese Losung bringt er jedem nahe, der ihn hört, der von ihm liest: »Auch du, sag' an, fühlst du es nicht, wie sehr er dich gefährdet?« (Vgl. den Gesang, dritte Zeile.)

Aber Hsüä-dou hat noch einen vierten Vers, der will besagen: Nun musst du mich auch recht versteh'n! Dieser Yün-mën ist ja keineswegs ein Mörder. Er meint es herzensgut mit dir und jedermann. Er zwingt

dich nicht. Er drängt dich nicht einmal. Er lässt dir Zeit. Die richtigen Meister halten es so wie ein guter Go-Spieler. Der ist nicht starr auf ständiges Gewinnen aus; er ist im Gegenteil bereit, dem schwächeren Partner gelegentlich auch zu helfen. Wenn dieser ins Gedränge kommt, setzt er nicht gleich den Stein, mit dein er jenem eine Reihe nehmen könnte, sondern schenkt es ihm, noch einen zweiten Stein zu setzen, mit dem er sich der drohenden Gefahr vielleicht entziehen kann. Im Schachspiel würde man hier sagen: der Überlegene schenkt dem bedrängten Gegner einen freien Zug. Im selben Sinne sind auch Meister, wie Yüan-wu, allerdings »gefährlich«, aber hüten sich, zu weit zu gehen. Sie warten zu, bis dem, der sie befragt, von selbst das Licht aufgeht. Sonst wäre ja die Umkehr keine echte.

Fünfundfünfzigstes Beispiel

Dau-wu und Djiän-yüan beim Trostbesuch

in einem Trauerhause

Hinweis

Die still verborgene ganze Wahrheit kann sich dir an jedem Gegenstand, auf welchen du gerade stößt, erweisen.

Sie wandelt auf dem Strömenden, sie lässt die Dinge sich im Kreise drehen, und nimmt sie auf der Stelle willig an.

Während sonst vielfach davon die Rede ist, wie ein Meister gleichsam Funken aus dem Feuersteine schlägt oder unter Blitzezucken mit einem Ruck einen Wirrwarrknäuel auseinanderhaut, oder davon, dass man einen Tiger gleichzeitig an Kopf und Schwanze fassen muss, also von Fällen, wo man wie vor einer steilen Wand von tausend Klaftern Höhe steht, bleiben diesmal solche Fälle auf der Seite liegen. Dafür wird einfach eine schnurgerade Straße freigegeben, damit wir uns die Frage stellen, ob diese wirklich eine Wohltat für die Menschen wäre, oder aber nicht.

Versuchen wir's mit einem Beispiel!

Sehet her!

Das Beispiel

[Erste Szene]

Dau-wu und Djiän-yüan kamen in ein Haus, um Trostworte auszusprechen.

Djiän-yüan klopfte auf den Sarg und sagte: Lebt er oder ist er tot?

Dau-wu erwiderte: Ich sage nicht, er lebe, und sage auch nicht, er sei tot.

Djiän-yüan sagte: Warum sagt Ihr nichts?

Dau-wu erwiderte: Ich sage nichts, ich sage nichts.

[Zweite Szene]

Sie wandten sich zur Rückkehr und kamen auf den Weg [der nach dem Kloster führte].

Djiän-yüan sagte: Ehrwürdiger, so saget es mir doch geschwind!

Wenn Ihr nichts sagt, so muss es damit enden, dass ich den Ehrwürdigen geschlagen hätte!

Dau-wu erwiderte: Was Schlagen angeht, schlag mich eben! Was Sagen angeht, sage ich nichts.

So gab denn Djiän-yüan dem Dau-wu einen Schlag.

[Dritte Szene]

Später, nachdem Dau-wu in die Verwandlung eingegangen war, kam Djiän-yüan zu Schi-schuang und legte ihm die hier erzählte Unterredung vor.

Schi-schuang sagte: Ich sage nicht, er lebe, und ich sage auch nicht, er sei tot.

Djiän-yüan erwiderte: Und warum sagt Ihr nichts?

Schi-schuang sagte: Ich sage nichts, ich sage nichts.

Bei diesen Worten ging Djiän-yüan mit einem Schlag das Licht auf.

[Vierte Szene]

Eines Tages nahm Djiän-yüan eine Schaufel in die Hände, ging damit in die Lehrhalle hinauf und fegte dort den Boden von der Ostwand bis zur Westwand und wieder rückwärts von der Westwand bis nach Osten.

Schi-schuang fragte ihn: Was tut Ihr da?

Djiän-yüan sagte: Ich suche nach den Geistesknochen meines

einstigen Lehrers [Dau-wu].

Schi-schuang erwiderte: Und im unendlich weiten Meer[1] rollt eine Woge um die andere daher, und weißer Wellengischt spritzt auf zum Himmel! Nach was für Geistesknochen Eures einstigen Lehrers sucht Ihr?

Djiän-yüan sagte: Es ist nur eben gut dafür, sich stark zu machen[2]....

Hsüä-dou bemerkt hierzu: Blauer Himmel, blauer Himmel!

Fu von Tai-yüan[3] hat hierzu bemerkt: Die Geistesknochen unserer Meister sind noch immer da.

Gesang

Hasen, Pferde tragen Hörner,

Keine Hörner Ochs und Bock.

Da ist nichts vom Allerkleinsten,

nichts vom Allerleichtesten,

Und dennoch ist's wie Berge,

ist wie Wallfahrtsgipfel.

Die goldenen Geistesknochen sind noch immer da.

Weißer Gischt spritzt auf zum Himmel:

Wo dann hin damit?[4]

Es gibt kein Wohin!

Lag einst doch bei der Rückkehr Bodhidharma's

nach dem Westen

der eine seiner Schuhe noch im Sarg.

Erklärungen zum Text

Innerhalb der hundert »Beispiele« von alten Zen-Meistern, die Hsüä-dou Dschung-Hsüan aus der eigentlichen Blütezeit des Zen in China (etwa 700-1000) gesammelt und je in einem Gesang rühmend gedeutet, und welche etwa 60 Jahre später der Meister Yüan-wu Ko-tjin in seiner Abtstube »zur Smaragdenen Felswand« je mit einem vorbereitenden Hinweis und dann mit »Zwischenbemerkungen« und »Erläuterungen« versehen hat, nimmt dieses 55. Kapitel schon durch seine Länge eine besondere Stellung ein, mehr aber noch, weil es sich mit den für jeden Menschen entscheidenden Ereignissen von Geburt und Tod, von Leben und Sterben befasst. Und wie schon dieser Frage für jedermann besondere Bedeutung zukommt, so ist erst recht die Antwort, die darauf der Meister Dau-wu gibt, bemerkenswert, weil in ihr die Eigenart des Zen geradezu frappierend an den Tag tritt. Es wird in diesem Beispiel viel geredet; wir konnten es in vier verschiedene Szenen oder Akte aufteilen, und Yüan-wu wird nicht müde, zu dem Gesprochenen noch weitere Zitate beizutragen. Aber der eine Punkt, um den es dabei geht, ist und bleibt die hartnäckige Weigerung des Meisters Dau-wu, sich über die zentrale Frage, ob der Tote dort im Sarge tot sei oder lebe, klar und deutlich auszusprechen. Die Frage bleibt im Zwielicht, unentschieden. Und eben dieser vollbewusste Verzicht, in einer Frage, die man gerne, ach wie gerne! entschieden sähe, zeigt den Geist des Zen in seiner ganzen herben Männlichkeit und Höhe.

Dass diese Höhe zu erreichen und zu halten, Mühe kostet, das wird in unserem Text am Beispiel Djiän-yüan's eindringlich geschildert. Und darauf weist schon vorher Yüan-wu deutlich hin. Er sieht einen klaren Unterschied zwischen den so häufigen Fällen, in welchen ein genialer Meister irgendeine ihm gestellte Frage aus reiner Intuition heraus mit einem momentanen Einfall löst, und der entschlossenen Festigkeit, in einer dunklen, unlösbaren Frage zwischen einem zweifelhaften Ja und gleichfalls einem zweifelhaften Nein genau die Grenze, also eine Linie von nur einer Dimension, beharrlich zu verfolgen, um dabei am Ende zu erfahren, ob diese mehr als schmale Bahn nicht trotzdem »eine Wohltat für die Menschen« ist.

Als Vorbild für die Festigkeit verzichtender Enthaltung tritt in den ersten Szenen Dau-wu Yüan-dschi[5] auf, ein Schüler jenes Yau-schan We-yän[6],

den der Privatstudierte Fang einmal besucht hat. Er trägt seinen Namen nach dem Kloster, das er leitete, dem Dau-wu-Zenhof von Tschang-scha, der Hauptstadt der Provinz Hunan. Wenn Yau-schan ihm, wie es die Überlieferung vermeldet, das Siegel der Bestätigung nur heimlich gab, so dies wohl aus demselben Grund, aus dem der Fünfte Patriarch, Wu-dsu Hung-jen, einst seinen besten Schüler, Hui-nëng, heimlich nach dem fernen Süden ziehen ließ, nämlich um Eifersüchteleien seitens anderer, die er bereits bestätigt hatte, zu vermeiden. Ähnlich wie dann aus Hui-nëng schließlich für die Folgezeit der »Sechste Patriarch« des späteren Zen geworden ist, hat sich auch Yau-schan's heimliche Bestätigung für den nachmaligen Dau-wu bewährt. Hsüä-dou hat von ihm dieses unser Musterbeispiel aufgenommen und besungen, und Yüan-wu nimmt Dau-wu in seinem Hinweis, seinen Zwischenbemerkungen und Erläuterungen nicht minder wichtig.

Wie schwer es aber dem gewöhnlichen Verstande ist, diese mehr als dünne, eindimensionale Linie zwischen den zwei Gegensätzen einzuhalten, dafür gibt der nachmalige Meister Djiän-yüan das Beispiel ab. Er ist zur Zeit noch in Dau-wu's Schule, steht ihm jedoch als »Aufwärter« besonders nahe und begleitet ihn auf seinen Wegen. Er ist geistig keineswegs verschlossen. Beim Besuch im Trauerhaus ist er es, der den Sarg beklopft und wißbegierig fragt: »Lebt er oder ist er tot?« Schon dass er diese Frage stellt, beweist, dass auch er sich mit dem Satze »tot ist tot« nicht mehr zufrieden geben kann. Aber Dau-wu's Antwort, die auf jede logisch klare Aussage streng verzichtet, will ihm nicht hinunter. Im Trauerhaus unterdrückt er zwar noch seinen Einspruch. Aber auf dem Heimweg bittet er Dau-wu begierig um genauere Auskunft. Und wie dieser jedes weitere Wort verweigert, kommt es zwischen beiden zum fatalen Bruch. Das Verhältnis zwischen einem Lehrer und dem Schüler schließt für ihn entsprechend allgemeiner Auffassung im alten China eine gegenseitige Verpflichtung ein. Nicht nur hat der Schüler seinem Lehrer Treue zu bewahren; vielmehr hat auch dieser die Verpflichtung, seinem Schüler alles mitzuteilen, was er weiß und lehren kann. Verweigert dieser eine Mitteilung, behält er etwas für sich, was er weiß und weitergeben könnte, so verletzt er seine Pflicht als Lehrer und zerreißt das Band, das beide aneinander bindet. Wenn nun Dau-wu ihm zum Trost jeden weiteren Bescheid verweigert, fühlt der Jüngere sich betrogen und versetzt im Ärger der Enttäuschung dem bisherigen Meister eine

Tracht Fausthiebe auf den Rücken. Es war ihm sicher bitterer Ernst, doch zeigt sein Tun auch einen Hang zur Heftigkeit.

In der »Erläuterung des Beispiels« erzählt uns Yüan-wu, wie die Geschichte weiterging. Kaum waren die beiden wieder im Dau-wu-Kloster zurück, als der Meister seinen Aufwärter zu sich kommen ließ und ihm befahl, augenblicklich sein Bündel zu schnüren und das Kloster zu verlassen. Andernfalls werde es sich herumsprechen, dass der Aufwärter seinen Meister geschlagen habe; alle würden sich gegen Djiän-yüan wenden,

die Sache käme vor den Gouverneur, und Djiän-yüan's weitere Laufbann wäre dann gefährdet.

Djiän-yüan verließ also das Dau-wu-Kloster, ging auf Wanderung und kam zuletzt zu Schi-schuang. Das führt zur dritten Szene unseres Beispiels, ohne dass auch nur mit einem Wort gesagt wird, welch ein Zeitraum zwischen dieser und der zweiten liegt. Wir haben Gründe anzunehmen, dass es nicht gerade ein geringer war. Denn das Schi-schuang- oder Steinreif-Kloster**7** befand sich wie der Dau-wu-Zenhof in derselben Stadt Tschang-scha, und Djiän-yüan hatte, wie Dau-wu ihm vorsorglich bedeutete, gute Gründe, diesen Ort für längere Zeit zu meiden. Er kehrte dorthin erst zurück, nachdem Dau-wu im Jahr 835 gestorben war. Zunächst hielt er sich, wie man annehmen muss, im Steinreif- oder Schi-schuang-Kloster auf, dessen Meister, Schi-schuang Tjing-dschu ihm altersmäßig näher stand; er und Djiän-yüan gehören in der Traditionstafel derselben 11. Generation an, während Dau-wu Yüan-dschi in der zehnten steht.

Wieviel Jahre es nun auch seit seinem Abschied von Dau-wu gewesen sein möchten, die Weigerung des einstigen Meisters, sich zur Frage, ob der Tote in dem Sarge wirklich tot sei oder lebe, klar zu äußern, quälte ihn noch immer. Er war außerstande, Dau-wu zuzustimmen, aber ebenso, sich über eine Frage von solch grundlegender Bedeutung mit einem leichten Schwung hinwegzusetzen. Er war schwerfällig und langsam von Begriff, aber dafür um so zäher.

Also war es nur natürlich, wenn er Schi-schuang gleich auch sein Erlebnis mit Dau-wu im Trauerhaus erzählte und ihm des letzteren verbohrte Weigerung, sich dazu, sei es positiv und sei es negativ, zu äußern.

Was aber hatte Schi-schuang zu erwidern? Genau dasselbe, wie vordem Dau-wu. »Ich sage weder, dass er lebe, noch sage ich, er sei tot.« Djiän-yüan war zunächst sprachlos, und während er so dastand, hörte er, wie in der Andachtshalle nebenan ein Bonze aus dem »Lotos-Sûtra« einen Abschnitt des Schlusskapitels rezitierte, das von dem Bodhisattva Avalokiteshvara (chinesisch: Guan-yin, japanisch: Kwan-on oder Kwannon) handelt, dem Barmherzigen, der für Menschen von verschiedenster Veranlagung doch immer einen Weg zur Buddhaschaft zu zeigen weiß.

Es wird hier in einer langen Kette gleichgeformter Sätze eine Reihe von Erkenntnisstufen angeführt, und von jeder heißt es dann: »Wer auf dieser Stufe steht, verkündet das Gesetz (die Buddhawahrheit) gemäß dem ihm gegebenen Verständnis.« Eine der höheren Stufen in dieser Reihe ist die des Buddhamönchs. Und von dieser wird gesagt: »Wer darauf steht, verkündet das »Gesetz« nach dem Erkenntnisstand des Buddhamönchs.« Dieser Satz traf Djiän-yüan's Ohren wie ein Schlag. Dau-wu, musste er

sich sagen, war ein Buddhamönch von echter Art. Dann war auch, was er damals über Tod und Leben sagte, echte Buddhapredigt, selbst wenn er sich darüber nur verneinend aussprach: »Ich sage weder so noch so.« Auch dieses war Verkündigung der Buddhaweisheit. Sein so lange Zeit verschlossener Sinn erschloss sich, und alles, was er schon gehört, gelernt, gelesen hatte, trat ihm in ein neues Licht.

Was nun weiter aus ihm wurde, bis er schließlich in derselben Großstadt Tschang-scha, in welcher auch der Dau-wu-Zenhof stand, das Djiän-yüan-Kloster übernehmen konnte, nach welchem er seitdem genannt wird, darüber ist uns nichts berichtet. Wir dürfen aber wohl annehmen, dass es sich um eine gute Reihe von Jahren handelt.

Aus dem einstigen Aufwärter beim Abt des Dau-wu-Zenhofs war endlich auch ein Meister geworden. Er hatte Schüler um sich, die er lehrte, und wußte ihnen sicher viel zu sagen. Dennoch war er mit sich selbst nicht ganz im Reinen. Ihn hinderte der Zweifel, noch immer nicht einfach er selbst zu sein, die ängstliche Besorgnis, ob er den Schülern denn auch wirklich nur sein Eigenstes vermittle. Dau-wu, sein einstiger Lehrer, war zwar leiblich tot. Aber geistig lagen von dem alten Meister, wie ihm schien, noch Knochenreste in der Lehrhalle herum. Das durfte so nicht weitergehen. Er musste reinen Boden machen. Und so fegte er von Ost nach West und zurück von West nach Ost und merkte richtig, wie ihm bei der Arbeit neue Kräfte wuchsen.

Nun befand sich zu der Zeit bei Djiän-yüan als Gast sein alter Freund Schi-schuang**8**, der einst auch bei Dau-wu gelernt hatte und schon vor Djiän-yüan zur befreienden Erkenntnis gelangt war. Man kann sich leicht vorstellen, wie die Unterredungen der beiden sich um ihren gemeinsamen Meister Dau-wu drehten, und wie in Djiän-yüan dabei das beklemmende Gefühl aufstieg, in seiner inneren Stellung nicht so frei und sicher zu sein wie der Ältere. Es kann sehr wohl sein, dass gerade die Gespräche der zwei Dau-wu-Schüler dem Jüngeren den Anstoß dazu gaben, das, was er ärgerlich die »Geistesknochen« nannte, die von dem einstigen Meister noch auf dem Boden herumlagen, endlich auszufegen.

Aber damit war der »ältere Bruder« nicht zufrieden. In einem großartigen Gleichnis hielt er dem Jüngeren entgegen, dass ein richtiger Zen-Meister auch den Individualismus nicht auf die Spitze

treiben darf. Was ist denn, meinte er, unsere ganze Zen-Bewegung seit den Tagen Bodhidharma's und des Sechsten Patriarchen Hui-nëng anderes als ein weithin wogendes Meer, in welchem eine Welle um die andere dahinwogt und jede einzelne mit mächtigem Schwall zum Himmel aufspritzt! Da hat

jede freilich ihre eigene Bewegung und Gestalt, je nachdem der Wind sie stärker oder schwächer aufpeitscht. Aber das spielt keine Rolle. Wenn nur der gute Wind stets kräftig anhält, dann ist es eine Wonne zuzusehen.

Djiän-yüan sagte, sich entschuldigend: »Es ist nur eben eine Hilfe, stark zu werden.« Und damit hatte er auch sicher recht. Aber Hsüä-dou schickt dazu doch seine Seufzer auf zum blauen Himmel. Dem guten Djiän-yüan fehlt es immer noch am richtigen Gleichgewicht. Was ist denn in dieser großen Zen-Bewegung individuelles Eigentum und was Gemeingut? In der Wirklichkeit des täglichen Zusammenlebens waltet zwischen Teilgebieten und dem Ganzen überhaupt kein Gegensatz.

Schwierigkeiten gibt es hier nur, wenn ein Meister, wie in unserem Falle Djiän-yüan, sich dazu verleiten lässt, über sein Verhältnis zu dem eigenen Vorgänger ängstlich abwägend zu reflektieren. Wir sind zwar schon mehrfach auf die Forderung gestoßen, wer ein Meister werden wolle, müsse seinen eigenen Meister in sich töten, und wahrscheinlich ist an Djiän-yüan's Verfahren mit der Schaufel eben diese scharf pointierte Ausdrucksweise schuld. Sie ist übertrieben und bedarf insofern einer Korrektur. Diesem Zweck soll die dem »Beispiel« angehängte Schlussanmerkung dienen.

Sie nennt einen Schüler Hsüä-feng's namens Fu, der die Fegearbeit Djiän-yüan's mit den Worten kritisiert: »Die Geistesknochen der vorangegangenen Meister sind noch immer da.« Sie auszufegen, wie es Djiän-yüan meinte, ist vergebliches Bemühen. Und dass sie da sind, ist für Djiän-yüan selbst und seine eigene Originalität kein Hindernis.

Auf eigenartige Weise sind in diesem umfangreichen »Beispiel« Fragen scheinbar ganz verschiedenen Charakters ineinander verschlungen. Da ist einmal das Problem von Tod und Leben, von lebendig oder tot. Der europäisch eingestellte Leser horcht begierig auf. Er wittert etwas Neues, was ihm im Zen bis dahin nicht begegnet ist: eine Lehre, ein begrifflich formuliertes Dogma, ähnlich unserem Glaubenssatz vom »ewigen Leben« Weit gefehlt! Gerade solch ein Dogma lehnen diese Meister hier entschieden ab. An die Stelle irgendeiner Aussage tritt im Gegenteil die hartnäckige Weigerung,

irgendetwas auszusagen. Es gibt kein Ja und gibt kein Nein. Es heißt einfach nur: »Ich sage nichts, ich sage nichts«. Wie soll daraus jemand mit normalem Menschenverstande klug werden? Wenn dieser Wirrwarr Zenweisheit bedeuten soll, dann kann man in dieser Schule frischweg jeden Unsinn guten Muts behaupten. Dies ist der Gedankengang, von welchem Hsüä-dou nun in seinen Versen ausgeht.

Zum Verständnis des Gesangs

»Hasen, Pferde tragen Hörner, keine Hörner Ochs und Bock.« Wer diese Worte liest, dem fängt es vor den Augen an zu schwimmen. Und eben

dies will Hsüä-dou bei dem Lesenden erreichen. Wer von den Toten weder sagen will, sie seien tot, noch auch behaupten, dass sie leben, der hat sich damit über die gewohnten Normen menschlicher Vernunft hinweggesetzt. Nun aber gibt es eben etwas Höheres als menschliche Vernunft. Das ist auf dem Boden des buddhistischen Mahayana, des sogenannten »Großen Fahrzeugs«, die tiefsinnige Schau von dem zwiefachen Aspekt des Universums, das wir einerseits als millionenfach verschiedene Dinglichkeit erleben, und das doch zugleich sich als ein nichtiges, ein ungreifbares Leeres kundgibt, wobei doch immer festzuhalten ist, dass diese zwei Aspekte sich in keiner Weise voneinander trennen lassen, so dass das absolute Eine, Leere mit der Welt der unzählbaren Unterschiede durchaus eines und dasselbe ist, wie umgekehrt die Welt der Unterschiede mit dem absoluten Leeren.

Nur auf dem Boden eines solchen hochdialektischen Verständnisses der Welt konnten Meister wie Dau-wu und Schi-schuang über Tod und Leben in solch souveräner Weise reden, wie das »Beispiel« es berichtet. Für Menschen, die nur rational zu denken wissen, sind die Reden dieser Meister barer Unsinn. Und um den Kontrast, der hier zutage tritt, den Lesern seines Beispiels anschaulich zu machen, schlägt Hsüä-dou selbst in feiner Ironie sich auf die Seite der Vernünftigen, Normalen und stellt in übertreibender Verzerrung die Zen-Beflissenen samt ihrem indischen Vorgänger, dem Patriarchen, Bodhidharma, als rätselhafte Sonderlinge hin, die in ihren Reden manchmal etwas wirr sind und mit den Dingen überhaupt nachlässig und gleichgültig umgehen.

Wer tot und lebendig nicht ganz deutlich unterscheidet, der ist ein Wirrkopf und kann ebenso behaupten, dass Hasen oder Pferde Hörner tragen, und dass dagegen Ochsen oder Ziegenböcke hörnerfrei seien.

Aber die Phantasterei ist hier nur Ausdruck dafür, dass im Grunde alles sich in reine Leerheit auflöst, in der die Unterschiede der Gestalt, der Größe, Farbe oder des Gewichts verschwinden, also alles Dingliche erlischt. Erlöschen aber ist nichts anderes als Nirvana, ist des Buddha‘s wahre Heimat, in welcher er sich über alles in der Welt hinaufgehoben weiß, so wie die himmelhohen Berge, die ihn aus der Ferne grüßen. Wenn ihn aber Berge grüßen, so tauchen vor ihm mitten in dem Einen, Gleichen schon die Unterschiede auf. Diese zwei

total verschiedenen Aspekte sind in Wahrheit eines und dasselbe, schließen sich, so unbegreiflich es auch klingen mag, in keiner Weise aus.

Das unverbrüchliche Gesetz der Gleichheit und der Unterschiedenheit beherrscht nun auch die Zen-Gemeinschaft selbst, sofern sie als geschichtliche Erscheinung in der Welt ihr Wesen treibt. Da nimmt man es selbstverständlich wichtig mit der Tradition, mit jedem guten Wort, das je ein Meister ausgesprochen hat. Wenn Djiän-yüan fast verächtlich solche Worte »Geisteskochen« nennt, dann sind doch diese »Knochen« immerhin aus Gold; sie verdienen es, als Schätze und Kleinodien sorgsam aufbewahrt zu werden. Aber in dem weiten Ozean der Zen-Bewegung,

in dem großen Einen, ist auch für die besten Worte keine Stelle, an der man sie aufbewahren könnte.

Unablässig also ist das Zen bemüht, unsere Neigung zu fest formulierten Grundsätzen zu bekämpfen. Solche Sätze sind der Freiheit und Unmittelbarkeit des geistigen Lebens hinderlich. Sie verführen uns dazu, auf sie zu pochen, und im selben Augenblick verfallen wir der Selbstgefälligkeit und leiden Schaden an uns selbst. Wer im Zen lebt, der ist keiner äußeren Regel, keinem Grundsatz unterworfen. Er lebt von Augenblick zu Augenblick, er taucht immer wieder unter in der Tiefe und steigt immer neu empor in freie Höhe.

Das hat allerdings zur Folge, dass das Zen für andere Menschen eine rätselhafte Sache wird, mit welcher sie nichts Rechtes anzufangen wissen. Dies zeigt Hsüä-dou zum Schlusse des Gesangs am klassischen Muster des Patriarchen Bodhidharma selbst, und zwar in der Gestalt, die ihm der spätere Mythos angedichtet hat.

Von Bodhidharma wird erzählt, dass er nach seinem Tode auf dem Bärenohrenberge eingesargt begraben wurde, später jedoch aus dem Sarg entwichen sei, um nach Indien heimzuwandern. Darnach sei in China ein chinesischer Indienpilger aufgetaucht, der erzählte, er sei auf dem Heimweg nördlich des Himalaja-Gebirges einem alten Buddhamönch begegnet, der nach Indien strebte und in seiner einen Hand am Bändel einen Schuh getragen habe. Ob das nicht vielleicht der berühmte Bodhidharma gewesen sei? Die Nachricht kam zuletzt vor den chinesischen Kaiser, und dieser, heißt es, habe alsbald angeordnet, im Sarg des Bodhidharma auf dem Bärenohrenberge nachzusehen. Man grub ihn aus, öffnete ihn, und richtig: der Sarg war leer, die Leiche fehlte, nur ein einzelner Schuh lag noch darin. Diesen mitzunehmen hatte der nur halb Erwachte übersehen, konnte also auch den anderen Schuh nicht anziehen und ließ ihn daher auf der ganzen weiten Wanderung nach Indien ungefähr ein Viertel- oder Dritteljahr lang ruhig am Bändel baumeln.

Die Weigerung des Meisters Dau-wu, sich zu der Frage, ob lebendig oder tot, auch nur mit einem Wort zu äußern, hat darnach also schon in dem, was im chinesischen Zen von seinem eigenen Begründer fabuliert wurde, ihr Vorbild. Schon von diesem Bodhidharma lässt sich weder sagen, dass er lebte, noch auch, dass er tot war. Schon um die

Zentralgestalt der Zen-Gemeinschaft hängt der Schleier des Geheimnisvollen. Mit reiner Logik kommt man hier nicht weiter. Das ganze Zen bewegt sich zwischen Gegensätzen, die für das bloße Denken unvereinbar sind. Das reine Eine, absolute Leere und die bunte Unterschiedlichkeit der Welt der Dinge, und dies beides nicht nur »einerseits und andererseits«, sondern ineinander untrennbar verflochten - das ist für unseren Verstand nun einmal schwer zu schlucken. Aber eben dies will Hsüä-dou im Gesang am Bild des Patriarchen Bodhidharma zeigen

Sechsundfünfzigstes Beispiel

Tjin-schan

und

der Sperrenbrecher Liang

Hinweis

WÄREN in der Welt die vielen Buddhas niemals aufgetreten, hätten sie den Menschen niemals eine Wahrheit, ein Gesetz verkündet, wäre nie der Patriarch vom Westen her in unser Land gekommen, hätte nie sein Geist von Herz zu Herz sich fortgepflanzt: so von selber hätten es die Menschen dieser Weltzeit nie begriffen. Sie sind ganz nach außen ausgerichtet, laufen in der Welt umher und suchen dort herum. Sie merken nichts davon, dass unter ihren eigenen Füßen, ihren Fersen der Grund und Anlass für etwas verborgen liegt, was eine gute Stufe höher ist und wichtiger als alles, was sie sonst bewegt.

Nach diesem Gut verlangten wohl schon tausend Heilige und tasteten darnach und konnten es trotzdem nicht finden. Nur jetzt ist es so weit gekommen, dass wir fragen können: siehst du es, oder siehst du's nicht? hörst du's? hörst du's nicht? hast du etwas dazu zu sagen, oder nicht? Weißt du es, oder weißt du nichts? Aus welcher Richtung kommst du wohl mit deiner Antwort her?

Falls du noch nicht vermagst, durch's Dunkel durchzublicken, so wende dich doch einmal dieser Felsenhöhle, diesem Gewirr von Ranken zu, ob du darin vielleicht etwas bemerken und dir zu eigen machen kannst! Ich lege es zur Probe euch hier vor. Seht her!

Das Beispiel

Wir legen vor:

Der Zen-Gast Liang**1** befragte Tjin-schan: Wie ist es dann, wenn, einem es gelungen ist, mit seiner Lanzenspitze die drei Sperren alle zu durchstoßen?

Tjin-schan antwortete: Dann muss er darauf achten, den Herrn hinter den Sperren zu verjagen.

Liang sagte: wenn es sich so verhält, muss ich erkennen, dass ich meine Frage falsch gestellt habe, und werde sie auf jeden Fall verbessern.

Tjin-schan fragte weiter: Auf welchen Zeitpunkt wartet Ihr denn noch?

Liang sagte: Es war ein guter Pfeil, den ich abgeschossen habe, nur bleibt er an dem Ziel nicht haften.

Damit ging er fort.

Tjin-schan sagte: Halt, noch einen Augenblick, Tschârya, kommt doch her!

Liang drehte den Kopf zurück.

Tjin-schan fasste ihn fest an und sagte: Das Durchstoßen der drei Sperren mit der einen Lanzenspitze lasset erst einmal beiseite und seht zu, wie Ihr zunächst auf diesen Tjin-schan einen Pfeil abschießt!

Liang besann sich eine Weile.

Tjin-schan gab ihm sieben Schläge mit dem Stock und sagte: Gestehen wir dem Burschen da noch dreißig Jahre Zaudern zu!

Gesang

Es steht dir frei, den Herrn der Sperre zu verjagen.

Doch nimm es, Freund, beim Abschuß mit dem Pfeil

nicht leicht!

Raubst du dem anderen die Augen,

macht er dafür dich taub.

Und reißt du ihm die Ohren ab,

sticht er zum Dank dich blind.

Ergreifend dieses »mit dem einen Speer

drei Sperren ganz durchbrochen«

Klar und deutlich bis nach hinten

hat die Pfeilbahn er verfolgt.

Freund, siehst du nicht, was Hsüan-scha[2] einst gesagt hat?

»Ein fester Mann ist schon vorweg im Geiste Patriarch«.

Erklärungen zum Text

Der Meister Tjin-schan Wen-sui

Das Schriftzeichen für Tjin, welches dem Berg und damit auch dem Meister unseres Beispiels seinen Namen gibt, hat im alten China die Bedeutung »kaiserlich« erhalten und gilt deshalb als Attribut für alles, was dem Kaiser zugehört oder von ihm ausgeht. Gleichwohl können wir nicht sicher sagen, ob dem Berg, um den es sich hier handelt, wirklich einst von einem Kaiser dieser Ehrenname zugesprochen worden ist, so dass er für uns einfach »Kaiserberg« heißen könnte. Von Haus aus steht das Zeichen »tjin« für eine Geste fast erschrockener, staunender Bewunderung, wobei der Mund verzogen wird, und kann deshalb einfach auch im Sinne von »erstaunlich« oder »unerhört« verstanden werden. Bleibt somit an dem Namen Tjin-schan sprachlich eine gewisse Unklarheit hängen, so tritt der Berg in geographischer Hinsicht gerade dem Bi-yän-lu-Leser nahe, insofern er sich im selben Nordwestwinkel der Provinz Hunan befindet, in welchem etwa 350 Jahre nach dem Meister unseres Beispiels der Verfasser des Bi-yän-lu, Meister Yüan-wu Ko-tjin, den hier in Übersetzung dargebotenen Text geschrieben hat. Der Tjin-schan liegt vom Djia-schan nur etwa 10 km weiter östlich in Richtung auf den großen Dung-ting-See.

Über Meister Tjin-schan's Lebenslauf wird im »Bericht von der Weitergabe der Leuchte aus der Ära Djing-dö« erzählt, dass er in Fu-dschou, der Hauptstadt der Provinz Fukien, (oder in deren Umgebung?) geboren und noch in jungen Jahren einem Zen-Meister der Hafenstadt Hang-dschou anvertraut, dort zu gegebener Zeit in den Mönchsstand aufgenommen worden sei und später mit den Dö-schan-Schülern Hsüä-feng und Yän-tou die obligate Wanderung durchs weite China angetreten habe. (Man wird daraus schließen dürfen, dass Tjin-schan nicht viele Jahre jünger war als diese beiden. Da Hsüä-feng im Jahr 822, Yän-tou 828 geboren ist, so dürfte Tjin-schan wohl zwischen 830 und 840 das Licht der Welt erblickt haben.) Die gemeinsame Wanderung endete damit, dass alle drei zu Dö-schan kamen, die beiden Freunde sich an diesen eng anschlossen und von ihm dann

auch das Siegel der Bestätigung erhielten. Auch Tjin-schan wurde von dem heftigen Dö-schan immer wieder angespornt, sich zu entscheiden. Er aber konnte die oft übermäßige Strenge dieses Meisters nicht ertragen, und es endete damit, dass er eines Tages von Dö-schan windelweich geschlagen ins Krankenzimmer gebracht werden musste und daraufhin von Dö-schan wegging. Er suchte dann den sehr viel milderen Meister Dung-schan Liang-djiä auf, denselben, auf den sich die etwas später formierte Tsau-dung-Schule (japanisch: Sôtô-shû) zurückführt. Bei diesem fühlte er sich ganz am richtigen Ort, kam unter seiner Leitung zur befreienden Erkenntnis und hat sich seitdem stets als Dung-schan-Schüler öffentlich bekannt.

Zum Verständnis des Ganzen

Was nun den Sinn des ganzen Stücks mit Hinweis, Beispiel und Gesang betrifft, so sollten wir, um ein besseres Verständnis zu gewinnen, einfach von dem Namen ausgehen, der einst dem Meister Tjin-schan von seinem eigenen geistlichen Vater Dung-schan zugesprochen wurde, nämlich Wen-sui (japanisch: Bun-sui). Wen ist das Wort für alles sinnvoll und zusammenhängend Hingeschriebene, und damit verbunden für die Qualität der Schrift, den Stil. Sui aber heißt »tief, hintergründig«. Wen-sui bedeutet also: »Was er schreibt, ist hintergründig«, oder auch im Sinn der Mahnung: »Was du schreibst, sei hintergründig, tief!«

Genau dasselbe lässt sich von dem Beispiel sagen, welches Hsüä-dou hier von Tjin-schan vorlegt; und hintergründig tief verhält auch Yüan-wu sich in seinem Hinweis. In diesem stellt er kurz und bündig fest, wie töricht wir uns alle doch benehmen, indem wir immer außerhalb von uns nach Glück und Frieden suchen, anstatt im eigenen Herzen, oder, wie er bildlich sagt, unter unseren Füßen, den Sohlen und den Fersen. Wir laufen dauernd in der Welt umher und suchen dort, was doch nur in uns selbst zu finden ist.

Das Hintergründige in Yüan-wu's eigener Darstellung liegt darin, dass nun auf seinen Hinweis hin erwartet, in Hsüä-dou's »Beispiel« einem oberflächlichen Besucher zu begegnen, der, anstatt ernsthaft mit sich selbst zu ringen, in der Welt herumläuft, um sein Glück zu machen. Statt dessen aber kommt zu Tjin-schan hier ein anscheinend sehr ernster Mönch, vielleicht sogar Abt eines kleinen Klosters, der es auf der Suche nach dem wahren Frieden mit sich selbst recht streng genommen hat.

Ihm war geläufig, was zu seiner Zeit schon mancher Meister aus selbsteigener Erfahrung ausgesprochen haben mag, dass nämlich das Licht der Wahrheit, die Erleuchtung, in der Regel nicht im ersten Anlauf zu gewinnen sei, sondern wiederholter Anstrengung bedürfe. Manche Meister mühten sich darum, dies durch Gleichnisbilder ihren Schülern klarzumachen. Gerade im Zeitalter Tjin-schan's, also zwischen 850 und 900, stellten manche Lehrer über diese Schwierigkeiten ihre eigenen Theorien auf. Lin-dji sprach von »drei

Geheimnissen«, die zu erschließen seien, Yün-mën von »drei Pfaden«, welche man durchlaufen haben müsse. Am weitesten verbreitet aber war wohl das anschauliche Gleichnis von »drei Sperren«, das heißt wohl von drei hintereinanderliegenden Stadtmauern mit verschlossenen Toren, wie nun sie sich in chinesischen Großstädten leicht vorstellen kann. Dabei ist nichts gesagt darüber, ob jedes der drei Tore ein besonderes Hindernis bedeute; es ist auch schwerlich zu vermuten. Denn die Schwierigkeiten liegen in der ganzen geistigen Verfassung, nicht in besonderen Einzelheiten.

Was also der »Zen-Gast« Liang mit seinem Anlauf gegen die »drei Sperren« nacheinander zu überwinden sich bemüht hat, darüber wird uns nichts gesagt. Doch darf man vermuten, dass er es auf seine Weise ernst

gemeint hat. Ihm hatte offenbar die hohe Art, das überlegene Gebaren von Zen-Meistern imponiert, ihre Ruhe, ihre Sicherheit. So bändigte er in sich die Triebe, welche dem entgegenwirkten. Auf diese Weise konnte es geschehen, dass der Eindruck, welchen er bei der Begegnung mit dem Meister Tjin-schan machte, gar nicht daran denken lässt, er gehöre zu der Art von Menschen, wie der Hinweis Yüan-wu's sie beschreibt, die, anstatt das Wesentliche »unter ihren eigenen Füßen«, also bei sich selbst zu suchen, immer nur nach außen spähen und bei anderen Leuten das zu finden hoffen, was sich ihnen nur im eigenen Innersten erschließen kann.

Wie notwendig und unerläßlich aber dieser Rückgriff auf die allereigenste Erfahrung ist, das wird erst vollends deutlich, wenn man sich vergegenwärtigt, auf welche Konsequenz die zu gewinnende Erkenntnis letzten Endes hinführt, nämlich: sie führt auf nichts Geringeres als darauf, dass ich mich genötigt sehe, über mich selbst eine Art Todesurteil zu fällen. »Erst einmal der große Tod«, so lautet es beim Zen genauso wie im Neuen Testament.

Dieses »Todesurteil« freilich ist kein Selbstmord. Aber es schafft für ein anderes, ein neues Leben Raum, in welchem man sich über alle Unterschiede, alle Gegensätze frei hinausgehoben weiß.

Dass es zu solchem höheren Leben nur durch ein Sterben geht, das hat der Zen-Gast Liang, als er zu Tjin-schan kam, noch nicht begriffen. Er hegte in sich den Gedanken, mit seiner ausdauernden Askese, welche er sich auferlegte, und die er mit dem Durchbruch durch drei starke Sperren sehr wohl vergleichen zu dürfen meinte, nun einen Punkt erreicht zu haben, an welchem er sich einem anerkannten Meister wie dem Tjin-schan vorstellen und fragen konnte: Was nun weiter? Die Frage lässt sich kaum in anderem Sinn erklären, als dass er meinte, jetzt sei auch er bereit, Zen-Meister zu werden, und dass er hoffte, Tjin-schan könne ihm zu einer Anstellung, sei's irgendwo, verhelfen.

Tjin-schan hörte sich die Frage ruhig an und sah sofort, woran es bei dem Frager fehlte. Wenn die drei Sperren gut durchstoßen sind, bemerkte er, dann ist der nächste Schritt, den Eigentümer des Gebietes, das die Sperren schützen sollten, zu verjagen. Das ist simpelste Logik jeder Kriegführung. Ohne das ist mit dem Fall der

Sperren überhaupt noch nichts erreicht. Das eigentlich Entscheidende steht noch bevor: den Gegner niederzwingen oder doch verjagen. Dass der Zen-Gast Liang an diesen Hauptpunkt gar nicht dachte, ist für ihn fatal.

Aber warum dachte er denn nicht daran? Weil er sich über die Person des Gegners, der die Sperren aufgerichtet hatte, nicht im klaren war, oder weil er sich nicht eingestehen wollte, dass er diesen Gegner kannte, besser, kannte, als sonst irgendwer. Und gerade deshalb, weil er im Grund des Herzens wußte, wer gemeint war, brachte die Bemerkung Tjin-schan's, nach dem Durchbruch durch die Sperren komme selbstverständlich nun die Jagd auf den Beherrscher des Gebiets dahinter, ihn

in tödliche Verlegenheit. Er begann zu wanken, stotterte, gestand, er habe seine Frage falsch gestellt und werde sich auf eine bessere besinnen. Damit war er für diesmal fertig und wandte sich, um fortzugehen.

Tjin-schan aber, umgekehrt, war mit dem Zen-Gast Liang noch keineswegs ganz fertig. Ließe er den nutzlos hergekommenen Besucher einfach wieder laufen, hätte er den hohen Auftrag seines Meisteramts versäumt. Noch war er dem Verstörten eine Weisung schuldig. So rief er ihn zurück. Halb unwillig drehte dieser seinen Kopf um. Tjin-schan aber, in der rechten Hand den Stock, fasste ihn entschlossen, gab ihm sieben Schläge auf den Rücken und, was er dazu sagte, waren Worte, in welchen harte Strenge und verzeihende Güte aufs merkwürdigste verschlungen sind: »Gestehen wir dem Burschen da noch dreißig Jahre Zaudern zu!«

Zum Gesang

Hintergründig wie der Hinweis und das Beispiel ist auch der Gesang. Denn wie bisher geht es auch in diesem um dasselbe: eine Forderung, die streng genommen niemand je an einen Nebenmenschen richten kann, sondern stets nur jeder an sich selbst, wenn ihm über sich und seine eigene Natur einmal das Licht der Wahrheit aufgegangen ist.

»Es steht dir frei, den Herrn der Sperre zu verjagen« heißt also: der Herr der Sperre, dem dein tapferer Anlauf gegen die drei festen Tore galt, das ist - hast du es denn vergessen? - kein anderer als du selbst! Dass du, um frei zu werden, den verjagen musst, kann ich von dir so wenig, wie sonst jemand, verlangen. Ich kann dich im besten Falle nur daran erinnern, dass es so gemeint ist. Dass also der ganze Angriff auf die »Sperre« sinnlos bleibt, wenn er zuletzt nicht auch den »Herrn dahinter« trifft, nämlich dich selbst. Also: tua res agitur, es geht um dich selbst.

Letzten Endes dreht im Zen sich alles nur um diesen einen Punkt. Und

dies erst recht im Zen-Gespräch. jede Frage, jede Antwort kann hier wirken wie ein abgeschossener Pfeil. Und den Sieg behält nur eine Antwort oder eine Frage, die den anderen zum Schweigen bringt. Gelingt das nicht, so kann's gefährlich werden: Ohr um Auge, Auge um Ohr. Dem Zen-Gast Liang muss man es lassen, dass er im Kampfe gegen seine eigene Natur tatsächlich weit gegangen ist. Wer sich selbst bemüht hat oder noch damit beschäftigt ist, gewisse Hindernisse auf dem Weg zur inneren Befreiung wegzuräumen, der fühlt mit ihm und sagt dazu bewegt: »Ach ja!« (So der ursprüngliche Ausdruck für das Wort »ergreifend«) Auch hat der Zen-Gast Liang genau gesehen, wohin sein Pfeil gerichtet war, worauf es letzten Endes ankam. Hier erwartet nun der Leser einen Hinweis auf den Punkt, an dem der Zen-Gast Liang es schließlich doch hat fehlen lassen. Hsüä-dou, der Dichter, aber schweigt an dieser Stelle. Wo es um das Schwerste geht, um das, was ernsthaft keiner je von einem anderen verlangen kann, nur von sich selbst, da wird er hintergründig und bricht ab.

Sein letzter Satz bezieht sich nicht auf Liang; auf diesen lässt er sich in keinem Falle deuten. Jetzt wendet sich sein Blick zurück auf Tjin-schan, auf die Hauptperson des Beispiels. »Ein richtiger Mann«, beginnt er schlicht, und die Erklärer deuten dieses »richtig« scheinbar anspruchslos einfach im Sinne nüchternster Wahrhaftigkeit und Sachlichkeit: du musst dich einfach daran halten, dass dir die Augen waagrecht im Gesichte stehen und die Nase senkrecht, weiter nichts. Jeden Gegenstand und jeden Sachverhalt so nehmen, wie er ist, nichts hinzutun, nichts davon abstreichen - das ist alles, das eben macht den »richtigen Mann«. Auch bei uns Deutschen heißt es immer noch: »Ein Mann, ein Wort.«

Von solchem »richtigen Mann« sagt Hsüä-dou also zum Beschluss, er sei bereits von »vornherein**3** im Grund des Herzens Patriarch«. Hsüä-dou schätzt ihn nicht geringer als den Patriarchen Bodhidharma selbst. Das will sehr viel sagen. Darauf deuten auch die späteren Erklärer mit bewusstem Nachdruck hin. Jeder kann sich neben Bodhidharma stellen, wenn er nur ganz ehrlich ist. Das läuft freilich auf ein anderes Verhalten hinaus, als der Zen-Gast Liang es an den Tag gelegt hatte. Das erfordert mehr als nur den Durchbruch durch »drei Sperren«, nämlich die Erledigung des »Herrn im Hintergrund«. Auch uns ist das Apostelwort geläufig: »Wenn sich jemand dünken lässt, er sei etwas, wo er doch nichts ist, der betrügt sich selbst« (Brief an die Galater 6,5). Erst einmal die eigene Nichtigkeit erkennen und vor sich bekennen, das allein schafft Raum für eine Neugeburt.

Siebenundfünfzigstes Beispiel

Dschau-dschou's »höchster Weg«

Hinweis

Vorher, ehe man vermag hindurchzuschauen, ist es wie die eisenharte Felswand eines Silberberges. Hast du es dagegen eines Tags erreicht, hindurchzusehen, bist du selbst schon immer diese eisenharte Felswand eines Silberbergs gewesen.

Nun kann freilich einer dir den Einwurf machen: Halt' einmal! Wie kann denn so etwas geschehen? In solchem Falle wende dich ihm zu und sage: Wenn es dir in der Beschäftigung mit dieser Frage vielleicht einmal gelingt, ein inneres Triebwerk zu entdecken, oder wenn dir irgendeine Tatsache vor Augen tritt, dann musst du »Furt und Fähre augenblicks abtun«, auch gehe nicht die Wege von gemein und heilig und tue nichts, was außerhalb des dir gegebenen Teiles liegt!

Im andern Fall, wenn du soweit noch nicht gelangt bist, sieh her und nimm die Art und Weise unserer Alten dir zum Vorbild!

Beispiel

Wir legen vor:

EIN Mönch erinnerte Dschau-dschou an dessen einstigen Ausspruch: »Der höchste Weg ist gar nicht schwer, nur abhold wählerischer Wahl«, und fragte ihn: Wie macht man es, nicht »wählerisch zu wählen«?

Dschau-dschou sagte: »Über dem Himmel und unter dem Himmel Ich allein erhaben«.[1]

Der Mönch erwiderte: Dieses [»erhaben«] ist doch aber »wählerische Wahl«!

Dschau-dschou sagte: Dummer Bauernlümmel! Wo ist denn da etwas von wählerischer Wahl?

Der Mönch fand keine Worte.

Gesang

Das ist wie Meerestiefe,

Ist hart wie Berggestein.

Ein mächtiger Sturm, verweht Geschmeiß von

Mücken und Moskiten.

Ein Eisenpflock, zermalmt Ameisen und Gewürm.

»Wählerisch« - ach ja!

»Wählen« - ja, ach ja!

Die Trommel, hat sie statt des Felles

ein Tuch, gibt keinen Klang.

Achtundfünfzigstes Beispiel

Ist Dschau-dschou's Wort vom »höchsten Weg« nicht eine Fallgrube für die Menschen?

[ohne Hinweis]

Das Beispiel

Wir legen vor:

Ein Mönch fragte Dschau-dschou: »Der höchste Weg ist gar nicht schwer; er liebt es nur nicht, wählerisch zu wählen«: ist dieser Ausspruch für die Menschen unserer Zeit nicht etwa zu einer Falle geworden, in der sie sich verfangen können?

Dschau-dschou antwortete: Es war einmal jemand, der fragte mich: Aha, da habe ich ja wohl etwas bekommen, woran ich fünf Jahre lang zu schlucken haben werde, ohne dass es mir hinuntergeht?

Gesang

Ein Elefantenkönig runzelte die Stirn

und zog sie wieder glatt.

Ein Leu erhob sein mächtiges Gebrüll.

Zu so etwas noch Worte machen, ist

Geschwätz, geschmack- und sinnlos!

Lasst lieber nur in Süd, Nord, Ost und West

Die Vögel singen, die Hasen springen!

Neunundfünfzigstes Beispiel

»Nur keine wählerische Wahl«

Hinweis

Himmel und Erde zusammen umfassen, hinaus und hinauf über heilig und gemein, hoch über die Spitzen der hunderterlei Gräser empor eindringen in das wundersame Herz und Wesen des »Erlöschens« (Nirvâna), und darin, wenn Schild und Speer zusammenprallen (in der Hitze des Redegefechtes) von dem Lebenspulsschlag eines Kuttenmönchs einen lebendigen und nachhaltigen Eindruck hinterlassen - saget mir einmal: wer sind die Menschen, die das fertig brachten, und durch welche Gnadenkräfte haben sie es wohl geleistet?

Versuchen wir's mit einem Beispiel! Sehet her!

Das Beispiel

Wir legen vor:

Ein Mönch fragte Dschau-dschou:

»Der höchste Weg ist gar nicht schwer; er liebt nur keine wählerische Wahl« - macht man aber nur ein wenig Worte, so ist das doch schon wählerische Wahl! Wie hält es der Ehrwürdige in seinem Dienste an den Menschen?

Dschau-dschou erwiderte: Warum führst du diesen Ausspruch nicht bis zum Ende an?

Der Mönch sagte: Habe ihn halt nur bis dahin gelernt.

Dschau-dschou erwiderte: Dann halt nur dieses: »Der höchste Weg ist gar nicht schwer, Er liebt nur keine wählerische Wahl.«

Erläuterung des Beispiels

Dschau-dschou also sagte: »Einfach dieses Wort: »Der höchste Weg ist gar nicht schwer, nur abhold wählerischer Wahl««. Das ist, wie wenn man aus einem Steine Feuer schlägt, wie wenn ein Blitzlicht aufblitzt, wie Gefangennehmen und Freilassen, wie Töten und Lebendigmachen. So gewinnt er sich die Freiheit, welche in sich selber ruht. Die Leute sagen überall, Dschau-dschou habe eben eine überragende Art, sich auszudrücken. jedenfalls pflegte Dschau-dschou seinen Hörern stets zu sagen: »ich habe immer nur den einen Spruch:»Der höchste Weg ist gar nicht schwer; er liebt nur keine wählerische Wahl«. Aber macht man nur ein wenig Worte, so hat man schon hier wählerische Wahl, hier offene Helle, pures Weiß. Ich alter Mönch hier stehe gar nicht in der offenen Helle. Aber ihr hier seid ja wohl dabei, sie sorgfältig festzuhalten und zu hüten, oder nicht?«

Nun war da ein Mönch, der fragte: »Wenn ihr schon nicht in der offenen Helle steht, was habt Ihr da noch festzuhalten und zu hüten?« Dschau-dschou sagte: »,Ich weiß auch nicht«. Der Mönch versetzte: »Wenn schon der Ehrwürdige es selbst nicht weiß, wie kann er dann sagen, er stehe nicht in der offenen Helle?« Dschau-dschou erwiderte: »Das Fragen hast du jetzt gehabt; nun mache deine Verbeugung und tritt zurück!« Später nun griff derselbe Mönch einfach diese offen gelassene Frage wieder auf, ging hin und fragte Dschau-dschou. Dass er das fertig brachte, das ist schon ganz außerordentlich und verdient Bewunderung. Es war wohl einfach irgendwie ein Drang in seinem Herzen, der ihn dazu trieb. Ein anderer an seiner Stelle hätte Dschau-dschou schwerlich noch etwas zu erwidern. gewusst.

Aber was vermag nun dieser Mönch hier angesichts der Meisterschaft des alten Dschau-dschou? Der fragt ihn einfach: »Warum führst du denn die Stelle, welche zu zitierst, nicht bis an ihr Ende an?«**1**

Aber auch der Mönch weiß sich zu wenden. Er sagt frei heraus: »Habe das halt nur bis dahin gelernt.«

Auf den ersten Blick scheint alles nun in bester Ordnung. Dschau-dschou nimmt des Mönches Worte einfach auf und antwortet ihm im selben Ton. Für ihn bedarf es keiner umständlichen logischen

Auseinandersetzung. Einer der Alten[2] hat gesagt: »auch eine Erbschaft übernehmen ist sehr schwer«...

Du kannst, was Dschau-dschou sagt, weder die Bejahung eines Seins noch die Bejahung eines Nichtseins nennen, weder die Verneinung eines Seins, noch die Verneinung eines Nichtseins. Was er sagt, liegt abseits

von den vier logisch möglichen Mustern einer Aussage**3** und geht über alle hundert möglichen Verneinungen hinaus. Und dies weshalb? Weil es bei ihm, wenn du mit ihm darüber diskutieren willst, aufblitzt, wie von einem angeschlagenen Feuerstein. Blicke ja rasch hin, dann wirst du es schon sehen! Stellst du jedoch verstandesmäßige Überlegungen zu einer Diskussion an und gerätst ins Zaudern, dann kostet es dich unabwendbar Leib und Leben.

Gesang

Tropfen, die versprühn, nicht haften;

Wind, der bläst, doch nie dringt ein;

Tigers Tritt, Gang eines Drachen;

Götterschluchzen, Teufelsschrei.

Und ein Kopf drei Spannen lang –

ahnst wohl, wen ich meine,

Der da schweigend vor dir steht

auf dem einzigen Bein...

Zum Verständnis des Gesangs

Der Gesang zerfällt in zwei Teile: Während die erste Strophe, deren Metaphern die Unfassbarkeit in Dschau-dschou's Antwort

umschreiben, im Lapidarstil zu vier Worten je Vers abgefasst ist, weisen die beiden Schlussverse das Sieben-Wort-Metrum auf.

Im fünften Verse wird wiederum ein Wort des Dung-schan Liang-djiä (siehe Seite 79, Anm. 3) aufgenommen. Von einem Mönch nach dem Wesen des Buddha befragt, antwortete jener: »Der Kopf drei Spannen lang, der Hals zwei Zoll kurz.« So überliefert es der »Bericht von der Weitergabe der Leuchte« (siehe Band 1, Seite 14 und passim) im 15. Kapitel. Was immer dieses änigmatische Wort bedeutet, festzuhalten ist, dass der hohe Kopf in China als Zeichen des langen, wenn nicht gar ewigen Lebens galt. Lau-dsi und der mit ihm verschmolzene Gott des langen Lebens Schou-lau sind oft in dieser Weise dargestellt worden.

Rätselhafter noch erscheint die letzte Zeile. Yüan-wu bezieht sie, wie seine »Zwischenbemerkung« zu diesem Vers erkennen lässt, auf den Bergkobold Hsiau, den der dauistische (taoistische) Philosoph Go Hung im 4. Jh. n. Chr. folgendermaßen schildert: »Es ist ein Berggeist, von der Gestalt eines Kindes, mit einem einzigen Bein, das rückwärts weist. In der Nacht macht er sich einen Spass daraus, die Menschen anzufallen. Sein Name ist Hsiau. Ruft man ihn mit diesem seinem Namen, vermag er nicht, die Menschen anzufallen.«

In seinen »Erläuterungen zum Gesang« bemerkt Yüan-wu von den beiden Schlussversen, jedes Kind sei mit ihnen vertraut und könne sie begreifen. Vielleicht, dass hier aus einem Kinderliede zitiert wird, welches dem Bergkobold galt und, von Hsüä-dou auf eine höhere Ebene hinaufgehoben, als ein Bild dessen zu deuten ist, der nicht mehr auf den zwei Beinen menschlicher Antinomien steht.

Zum Verständnis der Kapitel 57 bis 59

In jedem der drei Beispiele, die hier aufeinander folgen, geht es um dasselbe Wort des alten Dschau-dschou, welches Hsüä-dou schon zu Anfang seiner Sammlung auf den Ausspruch Bodhidharma's von der »offenen Weite« folgen ließ: »Der höchste Weg ist gar nicht schwer, nur abhold wählerischer Wahl«. Warum er sie gerade hier an dieser Stelle neu hervorholt, lässt sich kaum ergründen. Vielleicht bewog ihn das Bedürfnis, nach der Menge guter Aussprüche von späteren Meistern wieder einmal auf den Punkt zurückzugreifen, von dem er selbst im Anfang ausgegangen war. Und da es ihm mit diesem Vorsatz Ernst war, widmete er ihm gleich auf einmal drei Kapitel und dichtete dazu auch drei Gesänge, welche sich in keiner Weise wiederholen. Ein hochoriginaler Geist, wie dies auch sein Herausgeber, Yüan-wu, in einer seiner »Erläuterungen« nachdrücklich hervorhebt.

Dieser geistigen Lebendigkeit entspricht es, dass auch die drei Kapitel 57 bis 59, die doch alle um denselben Ausspruch Dschau-dschou's kreisen, sich in keiner Weise wiederholen, sondern ihren Leser ständig weiterschreiten lassen.

Im ersten der drei Beispiele und Gesänge geht es darum, den Gegenstand, der hier geboten wird, gleich zu Beginn im richtigen Geiste anzufassen: nämlich anders, als der dort erwähnte Mönch. Dieser hat dem äußeren Anschein nach gar nicht so unrecht, wenn er Dschau-dschou's Ablehnung des »wählerischen Wählens« auch als »wählerische Wahl« bezeichnet. Rein logisch lässt sich gegen dieses Urteil kaum etwas einwenden. Aber was ihm fehlt, das ist gerade das, worauf es ankommt: Sinn und Verständnis für den grundsätzlichen Unterschied zwischen irgendeiner relativen und der absoluten Wahrheit. Zwischen diesen beiden klafft ein Abgrund, welchen freilich der nicht sieht, der die letztere nicht kennt. In der Welt, die sich dem Buddhageist erschließt, sieht es, wie im »Himmel« eines Christen, nicht nur »aliter«, d. h. anders aus, sondern »totaliter aliter«; zwischen ihr und der des unterscheidenden Verstandes ist nun einmal eine Kluft befestigt, die wir nur im Geist des Glaubens überspringen können.

Das zweite der drei Beispiele vom »höchsten Weg«, das 58. Kapitel, befasst sich mit den Schwierigkeiten, die es kostet, den Sinn des hier

beschriebenen »höchsten Weges« zu erfassen, oder besser mit der Schwierigkeit, nun diesen Weg selbsttätig anzutreten. Es ist ein harter Bissen, welchen Dschau-dschou seinen Hörern hier zu schlucken gibt. Darum erteilt er diesen nun den guten Rat, sich Zeit zu lassen und die Worte Dschau-dschou's einfach stille in sich zu verschließen. Dann setzt sich deren Wahrheit, ohne dass die Logik sich mit ihrer Argumentation dazwischenschiebt, auf dem Wege der Erfahrung ganz von selber durch. Und im Gesang beginnt Hsüä-dou bereits, seiner Begeisterung für diesen Sieg der freien Intuition über den Herrschaftsanspruch der Logik

in kühnen Bildern Luft zu machen. Er steigert Dschau-dschou s Worte zum löwenartigen Gebrüll, das jeder hören muss, und mahnt dagegen alle Menschen, zu verstummen. Es ist durchaus genug, wenn nur »die Vögel singen, die Hasen springen«!

Aber selbst die hier ausbrechende Begeisterung ist diesem Hsüä-dou nicht genug. In dem dritten der Gesänge zu den Worten Dschau-dschou's läuft sie sozusagen über, wie ein Topf kochenden Wassers. Sein neunundfünfzigster Gesang entzieht sich mit der Häufung von zunehmend rätselhaften Gleichnisbildern bis ans Ende mehr und mehr der klaren Deutung. Doch ist ihm die schwierige Deutbarkeit in diesem Falle offenbar gerade recht, weil es sich ja letztlich um nichts anderes handelt, als um den »höchsten Weg«, der wie der »Friede Gottes« unbedingt und unter allen Umständen »höher ist als alle Vernunft«. Der »höchste Weg«, er ist auch in der Tat »nicht schwer«; er liebt nur nicht »die wählerische Wahl«. Und darum ist er für uns ständig wählerische Menschen eben doch unsagbar schwer. Um die Schwierigkeit zu überwinden, bedarf es theoretisch einer neuen Einsicht in sich selbst und praktisch einer radikalen Umkehr. Dann braucht sich einer nur die kurzen Sätze, welche Dschau-dschou seinen Schülern einpaukt, vorzuhalten, und alles andere gibt sich von selbst. Alles nehmen, wie es kommt, keine Sonderwünsche hegen, ja zu jeder Freude sagen, ja zu jedem Schmerz - dann führt der Weg ganz ohne Mühe in die Höhe über alles weg ins Reich der Ruhe und des Friedens.

Sechzigstes Beispiel

Yün-mën und sein Wanderstab

Hinweis

Zwischen den Buddhas [der Drei Weltzeitalter] und den gemeinen Lebewesen ist von Ursprung her kein Unterschied. Sollten [die fühllosen] Berge und Flüsse von anderer Art, von anderem Rang sein als wir selbst? Warum dann geht man hin und schafft überall zwei Seiten?

Wenn wir imstande sein wollen, »die Bezeichnungen spielend umzudrehen« oder »Furt und Fähre [zu einem »anderen« Ufer] augenblicks abzutun«, dann ist ein Nachlassen nicht angängig. Und wenn wir darin nicht nachlassen, bedarf die ganze große Erde nicht eines einzigen Fingerdrucks.

Wie nun geht das: »die Bezeichnungen spielend umdrehen«? Versuchen wir's mit einem Beispiel!

Das Beispiel

Wir legen vor:

Yün-mën nahm seinen Wanderstab, zeigte ihn den Hörern und sagte: Da, der Wanderstab hat sich in einen Drachen verwandelt und das Weltall verschluckt. Wo kommen jetzt die Berge, die Flüsse und die ganze große Erde her?

Gesang

SeinWanderstab hat aufgeschluckt die ganze Welt.

S'ist müßig, wenn wir sagten: über Pfirsichwogen

ist er flussauf geschnellt.

Auch der, des Schwanz versengt ist, wird nicht mehr

nach Wolken greifen, Nebeln fassen;

Und wem die Kiemen sind verdorrt, er muss

nicht mehr den Mut verlieren, seine Seele lassen.

Dies meiner Deutung Schluss!

Habt ihr's gehört?

Dann lasst euch fallen jetzt, gelöst und frei!

Indes, verwickelt - wirrem Wahn entsagt!

Die zweiundsiebzig Hiebe wären leicht bemessen,

Da hundertfünfzig ihr doch nicht ertragt.

Hiermit sprang Meister [Hsüä-dou] auf, den Wanderstab zur Hand nehmend, und kam von seinem Lehrsitz herab.

Augenblicks zerstob die Menge der Mönche in alle Winde.

Zum Verständnis des Beispiels

Yün-mën, Meister »Wolkentor«, ist uns schon des öfteren begegnet, zuletzt im 54. Beispiel. Es scheint ein von ihm bevorzugter Kunstgriff gewesen zu sein, seinen Wanderstock zu »verwandeln«: Im 22. Beispiel hatte er ihn vor Hsüä-feng hingeschleudert und »eine schreckhafte Gebärde gemacht«, so als wäre der Stock jene Schlange mit der Schildkrötennase gewesen, die man am Südhang des Berges vermutet und gesucht hatte. (Siehe Band 1, Seite 300, 305f und 314.)

Aus Yüan-wu's »Erläuterung des Beispiels« seien ein paar Sätze zitiert, die zur Deutung beitragen:

Einfach so, wie Yün-mën das gesagt hat! »Der Wanderstab hat sich in einen Drachen verwandelt und das Weltall verschluckt. Wo kommen jetzt die Berge, die Flüsse und die ganze große Erde her?« Wenn du nun sagst, sie seien da, dann bist du blind. Und wenn du sagst, sie seien nicht da, bist du tot. Seht ihr denn auch richtig, wie es Yün-mën macht, um anderen zu helfen? Komm, gib mir meinen Wanderstab zurück! Die Menschen von heutzutage haben kein Verständnis für die Art, wie Yün-mën selbst sein Inneres aufschließt; sie meinen im Gegenteil, in der Miene zeige sich das Herz, und in den Dingen zeige sich das geistige Prinzip...

Wenn in eurer Brust tief drinnen nur ein einziges Ding da ist, dann seht ihr die Berge, die Flüsse und die ganze große Erde haarscharf vor Augen. Und wenn in eurer Brust tief drinnen kein einziges Ding da ist,

dann gibt es auch in der Außenwelt kein einziges Fädchen und Härchen. . .

Zum Verständnis des Gesangs

Die Verwandlung des Wanderstabes in einen Drachen wird von Hsüä-dou geistreich mit einer alten Sage verknüpft, die ebenfalls von der Verwandlung in Drachen weiß: Am Oberlauf des Gelben Stromes, all der Grenze zwischen den Provinzen Shansi und Shensi, befindet sich eine Schlucht, das »Drachentor«. Dieses soll im legendären Altertum Kaiser Yü geschaffen haben, als er die Wasser der großen Überschwemmung ableitete.

Am »Drachentor nun sammeln sich im Frühjahr – wenn Pfirsichblüten auf dem Strome treiben - die Karpfen und andere große Fische, um zu versuchen, flussaufwärts die Stromschnellen zu überwinden. Den stärksten unter ihnen, die hoch durch die Lüfte fliegen, wird dabei vom Blitz der Schwanz versengt; doch werden sie dadurch belohnt, dass sie in Drachen - jene freundlich-machtvollen Wesen in Chinas Fabel- und Vorstellungswelt - verwandelt werden. Die schwächeren Fische hingegen, denen der Sprung nicht gelingt, zerschmettern ihren Kopf an den Felsblöcken im Fluss und verenden, ans Ufer geschwemmt: ihre Kiemen verdorren in der Sonne.

Hsüä-dou will vermutlich sagen: Vorm Absoluten, das die Vertauschung aller Dinge und Namen erlaubt, verliert die Scheidung von Stark und Schwach, von Erfolg und Misserfolg ihren Sinn.

Einundsechzigstes Beispiel

Feng-hsüä’s »Stellt man ein Stäubchen hin«

Hinweis

Wer sich anschickt, die Flagge des Buddha-Gesetzes zu hissen, der muss bereits auch selbst im Eigentlichen unseres Glaubens festgegründet und ein Meister sein. Um den Unterschied zwischen Drache und Schlange, zwischen dem Seidenschwarz**1** [bewährten Wissens] und dem Naturweiß [ahnungsloser Einfalt] klar zu sehen, dazu braucht es schon einen echten Kenner mit dem richtigen Verständnis.

Von den Fällen, wo im Zweikampf Tod und Leben an des Schwertes Schneide hängen, wo an des Stockes Ende sich die Qualität des inneren Getriebes ausweist, sehen wir hier zunächst ab.

Aber saget einmal: Eine Sache, bei der man allein auf seinen innersten »Kronbesitz«**2** angewiesen ist, wie soll man die in einem einzigen Satz abhandeln?

Versuchen wir's mit einem Beispiel! Sehet her!

Das Beispiel

Wir legen vor:

Feng-hsüä[3] unterwies seine Hörer mit den Worten: Stellst du nur ein einziges Stäubchen hin, so steht dein Haus samt deinem Heimatlande auf zur Blüte.

Und stellst du solch ein Stäubchen nicht auf, so gehen Haus und Heimat für dich unter und verschwinden.

Hsüä-dou nahm [bei diesen Worten] seinen Wanderstab fest in die Hand und sagte: Aber sitzt denn unter euch, ihr Kuttenmönche, wohl auch einer, der bereit ist, so mit uns zu leben und zu sterben?[4]

Gesang

Ein greiser Landmann. was auch komme, zieht die Stirne

nicht in Falten.

Zunächst besinnt er sich für Haus und Vaterland

auf einen sicheren Grund.

Wo fände heute sich ein planender Gefolgsmann, wo ein

sturmentschlossener General?

Reiner Wind auf tausend Meilen - weiß nur von sich selbst.

Zweiundsechzigstes Beispiel

Yün-mën's »innen drin verborgener Schatz«

Hinweis

Ein Wissen, welches man von keinem Lehrer hat, führt zu einem wundersamen Wirken ohne eigenes Tun.

Ein Erbarmen, das durch keinerlei Beziehungen besonderer Art veranlasst ist, schafft ungebeten oft die schönste Freundschaft.

Welch bemerkenswerte Art von Menschen sind doch diese Leute, welche ungebeten und unaufgefordert hingehen und sich um ihre Mitmenschen und ihr wahres Wohl, ihr ewiges Heil bemühen, die versuchen, sie zur heilsamen Erkenntnis zu bewegen und auf den rechten Weg zu führen! In einem einzigen Sätzchen, das sie sprechen, haben sie etwas, das tötet, und etwas, das lebendig macht. In einem einzigen inneren Getriebe, das sie in Bewegung setzen, bringen sie, was frei und los macht, und ebenso, was bindet.

Saget mir einmal: was für eine Art von Menschen ist das?

Versuchen wir's mit einem Beispiel!

Sehet her!

Das Beispiel

Wir legen vor:

Yün-mën sagte bei der Unterweisung seiner Hörer: »Innerhalb des Himmels und der Erde, mitten drin im großen All, befindet sich ein Schatz. Der Berg, in welchem er verborgen liegt, heißt: [menschliche] Gestalt.« Nehmen wir eine Laterne, bringen sie ins Innere des Buddhatempels und stellen noch darüber das dreifache Tempeltor!

Gesang

Seht her, seht her:

Wer hält am alten Ufer dort

die Angelrute fest in Händen?

Gewölk nur flach und leicht,

das Wasser übervoll.

In Mondeshelle wiegt

das Schilfrohr seine Rispen.

Versuch es, Freund, auch du!

Zum Verständnis des Beispiels

Wieder einmal lässt hier Hsüä-dou, der Sammler dieser hundert »öffentlichen Aushänge«, den Meister Yün-mën Wen-yän zu Wort kommen, welchen er, wie man vermuten darf, von allen, die er anführt, wohl am höchsten schätzt. Und die Worte, welche er nun von ihm weitergibt, haben es wahrhaftig in sich. Sie wollen uns auf etwas ganz Besonderes hinweisen, auf ein Geheimnis, das wir vielleicht gar nicht kennen, oder dem wir doch nicht die Beachtung schenken, welche es zu Recht verdiente. Deshalb hütet er sich deutlich davor, mit dem Gegenstand, den er uns zeigen möchte, plump herauszuplatzen. Er macht es, wie etwa der Besitzer eines Edelsteins, der diesen seinen Schatz nicht einfach mit den Fingern vorzeigt, sondern im vornehmen Kästchen auf blausamtener Unterlage. Das Behältnis aber, das in unserem Fall in Frage kommt, ist von völlig anderer Art als das, worein die Menschen Gold und Edelsteine legen. Es ist zugleich unmessbar groß und ebenso unmessbar klein. Es ist der Himmel und die Erde, das ganze unausdenkbar weite All. Zu dieser allgemeinsten Ortsangabe tritt nun aber die genauere, dass der geheimnisvolle Gegenstand sich nur auf dieser Erde finde, und auf dieser wiederum allein im Innern der »Gestalten«, die sich hier zwischen Vierfüßlern, Kriechtieren, Schlangen usw. je auf zwei Menschenbeinen fortbewegen. - Feiner, zarter kann man ein Geheimnis, welches doch für jeden Menschen von entscheidender Bedeutung ist, also unbedingt verkündet werden muss, schwerlich weitergeben.

Und was ist nun der geheime Schatz, auf welchen Meister Yün-mën so bedeutungsvoll den Hörer hinweist, ohne ihn doch nur mit einem Worte näher zu beschreiben? Nun gerade dieses Schweigen kündigt es am deutlichsten, am klarsten an, um was es sich bei diesem Schatze handelt. Nämlich um ein Hohes, Höchstes, woran Worte überhaupt nicht mehr heranreichen, unbeschreiblich einerseits und auf der anderen Seite dennoch klar und deutlich, so wie Friedrich Schiller es beschreibt: »Im Herzen kündet es laut sich an: zu was Besserem sind wir geboren.«

Und dieses »Bessere« ist in der Tat ein Ding, das sonst nirgends in der Welt zu finden ist, als eben hier im Herzen. In ihm allein wohnt die

geheime Macht, die den Menschen über alle andere Kreatur emporhebt. Davon ist Yün-mën, der hier redet, so durchdrungen, dass ihm alles andere wertlos wird, was die Menschen immerhin in frommer Ehrfurcht an Mahnmalen und Erinnerungszeichen für eben dies »Geheime«, diesen »Schatz« erfinden und errichten. ihn mutet diese Art des Frommseins so armselig an, dass ihn geradezu die Lust ergreift, jenen ganzen Kram von Weihegaben, von Altären: Steinlaternen und so weiter zu einem ungefügen Berg von heiligem Gerümpel aufzuhäufen, welches seinen wahren Sinn erst wieder dann gewinnt, wenn es im Raume eines Menschenherzens sich zu wahrer Andacht, wahrem Licht und wahrer Seligkeit vergeistigt.

Zum Verständnis des Gesangs

Die beiden ersten Sätze des »Beispiels« sind wörtlich dem Bau-dsang-lun, dem »Traktat von der Schatzkammer«, entnommen, welcher den Mönch Dschau (384-414) zum Verfasser hat. (Siehe Band 1, Seite 507, und Band 2, Seite 144f.)

Katô Totsudô meint, Hsüä-dou werfe hier jene Sätze wie eine Angel aus, daher das Motiv seines Gesanges. Aber auch ohne solche Herleitung ist das Bild des ganz in sich versunkenen Anglers, der sitzt und sitzt, bis endlich mal ein Fischlein kommt und anbeißt, klar und deutlich: Es ist die treffendste Beschreibung dessen, was im Zen Übung bedeutet. Darum der Schluss: Versuch es, Freund, auch du!

Dreiundsechzigstes Beispiel

Nan-tjüan schlichtet einen Streit um eine Katze

Hinweis

Die Wege der Gedanken und des Willens führen nicht dahin. Es bedarf schon sorgfältiger Einführung und Leitung. Schlüsse ziehen hilft nicht weiter. Besser ist es, nur schnell hinzublicken. Wenn es dann einmal [gleichsam] mit Blitzen um euch` zuckt und Sterne fliegen, dann könnt ihr einen Meeresgrund ausleeren und Wallfahrtsberge umkippen. Ist unter euch keiner, der das klar durchschaut?

Versuchen wir's mit einem Beispiel!

Das Beispiel

Wir legen vor:

Ein Tag bei Nan-tjüan.**1** Seine Hörer in den beiden Hallen, der östlichen und westlichen, stritten sich um eine Katze.

Nan-tjüan sah es an, und schließlich machte er [den streitenden Parteien] einen Vorschlag: Wenn ihr, sagte er, mir einen Weg zur

Lösung eures Streites zeigen könnt, zerschneide ich sie nicht. Die Hörer hatten keine Antwort. Nan-tjüan schnitt die Katze in zwei Hälften.

Gesang

Die Hallen beide stur, vom Eigensinn besessen.

Ein Wirbel Staub und Rauch für nichts und aber nichts.

Doch Nan-tjüan, zum Glück, er bleibt der Lage Meister.

Mit einem Schwertstreich zweigeteilt, gibt recht er beiden Seiten.

Zum Verständnis

Nan-tjüan’s Schwerthieb durch die Katze ist in Ostasien allgemein bekannt. Man schätzt ihn als ein Beispiel dafür, dass ein echter Meister je nach Umständen sich auch über geltende Gebote und Verbote kühn hinwegsetzen kann. Das Verbot des Tötens erstreckt sich im buddhistischen Bereich nicht nur auf Mord an Menschen, sondern auch an sonstigen Lebewesen. Wenn Nan-tjüan sich erkühnt, diesem Verbot aus höheren Rücksichten zuwider zu handeln, so ist das schon ein wenig mehr, als wenn z. B. Jesus am Sabbat mit seinen Jüngern durch ein Kornfeld geht und Ähren ausrauft, wofür ihn seine Gegner des Bruchs der Sabbatheiligung beschuldigen.

Auf jeden Fall ist Nan-tjüan’s Schwerthieb in hohem Maße eindrucksvoll. Seine Hörer streiten sich um eine Katze und merken dabei nicht, wie tief sie sich damit vor den Augen ihres Meisters bloßstellen und erniedrigen. Nan-tjüan zeigt sich als ganz großer Meister. Er tadelt nicht, hält ihnen keine Rede. Er zeigt nur mit seiner Tat den ganzen Ernst des Irrwegs, auf welchen sich die Streitenden unbedacht verleiten ließen. Zerren doch sie selbst mit ihrem Streit von beiden Seiten her an diesem Tier, als wollten sie es auseinanderreißen. Nan-tjüan hält es ihnen kraß vor Augen, worauf eigentlich ihr törichter Streit hinausläuft.

Immerhin gibt Nan-tjüan's Verfahren Anlass zum Nachdenken und kann zu Diskussionen führen. Nan-tjüan selbst hat sichtlich ein Gefühl für diese Lage. Darum ist es ihm Bedürfnis, das, was er getan hat, auch dem besten seiner Schüler, Dschau-dschou, vorzulegen. Was wird Dschau-dschou nun zur Tat des Meisters sagen? Darauf war der Meister selbst gespannt. Und ebenso ist es auch jeder andere, sind es auch wir. Mit anderen Worten: aus dem ersten »öffentlichen Aushang« hat ein zweiter sich entwickelt. Hsüä-dou, der Verfasser unserer hundert Beispiele und Gesänge, schließt deshalb an den Bericht vom Streit der Schüler um die Katze und von Nan-tjüan's kühner Art der Schlichtung einen zweiten »öffentlichen Aushang« an, welcher nun ohne besonderen Hinweis in einem neuen Kapitel folgt.**2**

Vierundsechzigstes Beispiel

Nan-tjüan befragt Dschau-dschou

[ohne Hinweis]

Das Beispiel

Wir legen vor:

Nan-tjüan erzählte nachher, was er [mit der Katze] getan hatte, auch [seinem Schüler] Dschau-dschou, um zu hören, was er dazu sage. Statt einer Antwort schlüpfte Dschau-dschou aus seinen Strohsandalen heraus, legte sie sich beide auf den Kopf und wandte sich, um fortzugehen. Nan-tjüan sagte: Wenn du dagewesen wärest, hättest du die Katze gerade noch retten können.

Gesang

Zum öffentlichen Aushang schön gerundet

gibt er es Dschau-dschou kund.

In Tschang-an's Mauern lässt es sich

gemütlich promenieren.

Ein Paar Sandalen auf den Kopf -

kein Mensch, der das versteht!

Daheim, zurück auf seinem Berg,

hat er nun wieder Ruh'.

Erläuterung des Beispiels1

Dschau-dschou, muss man wissen, ist der Schüler Nan-tjüan's. Sagt einer von den beiden A, dann versteht der andere ihn schon bis zum Z; er weiß sofort, worauf der Redende hinauswill.2

Nan-tjüan also trifft am Abend Dschau-dschou. Er erzählt ihm, was sich vormittags begeben hat, in der Hoffnung, seine Meinung dazu zu

erfahren. Dschau-dschou aber, als der altbewährte Meister, der er ist, spricht überhaupt kein Wort, sondern schlüpft statt dessen aus den Strohsandalen, hebt sie auf, legt sie sich auf den Kopf und dreht sich nach der Türe um. Nan-tjüan sagt zu ihm: »Wärest du dabei gewesen, du hättest der Katze das Leben retten können.«

Saget mir einmal: Stimmt das wirklich, oder ist es nicht doch falsch? Nan-tjüan hatte gesagt: »Wenn ihr mir einen Vorschlag machen könnt, zerschneide ich die Katze nicht.« Das war, wie wenn jemand aus einem Steine Feuer schlägt und Funken sprühen, war wie das Zucken eines Blitzes, der die Lage schlagartig erhellt. Nan-tjüan öffnet seinen Hörern die Augen: ihr mit eurem hartnäckigen Beharren auf einseitigem Eigentumsrecht zerreißet ja im Geist die Katze in zwei Hälften. Von einer halben Katze hat die eine Seite doch so wenig wie die andere. Nehmt Vernunft an und lasst ab vom Streit!

Aber nein! Die zwei Parteien bleiben hart. Dann lieber noch zwei halbe Katzen, als dass die Gegenseite das lebendige Tier bekommt!

Fünfundsechzigstes Beispiel

Ein Außenstehender befragt den Buddha

Hinweis

Ohne Form und doch gestaltet, füllt ihr Wesen das ganze Weltall aus und hat trotzdem seine Richtungen und seine Breite. Sie sind ohne Absichten und Zwecke und lassen sich auf alles ein, was auf sie zukommt. Sie gehen über Land und Meer und wissen sich in jeder Not zu helfen. Sie greifen eine Ecke auf und machen die drei anderen deutlich[1]; messen mit dem Auge Gran und Unze. Prügelschläge nehmen sie wie Regentropfen, den Scheltruf »ho'« wie fernes Donnerrollen. Und doch besitzen sie damit die Ausrüstung für Überwärtsgerichtete noch nicht.

Saget mir einmal: Was ist es, was das Wesen eines Überwärtsgerichteten ausmacht?

Versuchen wir's mit einem Beispiel! Sehet her!

Das Beispiel

Wir legen vor:

Ein Draußenstehender befragte den Buddha: Ich frage nicht [nach einem Bescheid] mit Worten; ich frage nicht [nach einem Bescheid] ohne Worte.

Der Weltverehrte ließ eine gute Weile verstreichen. Schließlich tat der Außenstehende einen tiefen Seufzer der Bewunderung und sagte:

Des Weltverehrten großes Mitleid und Erbarmen hat mir die Wolken meines Irrtums aufgehellt und mich doch Eingang finden lassen.

Nachdem der Außenstehende fortgegangen war, fragte Ânanda**2** den Buddha: Was hatte dieser Draußenstehende denn für ein Zeugnis, dass er behaupten konnte, er habe den Eingang gefunden?

Der Buddha sagte: Der ist gleich dem, was man in der Welt ein gutes Pferd nennt; das sieht den Peitschenschatten und trabt los.**3**

Gesang

Es war einmal, da drehte sich

des Triebwerks Rad noch nicht.

Und dreht es sich, so schwingt es

immer nur nach beiden Seiten.

Da steht auch schon der klare Spiegel

auf dem Ständer.

Der zeigt genau den Unterschied

von hübsch und hässlich.

Wer hübsch und hässlich sauber unterscheidet,

dem schließen sich des Irrtums Wolken auf.

Wo könnte es im Tore des Erbarmens

Staub und Unrat geben?

Bedenke denn:

Ein gutes Pferd braucht keinen Hieb:

es sieht der Peitsche Schatten.

Auch »Jagewind«, das Tausendmeilenross[4],

kannst du zur Umkehr zwingen,

Und dazu braucht es nichts als nur

drei Schnipper mit dem Finger.

Zum Verständnis des Beispiels

Das vorliegende »Beispiel« findet sich, fast wörtlich, auch im Wu-men-guan, dort an 32. Stelle. (Vgl. H. Dumoulin S. 45f., und R. H. Blyth, S. 222-227.)

Eben an jener Stelle, die den Angelpunkt der ganzen Erzählung bildet, haben die beiden Texte zwei verschiedene Lesarten: Während es im Bi-yän-lu heißt: »Der Weltverehrte ließ eine gute Weile verstreichen«, hat das Wu-men-guan: »Der Weltverehrte blieb auf seinem Sitze hocken«. Die Version des Bi-yän-lu mutet sicherlich als die bessere an, worauf Katô Totsudô, der moderne Kommentator, nachdrücklich hinweist. Denn in dem, was der Buddha tut oder nicht tut, liegt seine Antwort an den vielleicht nur ironisch als »Draußenstehender«, als Häretiker vorgestellten, in Wirklichkeit aber ganz im Geiste des Zen denkenden Fragesteller. Dessen Herausforderung muss der Buddha seinerseits übertrumpfen. Bleibt er lediglich auf seinem Sitze hocken, so wäre das immerhin ein »Bescheid ohne Worte«, einseitig also und festgelegt. Die Formulierung »ließ eine gute Weile verstreichen« dagegen lässt alle Möglichkeiten offen, auch die, dass der Weltverehrte am Ende doch noch ein Wort sagen könnte.

Sechsundsechzigstes Beispiel

Yän-tou fragt: Woher?

Hinweis

Bei der Begegnung mit dem inneren Triebwerk eines andern diesem offen und gerade ins Gesicht sehen, ihm das Triebwerk einer Tigerfalle bieten, ihn geradeaus anfassen und festhalten, von der Seite her betasten und befühlen, Übung in der Kunst, mit der man einen Dieb ertappt, Begegnungen am hellen Tag, Begegnungen im Dunkel, sich beiderseits loslassen, beiderseits festhalten, so tun, als spielte man mit einer toten Schlange in der Hand - das sind die Fertigkeiten, die ein Meister in seiner Praxis beherrschen muss.

Das Beispiel

Wir legen vor:

Yän-tou fragte einen Mönch: Wo kommst du denn her?

Der Mönch antwortete: Ich komme von der Westlichen Hauptstadt[1].

Yän-tou fragte ihn: Hast du denn, nachdem [der Rebell] Gelbnest

abgetreten war, das Schwert bekommen?

Der Mönch antwortete: Ich konnte es bekommen.

Yän-tou streckte seinen Hals dem Mönch entgegen und rief: Kuo![2]

Der Mönch sagte: Euer Kopf ist ab!

Yän-tou lachte mächtig: Hahaha!!

Später kam der Mönch zu Hsüä-feng. Hsüä-feng fragte ihn: Wo kommst du her? Der Mönch antwortete: Ich komme von Yän-tou. Hsüä-feng fragte ihn: Welche Worte hatte er für dich? Der Mönch erzählte ihm, was wir berichtet haben. Hsüä-feng gab ihm dreißig Schläge mit dem Stock und jagte ihn hinaus.

Gesang

Als Gelbnest abgetreten war,

bekam er dessen Schwert.

Am kräftigen Lachen wird erkannt:

hier muss ein Meister sein.

Die dreißig mit dem Knotenstock

sind noch zu leicht bemessen!

Wer einen Vorteil hat erlangt,

büßt einen Vorteil ein.

Zum Verständnis des Beispiels

Um das Freundespaar der Meister Yän-tou und Hsüä-feng kreiste schon der einundfünfzigste öffentliche Aushang. (Siehe die »Vorerinnerung« auf Seite 9 - 12.)

»Gelbnest«, chinesisch Huang Tschau, hieß der Anführer eines der Bauernaufstände, die das Ende der Tang-Dynastie einleiteten. Gelbnest, dem es zunächst gelungen war, die Westliche Hauptstadt Tschang-an in seine Hand zu bekommen, scheiterte im Jahre 883 und beging Selbstmord. Sein anfänglicher Erfolg wurde nicht zuletzt auf den Besitz eines Schwertes zurückgeführt, dem übernatürliche Kräfte innewohnten.

Auf dieses spielt Yän-tou an, als ihm der Mönch berichtet, er komme aus der Hauptstadt. Der mit dem Zen anscheinend wenig vertraute Ankömmling geht auf das Spiel ein, übertreibt es aber in plumper Weise, so dass Yän-tou in ein sarkastisches Lachen ausbricht.

Als der Mönch einige Zeit später zur Schneekuppe des Meisters Hsüä-

feng in der Südostprovinz Fukien aufsteigt und ihm von dem Wortwechsel mit Yän-tou berichtet, ist der impulsive Meister von der überheblichen Behandlung seines alten Freundes so betroffen, dass er dem Mönch dreißig Hiebe verabreicht und ihn davonjagt.

Siebenundsechzigstes Beispiel

Kaiser Wu von Liang verlangt eine Schriftlesung

[Ohne Hinweis]

Das Beispiel

Wir legen vor:

Kaiser Wu von Liang forderte den Bodhisattva Fu auf, ihm das Diamantsutra**1** vorzulesen.

Der Bodhisattva Fu nahm also auf seinem Sitze Platz. Dann tat er einen schwungvollen Hieb auf das Pult, vor dem er saß, und stieg von seinem Sitz wieder herab.

Der Kaiser Wu war vor Erstaunen sprachlos.

Der Edle [Bau] Dschi fragte den Kaiser: Majestät haben es doch wohl verstanden?

Der Kaiser erwiderte: Ich verstehe es nicht.

Der Edle Dschi sagte: Der Großmeister hat das Sutra ganz zu Ende gelesen.

Gesang

NICHT lange war er eingekehrt

im Sâla-Zwillingshain;

Zog lieber durch das Reich der Liang,

durch Wolken Staubes hin.

Und wäre damals nicht der Greis,

der Edle Dschi, gewesen,

So hätte wieder einer schnell

das Land verlassen müssen.

Zum Verständnis von Beispiel und Gesang

Kaiser Wu-Di (reg- 502-549), Begründer der Liang-Dynastie, und sein geistlicher Berater Bau-dschi haben schon im ersten »öffentlichen Aushang« eine tragende Rolle gespielt. (Siehe Band 1, Seite 30 ff; zu Bau-dschi besonders Seite 41.) Auch Fu. Hsi (497-569), genannt »Bodhisattva Fu«, gehörte zu jenen Männern, mit denen der Kaiser Fragen der Religion erörterte. (Band 1, Seite 32.)

Auf dem Sung-schan, jenem Berg, auf dem Bodhidharma Jahre der Meditation zugebracht hatte, errichtete Fu seine Klause und nannte sie »Zwillingshain«, in Erinnerung an den Zwillingsbaum im Sâla-Hain, unter dem der Buddha gestorben und ins Nirvâna eingegangen war. Fu fühlte sich als Bodhisattva, das heißt als ein Heiliger, der auf die verdiente Seligkeit des endgültigen Erlöschens verzichtet, solange nicht alle Lebewesen erlöst sind. Der Ruhm seiner Lehrtätigkeit drang bis zum Kaiserhof, und Wu-Di berief den Bodhisattva in die Hauptstadt - das heutige Nanking -, wo er als Abt eines Klosters durch Auslegung der heiligen Schriften und Ausübung praktischer Nächstenliebe zu breiter Wirksamkeit und Anerkennung gelangte.

Es gehört zu den Pointen des Zen, wenn es sich eben eines solchen Schriftverkünders bedient, um eine Predigt ohne Worte zu demonstrieren. Erhöht wird die Pointe durch die Person des Kaisers: Von umfassender Bildung - die sich neben der konfuzianischen Philosophie auch auf Dichtung und Schriftkunst erstreckte - war Wu-Di vor allem als hochherziger Gönner der buddhistischen Kirche bekannt, ja war mehrmals während seiner langen Regierungszeit als einfacher Mönch ins Kloster eingetreten.

Wir dürfen vermuten, dass die vorliegende Anekdote zunächst in zustimmendem Sinn weitergegeben worden ist, als ein Beispiel nämlich für jene Lehre, die, »nicht aufgebaut auf Text und Zeichen«, unmittelbar von Herz zu Herzen wirkt.

Die beiden Anfangsverse des Gesangs machen indessen deutlich, dass Hsüä-dou - wie wir das wiederholt in seiner Exegese gefunden haben - den Gedankengang noch einmal zuspitzt und überbietet, so dass der Bodhisattva Fu nun als der Getadelte dasteht. Solchen Tadel

erleichterte freilich sein etwas hoch gegriffener Beiname eines Bodhisattva; er soll sich gar als Maitreya, als künftiger Buddha, ausgegeben haben. Vielleicht empfand Hsüä-dou schon den schwungvollen Hieb auf das Pult als einen Verstoß gegen den Geist des Zen; auf jeden Fall aber war dies für ihn schon der Umstand, dass Bodhisattva Fu überhaupt von seinem Berge herabgestiegen und im Staub der Welt, weiteren Staub aufwirbelnd, tätig geworden war.

Vers 4, »So hätte wieder einer schnell das Land verlassen müssen«: wie seinerzeit Bodhidharma.

Achtundsechzigstes Beispiel

Yang-schan befragt San-scheng

Hinweis

Die Himmelsdecke des Atair's abzuheben, die Achse dieser Erde umzudrehen, der Tigerin ihr Junges wegzuschnappen, Drachen und Schlangen deutlich voneinander zu unterscheiden: zu Künsten dieser Art bedarf es freilich eines hellen, quicklebendigen Chinesen alten Schlags. Erst im Gespräch mit einem solchen kann es dahin kommen, dass Rede und Gegenrede klipp und klar einander folgen und des einen inneres Getriebe mit demjenigen des andern ungestört zusammenstimmt.

Besinnet euch einmal, welche unter den bisher genannten Meistern es wohl sind, auf welche diese unsere Beschreibung zutrifft!

Lasset mich ein Beispiel vorlegen!

Bitte, sehet her!

Das Beispiel

Yang-schan [Hui-dji] fragte San-scheng [Hui-jan]:

Was ist denn dein Name?

San-scheng sagte: Hui-dji.

Yang-schan sagte: Hui-dji bin doch ich!

San-scheng sagte: Dann ist mein Name Hui-jan.

Yang-schan lachte mächtig: Hahaha!

Gesang

Dies zweifach Packen, zweifach Lösen

soll wahre Meister leiten:

Nur wer die letzte Kunst besitzt,

kann auf dem Tiger reiten.

Sein Lachen endete. Weiß nicht,

wo das geblieben ist.

Allein, es wird den Wind aufrühren,

den klagenden, durch fernste Zeiten.

Über den Sinn dieses Lachens sind lange Abhandlungen geschrieben worden. Vielleicht lässt es sich in Kürze so deuten: San-scheng macht sich ganz leer und nimmt mit dem Namen des andern auch dessen ganze Persönlichkeit in sich auf; sie bilden nun eine Einheit. Aber indem Yang-schan sagt: »Hui-dji bin doch ich!« und San-scheng seinen eigenen Namen Hui-jan nennt, werden die beiden wieder zwei getrennte Meister. Es ist dies ein wunderbares Beispiel der Einheit oder des Nichts auf der einen Seite, und der Vielfalt des Seins auf der anderen. Für beide ist Platz im Zen, und Yang-schan ist so entzückt, dass er in lautes Lachen ausbricht.

Mit dem spasshaft-tiefsinnigen Namenstausch (dessen Witz durch die Ähnlichkeit der Namen natürlich verstärkt wird) praktizieren die beiden Akteure gleichzeitig einen Kunstgriff, der sie als Meister des Zen-Dialogs ausweist: das »Packen« einerseits und das »Lösen« andererseits. Anläßlich des 51. »Beispiels«, in den Erklärungen zu Yüan-wu's »Hinweis«, ist auf diese Methode der Seelenführung eingegangen worden. Die Anwendung der Methode durch beide Gesprächspartner, das »beiderseitige« oder »zweifache« Festhalten bzw. Loslassen, wurde schon im »Hinweis« zum 66. »Beispiel« gerühmt.

Wo haben wir im vorliegenden Fall das Packen bzw. das Lösen zu suchen? Yüan-wu sagt das in seiner »Erläuterung des Beispiels«. Leider haben die Texte an dieser Stelle zwei widersprüchliche Lesarten. Wir folgen einmal nicht der in Ostasien meist benutzten Version des Dschang We (mit Mannesnamen Dschang Ming-yüan), um 1302, sondern dem sog. Fukien-Text (jap.: Fuku-hon), der hier mit dem »Text der einen Nacht« von 1227 übereinstimmt und dem auch Itô Yûten in seinem »Endgültigen Text« von 1963 folgt.[1] Da heißt es:

»Wenn Yang-schan sagt: »Was ist denn dein Name?« und [San-] Scheng sagt: »Mein Name ist Hui-dji«, so ist dies das [zweifache] Packen. Wenn Yang-schan sagt: »Hui-dji bin doch ich!« und Scheng sagt: »Dann ist mein Name Hui-jan«, so ist dies das [zweifache] Lösen.«

Yang-schan Hui-dji jap.: Kyô-zan E-jaku), 807-883, Trt III B 11 e, ist uns schon als Hauptakteur des 34. »Beispiels« begegnet. (Siehe Band 2, Seite 16-31, besonders Seite 21 ff.)

San-scheng Hui-jan (jap. San-shô E-nen), Trt III B 12c, war Mittelpunkt des 49. »Beispiels«. (Siehe Band 2, Seite 225-237.)

In seiner »Erläuterung des Beispiels« weist Yüan-wu auf den grundsätzlichen Unterschied zwischen dem »mächtigen Lachen« des Yang-schan und dem des Yän-tou im 66. Beispiel hin: Während letzteres eine »giftige Medizin« enthalte, sei das Lachen Yang-schan's wie ein reiner, in Ewigkeit Kühle spendender Wind.

Zur Übertragung des Bi-yän-lu ins Deutsche

Der Umstand, dass die Herausgeber dieser Zen-Enzyklopädie mich als Übersetzer des Bi-yän-lu um einen Beitrag gebeten haben, versetzt mich in eine gewisse Verlegenheit. Ich habe mich nun viele Jahre lang fast ausschließlich mit diesem wunderbaren Buch beschäftigt; es hat mir viel gegeben und mich innerlich bereichert. Aber noch heute kann ich nicht behaupten, in Fragen des Zen ein Sachverständiger zu sein. Es fehlt mir dazu gerade die wichtigste Voraussetzung- die Übung im Zazen und ein daraus hervorgegangenes Erlebnis des Satori.**1** Ich habe auch keinen Meister, keinen Rôshi gehabt, der mich eingeleitet, beraten und zuletzt bestätigt hätte. Ich habe lediglich nach vierzig Jahren des intimen Umgangs mit dem japanischen Volk und eingehender Beschäftigung mit seiner Sprache, Kultur und Religion (1906-1946) den Entschluss gefasst, den Rest meines Lebens dem Bi-yän-lu zu widmen, weil es offenkundig die klassische Urkunde der ersten lebendigen Zen-Bewegung in Ostasien darstellt und weil es merkwürdigerweise, von Bruchstücken abgesehen, noch niemals vollständig übersetzt worden war, während sonst die meisten grundlegenden Werke des Buddhismus längst den »Sacred Books of the East« einverleibt worden waren.

So habe ich mich bemüht, zu dem mir schon bekannten japanischen »Kan-bun«**2** hin noch ein wenig Chinesisch zu lernen; denn die Meister des Bi-yän-lu waren nun einmal Chinesen, und ihnen sind wir es schuldig, ihre Namen, soweit es unser Mund vermag, chinesisch auszusprechen. Dann bestellte ich von Japan den großen Kommentar »Heki-gan-roku Dai-kôza« von Katô Totsudô, welcher mir durch sein Buch »Daijô Bukkyô Hyakuwa« (»Hundert Reden über Mahayana«) schon seit etwa 1908 bekannt war, und arbeitete mich mit seiner guten Hilfe ganz langsam in ein »Beispiel« (dsö) um das andere hinein. Einige Jahre später kam der greise Suzuki Daisetsu nach Deutschland. Ich begleitete ihn auf seiner Reise und sah zu, wie er im Zug ein altes Exemplar des Bi-yän-lu las. Als ich in Stuttgart, meiner Heimatstadt, mich von ihm trennte, da ließ er beide Bände des chinesischen Buchs mit seiner eigenen Widmung in meinen Händen. Seitdem ist mir dieses Bi-yän-lu ein Vermächtnis, das mir viel bedeutet hat. ich nahm es als Ermutigung, die begonnene Arbeit fortzusetzen.

Diese aber ging sehr langsam vorwärts. Zwischen »übersetzen« und »übersetzen« ist ein großer Unterschied. Ich kann für jedes chinesische Zeichen ein deutsches Wort hinsetzen. Die

»Übersetzung« aber, welche so entsteht, ist für einen deutschen Leser ohne jeden Sinn und völlig nutzlos. Ich muss vielmehr, wenn ich das Bi-yän-lu vor mir habe, über zwei, drei Zeichen so lange braten, bis mir klar wird, was dieser Yüan-wu oder dieser Hsüä-dou statt seines Chinesischen sagen müsste, wenn

er Deutscher wäre. Zu diesem Zweck muss ich mich in jenen Yüan-wu oder Hsüä-dou und in die ganze Situation des Augenblicks genau hineinversetzen, und das erfordert eine gründliche Versenkung, die Tage oder Wochen dauern kann. Daneben muss der ganze Reichtum deutscher Rede mir frei zu Gebote stehen, ein Reichtum, wie er durch kein noch so gutes Wörterbuch erschöpft wird. So gelingt dann vielleicht eine Übersetzung, welche sich verantworten lässt. Es kann aber auch sein, dass mir nach einem Monat oder gar nach einem Jahr noch eine bessere Fassung einfällt.

Wir Europäer haben es in dieser Hinsicht nicht so leicht wie die Japaner. In Japan benützt man dieselbe Zeichenschrift wie in China, kann also chinesische Redensarten, die besonders treffend und eindrücklich erscheinen, einfach wörtlich übernehmen (so wie wir es mit lateinischen halten), ohne sie in echtes japanisch zu übertragen. Wenn der Meister einen Schüler fragt: wie meinst du das? und ihn dabei mit seinem Blick bis in den Grund hinein durchbohrt, so ist das kein alltägliches »wie?«; es erschüttert den ganzen Menschen. Darum liest man im japanischen Zen die Schriftzeichen für ein solches »wie?« chinesisch, nicht japanisch, liest »so-mo-san« nicht einfach »dô desu?«.

Ein deutscher oder englischer Übersetzer kann sich das nicht leisten. Er muss ein Zeichen um das andere in seine eigene Sprache übertragen und dabei genau den logischen Zusammenhang zwischen einer Kette von Zeichen beachten. Das eigentümliche Verhältnis zwischen chinesischem Text und japanischer Lesung berührt ihn nicht. Was mich betrifft, so konnte ich in den Text des Bi-yän-lu allerdings zunächst nur mit Hilfe der japanischen Lesung eindringen und zwar einfach deshalb, weil ich beim Beginn der Arbeit nur Japanisch konnte, nicht Chinesisch. Aber je weiter ich vorankam, um so klarer wurde mir, dass die japanische Art und Weise, den chinesischen Text zu lesen, dem Verständnis eher hinderlich als fördernd ist. Die Schuld daran trägt, wie ich glaube, der japanische Satzbau, weil er die entscheidende Aussage (das Prädikat), sei sie nun positiv oder negativ oder gar nur eine Frage, stets an das letzte Ende stellt. Ein japanischer Satz kann sich deshalb nicht allzusehr in die Länge dehnen. Im chinesischen Satz ist (wie auch in den indogermanischen Sprachen) die Wortfolge umgekehrt: das Prädikat geht den von ihm abhängigen Satzteilen voraus. Die Folge ist, dass der Gedankengang

eines chinesischen Satzes sich weiter in die Länge ziehen kann, als die japanische Syntax es erlaubt. Diese letztere zwingt an manchen Stellen des chinesischen Satzes zu Zäsuren, zu Satzabschlüssen, wo solche im Chinesischen fehlen.

Diese Schwierigkeit hat mich dazu geführt, mich von dem unnatürlichen Zwang »japanischer Lesung« mit ihrer komplizierten Umstellung der Wortfolge zu befreien und zum sogenannten »bô-yomi« überzugehen, d. h. den chinesischen Text chinesisch zu lesen. Da auch der deutsche Satzbau dem chinesischen im allgemeinen ähnlich ist, war mir

der Übergang zu dieser einfacheren Art des Lesens eine wesentliche Erleichterung.

Der eigentliche Grund für die Schwierigkeit der Übersetzung des Bi-yän-lu liegt freilich nicht im Sprachlichen allein, sondern in dem geistigen Gehalt des Zen und in der durchaus eigenartigen Redeweise seiner Meister. Wie konnte ich als Außenstehender es wagen, dieses durch und durch buddhistische Buch für Deutsche und Deutschlesende zu übersetzen und noch dazu Erklärungen aus eigenem Verständnis anzufügen? Und wie ist es möglich, dass dieser mein Versuch, anstatt von solchen, die im Zen erfahren und zu Hause sind, einfach abgelehnt zu werden, im Gegenteil beachtet, ja in gewissem Sinne sogar anerkannt worden ist? Das kann nicht nur mein Verdienst sein. Es muss allgemeinere und tiefere Gründe haben.

Das, was ich an innerem Verständnis an das schwierige Buch heranbrachte, war ja letzten Endes nicht buddhistisch, sondern stammte aus dem. geistigen Erbe meiner eigenen Herkunft, aus dem Christentum. Ich bin von christlich-frommen Eltern geboren, habe als Knabe noch meinen Großvater erlebt, der als Missionar von 1836 bis 1859 in der indischen Landschaft Malabar das Evangelium von Jesus Christus bezeugt und bis an sein Lebensende an der Übersetzung der Bibel in die dortige Landessprache (Malayâlam) gearbeitet hat. Er hat mit mir, noch ehe ich im Gymnasium griechischen Unterricht erhielt, das griechische Neue Testament gelesen (Ev. Johannes 1,1: En archê ên ho logos ...), und dieses Buch ist mir bis heute bei der Hand geblieben. Auch einen Sanskritvers aus dem Rig-Veda hat er mich nachsprechen lassen und damit mir den Keim zu meiner Zuneigung für Indien und den Fernen Osten früh ins Herz gelegt.

Allerdings hat sich im Lauf der Jahre und Jahrzehnte meine christliche Überzeugung mannigfach gewandelt, ja sie schien zu manchen Zeiten wie zerbrochen. Sie musste sich in vielen Punkten von dem überkommenen Dogma lösen, und die Befreiung sah, vom früheren Standort her, fast wie ein Abfall aus. Am Ende aber hat mich dieser krumme Weg dazu geführt, das unergründliche Geheimnis Gottes, von dem die Bibel redet, in einem neuen Licht zu sehen. Und eben dieses Licht hat mir auch für das unergründliche Geheimnis des Buddhismus und speziell des Zen die Augen geöffnet. Es besteht zwischen Zen und Christentum in wesentlichen Punkten eine ganz reale

Übereinstimmung, und nur dieser habe ich es zu verdanken, dass die Übersetzung des Bi-yän-lu mir überhaupt bis zu einem gewissen Grad gelingen konnte. Auf einige Punkte dieser Übereinstimmung möchte ich im folgenden hinweisen.

Wann und wo immer von Gott die Rede ist, muss man doch stets wiederholen, dass man eigentlich von »Ihm« nicht, wie von irgendeinem Gegenstande, reden kann. Reden kann von ihm nur einer, der von ihm ergriffen ist und es deshalb nicht lassen kann. Und wenn »Die Heilige Schrift« des Alten und des Neuen Testaments von diesem Gegenstande

Gott so unablässig redet, dann nur, weil sie von gotterfülten Menschen, die dazu berufen waren, geschrieben worden ist. Aber schon unter den Zehn Geboten des Alten Testaments befindet sich die strenge Warnung: »Du sollst den Namen des Herrn, deines Gottes, nicht missbrauchen«.

Nun beachte man die Heftigkeit, mit welcher in den Beispielen des Bi-yän-lu alles hohle Reden von dem geistigen Gehalt des Zen abgewiesen wird. »Hat mit der Sache nichts zu tun«, sagt Yüan-wu und droht denen, die mit Ja oder Nein antworten wollen, mit dem Stock. Dö-schan Hsüan-djiän ist als Stockschwinger sprichwörtlich geworden, und Lin-dji I-hsüan erschreckte seine Schüler mit dem Scheltruf Ho'![3] Bodhidharma selbst erwiderte auf des Kaisers Frage nach dem »höchsten Sinn der Heiligen Wahrheit«: »Offene Weite - nichts von heilig«.[4] Ihm war das salbungsvolle Reden dieses Kaisers von der »Heiligen Wahrheit« widerlich. Dass man aber auch im Zen für das Heilige ein echtes Gefühl hat, das geht aus allen Zeugnissen des Bi-yän-lu klar hervor. Nur hebt sich für das Zen nicht dieses oder jenes Ding, nicht dieser oder jener Mensch als besonders »heilig« von andern Dingen oder Menschen ab; vielmehr ist das »leere« Selbst das einzig »Heilige«, nur dass in der Gestaltlosigkeit des Leeren auch das Prädikat der Heiligkeit verschwindet.

In der nach dem Propheten Jesaja benannten Schrift des Alten Testaments enthält der letzte Teil (Kapitel 40 ff.) Reden des Trostes für das in der Verbannung lebende jüdische Volk. Dort finden sich in Kapitel 57, Vers 15, folgende denkwürdige Worte, welche Gott durch seinen Propheten an das Volk richtet: »Ich, der ich in der Höhe und im Heiligtum wohne und bei denen, die zerschlagenen und demütigen Geistes sind, ich will den Geist der Gedemütigten und das Herz der Zerschlagenen erquicken.« Der Ton dieser Worte ist gewiß ein völlig anderer als derjenige, den wir von den Zen-Meistern des Bi-yän-lu vernehmen. Aber was sind darin die wesentlichen Punkte? Erstens: dass Gott »in der Höhe und im Heiligtum« wohnt. In die »Höhe« weist auch der Verfasser des Bi-yän-lu, Yüan-wu Ko-tjin, unablässig. Die »Richtung in die Höhe« heißt hier hsiang-schang und steht der »Richtung abwärts« (hsiang-hsia) gegenüber. Nach meinem Verständnis der alten Meister ist dieser Aufstieg nicht in schräger Richtung zu verstehen, etwa wie eine Treppe oder eine Leiter hinaufsteigt, sondern in senkrechter Richtung. Denn der Geist braucht

keine Leiter, sondern strebt direkt nach oben. Ich habe deshalb für diese Richtung nicht einfach das gewöhnliche Wort »aufwärts« gewählt, sondern das seltenere »überwärts« So sagt z. B. der schlichte, aber hochgebildete Mystiker Gerhard Tersteegen (1697-1769) in dem bedeutendsten und beliebtesten seiner gottinnigen Lieder, das mit den Worten »Gott ist gegenwärtig« beginnt, im vorletzten Vers. »Lass' mein Herz / überwärts / wie ein Adler schweben / und in dir nur

leben!« Hier handelt es sich nicht um einen allmählichen Aufstieg wie auf einer Treppe, sondern um eine unmittelbare Erhebung des Herzens in die Höhe, und zwar deshalb, weil zu dieser Höhe überhaupt keine Stufen hinaufführen, weil sie vielmehr stets entweder sofort erreichbar ist oder gar nicht. Es ist mir wohl bewusst, dass man den Gegensatz von »hsiang-schang« und »hsiang-hsia« auch in anderem Sinne auffasst, nämlich als stufenmäßiges Auf und Ab, als Fortschritt und Rückschritt in der Erkenntnis und in der Zen-Übung. Aber diese Auffassung ist eine solche zweiten oder dritten Ranges. Denn auch im Zen handelt es sich letzten Endes nicht um graduelle, sondern um absolute Unterschiede.

Die Radikalität des Gegensatzes zwischen »oben« und »unten« wird noch deutlicher, wenn wir uns der Gegenseite in dem Ausspruch bei Jesaja 57 zuwenden. Hier ist gesagt, dass derselbe Gott, der »in der Höhe und im Heiligtum« wohnt, zugleich noch einen anderen Wohnsitz hat. Und wo ist dieser? Nicht bei den Hohen, Mächtigen und Reichen dieser Welt, sondern ganz im Gegenteil »bei denen, die zerschlagenen und demütigen Geistes sind«. Gottes Geist und Sinn reicht also aus der unfassbaren Höhe der Unendlichkeit direkt herunter in die Niederung menschlichen Alltags, ja bis in die tiefste, trübste, nämlich zu solchen, deren Geist zerschlagen und auf diesem Wege demütig geworden ist. Zwar klingen diese Worte mehr nach Shinran Shônin und dem Ruf »Namu Amida Butsu«**5**, als gerade nach Zen. Dennoch geht es auch den Meistern des Bi-yän-lu zu allererst einmal darum, Geist und Herz der Schüler, die zu ihnen kommen, gründlich zu zerschlagen. Dö-schan Hsüan-djiän's Stock und Lin-dji I-hsüan's »Ho'!« haben beide eben dies zum Ziel. Man lese nach, was Yüan-wu Ko-tjin in der Erläuterung zu seinem 38. Beispiel von dem Werdegang des hochgemuten Meisters Feng-hsüä Yän-dschau erzählt**6**. Dieser spielt auf seiner Wanderung von einem Zen-Kloster zum anderen fortgesetzt den Geisteshelden, der über alles Irdische hoch erhaben ist, bis er schließlich auch zu Nan-yüan kommt, der ihn über sein Woher und Wohin ausfragt. Dem erzählt er nun von einem früheren Aufenthalt im Hirschtor-Kloster, wo ein Aufwärter namens Guo ihn ständig belehrt habe, im Zen handele es sich einfach darum, stets »den Herrn zu spielen« (also: immer die Oberhand zu behalten). In Nan-yüan aber fand der aufgeblähte Schwarmgeist seinen Meister. Der schlug ihn mit dem Stock, jagte ihn zum Zimmer hinaus, und die Folge war, dass der junge Feng-hsüä sich geschlagen gab und,

anstatt fortzugehen, nun erst recht bei Nan-yüan blieb, um ihm zunächst in aller Bescheidenheit als einfacher Gärtner zu dienen.

Das passt genau zu dem Wort im 1. Petrusbrief des Neuen Testaments (Kapitel 5, Vers 5): »Gott widersteht den Hoffärtigen, aber den Demütigen gibt er Gnade.« Ein wunderbares Beispiel solcher Demut gibt der greise Dschau-dschou im 2. Beispiel des Bi-yän-lu, wenn er seinen Hörern die wolkenlose Klarheit rühmt, von welcher der Dritte Patriarch in seiner »Meißelschrift des Glaubens an den Geist« gesagt hat:

Der höchste WEG ist gar nicht schwer,

Nur abhold wählerischer Wahl.

Da, wo man nicht mehr hasst und liebt,

Ist Klarheit, offen, wolkenlos.**7**

Auch Dschau-dschou rühmt sie, aber weiß zugleich, wie leicht der Mensch sich selber dieser Klarheit rühmen kann. Darum stellt er sich in schlapper Haltung vor die Schüler und sagt ruhig: »Der alte Mönch hier steht nicht in der wolkenlosen Klarheit«. Und eben, weil er so in echter Demut ohne Selbstruhm dasteht, kann er das begnadete Vorbild sein, das Hsüä-dou in seiner Gung-an-Sammlung, dem Bi-yän-lu, gleich auf Bodhidharma folgen lässt.

Geradezu erstaunlich ist das 50. Beispiel, mit welchem Hsüä-dou die erste Hälfte seiner Sammlung abschließt**8**. Hier gibt sein Lieblingsmeister Yün-mën Wen-yän (864-949) einem Besucher auf die Frage nach dem Sinn des »Staub-und-Staub-Samâdhi« die erquickende Antwort: »Im Napfe Reis, im Eimer Wasser«. Yüan-wu nennt sie einen Ausspruch, der »Nägel zerbricht und Eisen zerschmettert« und meint damit offensichtlich die bis dahin unbestrittene Autorität des Avatamsaka-sûtra bzw. die der Hua-yän- (japanisch: Ke-gon-)Schule, welche dieses Sutra als die höchste Lehrnorm des Buddha betrachtet.

Der »Staub-und-Staub-Samâdhi« ist in der Hua-yän-Schule eine wichtige und komplizierte Übung zur Verdeutlichung der absoluten Nichtigkeit und Leerheit alles sogenannten Seienden. Der Übende versenkt sich zunächst »in die 77- oder 823543fache Verkleinerung

des denkbar kleinsten unsichtbaren Teilchens des winzigsten Stäubchens, welches er vor sich hat«. Daraufhin wandert er in Gedanken zu der nächsten Verkleinerung desselben Grades und fährt so fort, bis er die ganze ihm bekannte Welt und obendrein noch die Millionen unbekannter Welten alle als die Ansammlung von ungezählten Nichtigkeiten eingesehen hat. Also ein echt indischer phantastischer Samâdhi, unendlich minuziös und ebenso unendlich grandios. Nur, dass er den Betrachtenden nicht weiter führt als bis zu seinem Ausgangspunkt: von Staub zu Staub und wieder Staub. In die echte Leerheit, in die »offene Weite« Bodhidharma's führt er nicht hinauf. Der »Staub-und-Staub-Samâdhi« ist ein Trugschluss, und irgendwie hat ein Gefühl davon den realistischen Chinesen, der zu Yün-mën

kommt, gestört und ihm die Frage ausgepresst: »Was ist es um den Staub-und-Staub-Samâdhi?«

Yün-mën aber, weit entfernt, ihn auf den Weg der Hua-yän-Lehre zurückzuweisen, bestätigt nicht nur die Bedenken seines Gastes, sondern wendet sie ins Positive und Konkrete: Dieser schwierige Samâdhi läuft für dich auf weiter nichts hinaus, als dass du in deinem Napfe Reis zum essen haben musst und in deinem Eimer Wasser, um den Reis zu kochen und Tee dazu zu trinken.

Diese Antwort passt genau zu Yün-mën, wie wir ihn aus allen sonstigen Berichten kennen. Immer da, wo andere versuchten, das Geheimes innerster Erkenntnis zu entschleiern, trat er mit dem Rufe »Guan« dazwischen: hier liegt, meint er, eine »Grenzsperre«, die mit Worten nicht zu überschreiten ist.

Und Hsüä-dou, der die Anekdote hier als »öffentlichen Aushang« vorlegt, kann die Zurückhaltung, mit welcher Yün-mën sich auf das »ungeborene Dingliche« beschränkt, nur nachdrücklich bekräftigen. Der »Staub-und-Staub-Samâdhi«, wie die Hua-yän-Schule ihn betreibt, ist im Grund ein eitles Wortemachen. Vor Yün-mën's »Reis im Napf, im Eimer Wasser«, sagt er, »bleibt den Herren Wortemachern das Wort im Schnabel stecken«.

Für die Zurückhaltung, die Yün-mën hier dem Frager gegenüber übt, hat Hsüä-dou einen tieferen Grund bereits in einem früheren Beispiel angedeutet**9**. In Kapitel 42 berichtet er zunächst von dem Privatstudierten Pang, wie dieser nach einem Besuch bei Yau-schan We-yän, von zehn Zen-Gästen des Meisters bis ans Hoftor begleitet, in ein Schneegestöber gerät und nun die anmutige Bemerkung fallen lässt: »Schön, wie alle die zerstreuten Flocken doch nicht auf getrennte Orte fallen!«

Er ist erfüllt von dem Gefühl der absoluten Einheit und Gleichheit aller Dinge. Ihm hält der Zen-Gast Tjüan den Gegenpol der Einheitsschau entgegen mit den Worten: »Wo fallen sie denn hin?« Er hat bei Yau-schan bereits soviel gelernt, um zu wissen, dass man auch die Dinglichkeit und ihre Unterschiede anerkennen muss. Aber er lebt noch zu sehr in der reinen Theorie; seine Worte verraten eine Lust zum Streit. Der Privatstudierte Pang kann das nicht ertragen, gibt dem Zen-Gast einen Backenstreich, und das Ende des Gespräches

befriedigt weder ihn noch seine Gegner. Hsüä-dou kann die Anekdote so, wie sie erzählt ist, nicht als Gung-an gebrauchen. Darum fügt er selbst an die Geschichte eine eigene Bemerkung an, und erst durch diese lohnt es sich, das Begebnis in die Sammlung aufzunehmen. Er macht den Vorschlag: »Gleich am Ort der ersten Frage einfach eine Handvoll Schnee geballt und ihn damit geworfen.«

Hsüä-dou selbst legt auf dieses Schlusswort so viel Gewicht, dass er es auch seinem Gesang zugrunde legt: »Träf‘ er ihn mit einem Schneeball!

Träf‘ er ihn mit einem Schneeball!« Und dann berührt er in den folgenden Versen das eigentliche Geheimnis der im Zen gewonnenen Erkenntnis und macht deutlich, warum man über dieses mit Worten überhaupt nicht reden kann.

Nun hat sich über diesen Vorschlag Hsüä-dou's eine Diskussion entwickelt, die mich nötigt, auf dessen Meinung näher einzugehen. Die Kontroverse hat ihren Grund darin, dass in den Worten Hsüä-dou's zwar die Aufforderung genannt ist, Schnee zu ballen und zu werfen, nicht aber, wer den Schnee ballen und auf wen der Schneeball geworfen werden soll.

Nach meiner Überzeugung ist der Grund für diese Unterlassung einfach der, dass Hsüä-dou es für überflüssig hält, Subjekt und Objekt des Wurfes ausdrücklich zu nennen. Ihm ist es selbstverständlich, dass der Schneeball den Privatstudierten Pang treffen muss und nicht etwa den Zen-Gast Tjüan. Ebenso selbstverständlich ist das auch für Yüan-wu. Und in diesem Sinne wird der Vorschlag Hsüä-dou's auch in allen Zen-Schulen verstanden.

Aber heute, wo auch Fernerstehende dieses alte Buch lesen, treten Kritiker auf, welche meinen, dass man Hsüä-dou's Vorschlag auch anders verstehen könne. In Japan hat der Sinologe Inouye Shûten in seinem Werk »Heki-gan-roku Shinkôwa« die Behauptung aufgestellt, der Schneeballwurf, den Hsüä-dou vorschlägt, müsse den Zen-Gast Tjüan treffen, nicht den Privatstudierten Pang. Und mir selbst ist es begegnet, dass ein Leser meiner Übersetzung von Kapitel 42 mir entgegenhielt, es wäre doch viel passender, wenn der Privatstudierte Pang den Schneeball auf den Zen-Gast Tjüan würfe und wenn sich daraus zum Vergnügen beider Parteien eine muntere Schneeballschlacht entwickeln würde.

Ich halte es deshalb für notwendig, auf die philologischen Fragen, welche den Vorschlag Hsüä-dou's betreffen, sorgfältiger einzugehen, als es sonst in Erklärungen des Bi-yän-lu üblich ist.

Die Schwierigkeit liegt bei den Worten »am Ort der ersten Frage«. Denn man kann behaupten, der Privatstudierte Pang habe überhaupt keine Frage gestellt, sondern nur eine Bemerkung fallen lassen. Die »erste Frage« sei die des Zengastes Tjüan: »Wo fallen sie denn hin?« Also müsse der Privatstudierte Pang dem Zen-Gast Tjüan den

Schneeball ins Gesicht werfen. Und wer es so auffasst, wird erklären, so sei es auch richtig; denn der Zen-Gast Tjüan habe mit seiner Frechheit diese kräftige Antwort verdient! Und, wird er fortfahren, gegen den Privatstudierten Pang und seine Bemerkung über die fallenden Schneeflocken sei doch gar nichts einzuwenden! Habe er nicht recht, wenn er sich für den herrlichen Anblick des weiten Schneefeldes und dessen unbefleckte Reinheit begeistert?

Es wäre deshalb zu wünschen, dass künftige Erklärer des Bi-yän-lu sich in diesem und in ähnlichen Fällen mehr, als es bisher geschehen ist, auch mit philologischen Fragen beschäftigen, und zwar dies auf Grund einer

genaueren Kenntnis der chinesischen Umgangssprache der Tang- und der Sung-Zeit.

Im Fall des 42. Beispiels wäre zu klären, ob man die erste Bemerkung des Privatstudierten Pang auch »die erste Frage« nennen kann; entweder, weil sie im fragenden Sinn ausgesprochen ist, oder einfach deshalb, weil sie in der Absicht gesprochen ist, einen Dialog zu eröffnen.

Wenn keiner dieser beiden Versuche gelingen sollte, d. h. wenn die »erste Frage« nur die Frage des Zen-Gastes Tjüan bedeuten kann, dann wäre zu überlegen, ob das Wort tschu, »Ort«, vielleicht auch in der Bedeutung »an Stelle« (der ersten Frage) verstanden werden kann: Der Zen-Gast Tjüan hätte dann »an Stelle seiner Frage« einen Schneeball auf den Privatstudierten Pang werfen sollen.

Wenn die Bemerkung des Privatstudierten Pang weder als Frage gedeutet werden, noch tschu den Sinn von »an Stelle« haben kann, dann müssten wir allerdings feststellen, dass der Text des Beispiels unklar und vielleicht durch nachlässige Abschreiber verdorben worden ist. Aber auf keinen Fall können wir zugeben, dass der Schneeball den Zen-Gast Tjüan treffen soll. Denn dagegen spricht allzu deutlich der Gesang des Hsüä-dou. Dieser selbst hat an die von ihm ausgewählte Anekdote seinen Vorschlag eines Schneeballwurfes angefügt und in seinem Gesang eben diesen Vorschlag bewusst in den Vordergrund gerückt, hat ihn damit als den Hauptpunkt aufgewiesen, durch den die ganze Anekdote überhaupt erst bedeutsam wird und in seiner Sammlung als »öffentlicher Aushang« dienen kann.

Um die Bemerkung des Privatstudierten Pang in ihrer Bedeutung richtig zu verstehen, muss man die Anschauungen beachten, welche schon in Indien bei den Vorgängern Bodhidharma's eine Rolle spielten. In den Sutren, welche von der höchsten, vollkommenen Erkenntnis handeln (Prajnâ-pâramitâ), ist wiederholt die Rede von dem unbegreiflichen Geheimnis des gegensätzlichen und doch identischen Verhältnisses zwischen der allgemeinen Gleichheit und Identität des Buddha's mit jedem ganz gewöhnlichen Menschen und dabei doch des gewaltigen Unterschiedes zwischen beiden. Mit seiner Bemerkung »schön, wie alle die zerstreuten Flocken doch nicht auf getrennte Orte fallen« hat also der Privatstudierte ein Thema berührt, über welches

schon im indischen Mahâyâna sehr viel nachgedacht und gesprochen worden ist. Darnach sind also wir gemeine Menschen mit dem Buddha selbst im Grunde gleich, und zwischen ihm und uns besteht kein Unterschied. So heißt es schon in einem dieser Sutren: »Gemein und heilig ist sich durchweg gleich, es besteht zwischen beiden kein Unterschied«.

Sehr wahrscheinlich hatte der Privatstudierte Pang, als er bemerkte: »nicht auf getrennte Orte fallen«, diese Worte des Sutra's im Sinn. Ihn erfüllte beim Anblick des reinen Schneefeldes ein seliges Gefühl der Einheit mit dem Buddha. Und der Zen-Gast Tjüan hatte bei seinem Meister Yau-schan offenbar im Zen-Dialog eine gute Übung erlangt und sah

hier die Gelegenheit gekommen, seine Kunst zu zeigen. Seine Gegenfrage »wo fallen sie denn hin?« entspricht durchaus dem Stil dieser Sitte und ist obendrein völlig berechtigt. Wenn der Privatstudierte Pang sich darüber ärgert und dem Zen-Gast Tjüan nacheinander zwei Backenstreiche versetzt, so zeigt dies, dass er eben ein Privatstudierter war und vom Geist des Zen nur die eine Hälfte begriffen hatte. Der Zen-Gast Tjüan hatte selbstverständlich alles Recht, sich über diese Behandlung zu beschweren. So lief das Zwiegespräch in einem unerfreulichen Streit aus, und in dieser Form war die Begebenheit für Hsüä-dou als »öffentlicher Aushang« oder Beispiel ungeeignet. Hsüä-dou aber, als er diese Anekdote las, verfiel auf eine eigene Idee, durch welche er die Anekdote doch als Gung-an verwenden konnte. Er fragte sich: Wie hätte der Zen-Gast Tjüan vorgehen müssen, um den Privatstudierten Pang daran zu erinnern, dass auch diese reine Schneefläche trotz ihrer schönen Gleichheit und wunderbaren »Ätherreine« doch zu gleicher Zeit dem unverbrüchlichen Gesetz der Unterscheidung unterworfen ist. Und es durchzuckte ihn der geniale Gedanke: zu dieser Überzeugung könnte ich den Privatstudierten Pang nicht durch irgendwelche Worte führen, wohl aber durch die Sache selbst, um welche hier gestritten wird, nämlich durch den Schnee: »Träf' er ihn mit einem Schneeball! Träf' er ihn mit einem Schneeball!« Dann könnte der Getroffene den Wurf nur durch einen Gegenwurf erwidern. Er wird dies aber gar nicht tun; denn im selben Augenblick würde er einsehen müssen, dass auch der Schnee, wie alle anderen Dinglichkeiten, teilbar ist und jedes seiner Teilchen seinen eigenen, besonderen Ort hat. Vielleicht kann es geschehen, dass ihn diese Einsicht stört, dass er nun umgekehrt an der gegensätzlichen Wahrheit der allgemeinen Gleichheit zu zweifeln beginnt. Nun wohl, dann wird er wieder auf den Arzneienberg steigen, und Meister We-yän wird ihm helfen und ihm raten, bis ihm in einer Nacht, ohne dass er selbst es merkt, »das, was er hat, in Aug' und Ohr, zergeht in Ätherreine«.

Auf jeden Fall haben wir Späteren allen Anlass, Hsüä-dou, dem Dichter dieses 42. Gesanges, dankbar zu sein. Er hat mit seinen Worten klarer als wohl sonst ein anderer ausgesprochen, um was es sich im Zen des Patriarchen Bodhidharma wirklich handelt. Hier fragt man nicht mehr nach dieser oder jener Glaubensüberzeugung, nicht mehr nach dieser oder jener Lehre, auch nicht nach dieser oder jener körperlichen Leistung beim Stillesitzen in Versenkung, sondern, wenn

man so sagen darf nach der Quintessenz, dem Destillat aus alledem, um das eigentliche Wesen: die »äthergleiche Reinheit« oder »Ätherreine«. Ein Christ könnte dabei auch an die uns so werte Himmelsbläue denken; aber Bläue ist noch immer Farbe, ist noch gebrochenes Licht. Ungebrochenes, reines Licht ist nur die »Ätherreine«. Deutlicher als damit lässt sich nicht bezeichnen, worauf das ganze Buddhatum hinausstrebt. Es will frei und rein sein von dem Staub der Dinglichkeiten, von dem Haften an den Dingen, an Bedürfnissen, Begierden, an dem Irrwahn, der uns blendet,

an dem Zorn, der uns betört. Daher das große Nein, mit dem der Buddha dieser Welt und ihrer Lust den Abschied gibt. Daher auch der Negativismus, mit welchem die buddhistische Philosophie dem, was wir »seiend« nennen, das eigentliche Sein und Wesen abspricht, das Wu (»ohne«) in den Begriffen wu-schi, »aller Dinge ledig«, wu-wo, »ohne ich«, wu-hsin, »ohne Absicht«.

Dieses große Nein trägt jeder in sich, der die Wahrheit kennt und liebt, und dem daran gelegen ist, sein eigenes wahres Wesen zu gewinnen. Er lebt in stetem Kampfe mit sich selbst und mit den Versuchungen der Umwelt.

Dabei kann er trotz allem nicht an der Tatsache vorbeigehen, dass diese Welt, ja dass auch er selbst nun einmal da ist, so, wie es die alltägliche Erfahrung zeigt. Er darf sich diesem Zustand nicht gewaltsam widersetzen. Er muss ihn gelten lassen und sich ihm geduldig fügen. Sein Trost dabei ist, dass im letzten Grunde alle diese Dinglichkeiten keine volle Gültigkeit besitzen. Sie sind »nicht zum eigentlichen Sein gelangt«, sind »ungeboren«, haben also nur vorübergehende Bedeutung. Aber weil wir vor ihnen nicht ausweichen können, so sollen wir eben Geduld mit ihnen haben, sollen ja zu ihnen sagen und sie als das nehmen, was sie sind: momentane Hindernisse auf dem Wege, die wir annehmen und mit denen wir fertig werden müssen. Dieses »geduldige ja zu den ungeborenen Dinglichkeiten« (anutpattika-dharma-kshânti), ist für den Nachfolger des Buddha der Weg, auf dem er mit der Welt, welche er doch meiden will, aus welcher er entfliehen möchte, auf seine eigene Art Frieden schließt. Er liebt sie nicht, aber er trägt sie mit Geduld.

Für uns Europäer ist es lehrreich, den engen Zusammenhang zu beachten, welcher hier zwischen den Begriffen der Reinheit und der Leere steht. Äthergleiche Reinheit kann nur da sein, wo alles völlig leer ist. Leere ist die Ursache der Reinheit, Reinheit ist die Frucht der Leere. In Europa ist man stets geneigt, die buddhistische »Leere« als etwas Wertloses, ja Sinnloses aufzufassen. Als Ursache der Reinheit aber ist die Leere im Gegenteil ein höchster Wert. Nur gesteht hier Hsüä-dou selber ein, dass wir Menschen in bewusstem Zustand niemals völlig leer sind, sondern stets mit irgendeinem Gegenstand beschäftigt. Und darum kann er sagen: niemand könne bei vollem Bewusstsein es erleben, dass alles, was er in sich hat, »in Ätherreine

vergehe«.

Dies ist in der Tat ein sehr kühnes Eingeständnis. Denn wenn das entscheidende Erlebnis, auf welches sich das Buddhatum gründet, dem hellen menschlichen Bewusstsein, also der menschlichen Vernunft, überhaupt nicht zugänglich sein soll, wie ist es dann möglich, irgendeinen Menschen von der Wahrheit des Buddhismus zu überzeugen? Stellt Hsüä-dou seinem eigenen Glauben hier nicht ein sehr schwaches Zeugnis aus?

Nach unserer Überzeugung ist gerade Hsüä-dou's bescheidene Zurückhaltung das stärkste Zeugnis für die tiefe Wahrheit seines Glaubens. Ihm

ist es wirklich um das Höchste, Reinste, alles Überragende zu tun. Und er hat zu jedem Menschen das Zutrauen, dass auch er im tiefsten Grunde seines Herzens nicht mit Verstandesgründen überwunden werden will, sondern mit einer Kraft, die alles, was kommen mag, für Nichts achtet, mit einer Fülle, welche aus dem leeren Selbst unmittelbar hervorbricht. Es ist das Geheimnis, das der große Dichter Chinas Su Dung-po (1036 bis 1101) mit den Worten ausspricht:

Aus dem Nichts, dem Leeren,

quillt Fülle, nie erschöpft.

Da sind Blumen, da der Mond,

da dein Turmaltan.

Wir stehen hier an einem zentralen, wesentlichen Punkte, in welchem sich der Buddhismus und das Christentum aufs innigste berühren und in welchem sich zugleich auch ein bemerkenswerter Unterschied des Christentums gegenüber dem Buddhismus zeigt. Es handelt sich hier nicht um nebensächliche Fragen, sondern um die letzten, tiefsten Grundlagen menschlichen Empfindens und Verhaltens.

Reinheit des Herzens und Gemütes ist in der Tat die Grundbedingung dafür, dass ein Mensch mit gutem Mut und ohne Furcht jeden neuen Tag beginnen und bis zum Schluss durchleben kann. In diesem Sinne ist auch das Wort Jesu im Anfang seiner Bergpredigt zu verstehen: »Selig sind, die reinen Herzens sind; denn sie werden Gott schauen« (Ev. Matthäus 5, 8). Diese Worte passen ganz zu Hsüä-dou's Bild der Reinheit. Im Vergleich mit manchen christlichen Vorstellungen von »Gottes Himmel« ist Hsüä-dou's Ausdruck echter und strenger. Ich erwähnte schon, dass ein Kind sich Gott in der Bläue des Himmels vorstellen kann. Auch die Beschreibung des Himmels Gottes im Bilde eines »himmlischen Jerusalem« in der »Offenbarung des Johannes«, Kapitel 21, kann einem nüchternen Betrachter als zu bunt erscheinen. Es sind allerdings Bilder einer vom Gefühl der Ewigkeit verzückten Phantasie. Aber wenn Johannes nun den Glanz beschreibt, der von

dieser »Stadt Gottes« ausstrahlt, so beschreibt er ihn nicht durch irgendeine Farbe, sondern einfach als ein reines Leuchten. In der Offenbarung des Johannes, Kapitel 21, Vers 11, heißt es: »und ihr Licht war gleich dem alleredelsten Stein, einem hellen Jaspis«. Das ist genau dasselbe, wie wenn Hsüä-dou sagt: »Was er hat in Aug' und Ohr, zergeht in Ätherreine«.

Bei den zwei Versen Hsüä-dou's ist es für das Empfinden eines Christen ein klein wenig unbefriedigend, dass Hsüä-dou's großes Wort »zergeht in Ätherreine« mit einer leichten Enttäuschung verbunden ist: »Kein Himmlischer, kein Erdenmensch ist selber sich bewusst«. Diese wunderbare Schau vollzieht sich also, wenn man sie ganz streng nimmt, nie bei wachem Bewusstsein, sondern in der Tiefe des Unbewussten. Sobald ich erwache, »zergeht die Ätherreine«, und ich habe in mir selbst und um mich her nichts als Staub und immer wieder Staub. Da ich diesem

Staube nicht entrinnen kann, hat es keinen Wert, mich darüber zu beklagen. Es ist nur vernünftig, dass ich mich mit diesem Staub abfinde; er ist nun einmal da. Die indischen Philosophen haben sich eine Erklärung dieses störenden Elementes ausgedacht: sie nennen es »ungeborene Dinglichkeiten« und reden deshalb von dem »geduldigen ja zur ungeborenen Dinglichkeit«. Was dieses »ungeboren« eigentlich bedeuten soll, ist zwar sehr schwer zu verstehen. Aber jedenfalls ist die Geduld, mit der wir diesen Staub bejahen, die beste Lösung aller Schwierigkeiten, die das Leben mit sich bringt. Wir nehmen das irdische Leben geduldig hin und üben uns dabei in der Versenkung (Zen), um allem Staub zum Trotz in der Ätherreinheit unserer Buddhaschaft bewahrt zu bleiben.

Als ich oben schrieb, die »bescheidene Zurückhaltung«, mit welcher Hsüä-dou trotz der Unbewusstheit des Erlebnisses der Ätherreinheit doch an dieser festhält, sei das stärkste Zeugnis für die tiefe Wahrheit seines Glaubens, ging mir heimlich der Gedanke durch den Kopf: ein Tropfen Ewigkeit wiegt mehr als tausend Welten. Und bei weiterem Nachdenken fiel mir plötzlich ein, dass ja auch wir Christen einen Begriff haben, der zwar anders klingt als »leer«, sich aber immerhin mit dem »Leeren« vergleichen lässt, nämlich eben den Begriff »ewig«, griechisch: aiônios, lateinisch: aeternus, englisch: eternal. Es ist deshalb nach meiner Ansicht zum Verständnis des Verhältnisses zwischen Buddhismus und Christentum sehr aufschlussreich, diese beiden Begriffe sorgfältig miteinander zu vergleichen.

Der Ausdruck »leer« (kung, japanisch kû, sanskrit: shûnya) ist von der Anschauung des Raumes hergenommen. Man stellt sich einen Raum vor, in welchem nichts darin ist, und der auch keine Wände hat, welche ihn von anderen Räumen trennen würden. Der Ausdruck »leer« geht also zwar von der uns Menschen angebotenen Kategorie des Raumes aus, aber er übersteigt (transzendiert) diese Anschauung; denn ein absolut leerer Raum ist überhaupt kein Raum mehr. Er ist »Nichts«, aber die Vorstellung dieses »Nichts« gibt uns das beseligende Gefühl der »offenen Weite«, wie Bodhidharma es dem Kaiser Wu-Di von Liang beschrieb.

Der Ausdruck »ewig«, »aiônios«, »aeternus« ist parallel zu »leer« der Anschauungsform der Zeit entnommen. Auch er übersteigt letzten Endes die Kategorie der Zeit, aber er bleibt in vielen Fällen noch in der

Zeitanschauung hängen. Denn die Ausdrücke, von welchen die erwähnten Adjektive abgeleitet sind, nämlich êwe, aiôn, aevum bedeuten alle einen unbestimmt langen Zeitraum. Man spricht auch im Plural von »Äonen« der Vergangenheit und »Äonen« der Zukunft. Der Ausdruck »ewig« wird also hier in relativem Sinn verstanden, nicht absolut. Als Attribut Gottes dagegen ist »ewig«, »aiônios«, »aeternus« durchweg in absolutem Sinne zu verstehen. Gott ist jenseits aller Zeit und allen Raums, er umschließt beide als der Erste und der Letzte, er ist ewig und allgegenwärtig, dem Verstande unbegreiflich; er ist selbst die Quelle allen Lebens.

»Leer« ist also ein Begriff, in dem das Negative überwiegt, aber eben durch die Negation des Vergänglichen, der Dinglichkeiten, hat er befreiende Bedeutung. »Ewig« ist umgekehrt zunächst ein positiver Begriff Er bejaht Gott als Quelle allen Lebens und als einzige Zuflucht sterblicher Menschen. Aber auch er hat seine negative Seite. Er stellt dem Ewigen das Zeitliche als Gegensatz gegenüber. »Was sichtbar ist, das ist zeitlich, was aber unsichtbar ist, das ist ewig« (2. Kor. 4,18).

Der Gedanke der Ewigkeit spielt deshalb im Leben ernster Christen eine wichtige Rolle. In vielen Fällen ist er eng verbunden mit dem Gedanken an den Tod. Der Tod ist für den Christen der Eintritt in den Himmel Gottes, in die Ewigkeit. In vielen Liedern sprechen christliche Dichter ihre Sehnsucht nach dem Tode aus. Sie fühlen sich in dieser Welt als Fremdlinge (vgl. das Lied »Ich bin ein Gast auf Erden und hab' hier keinen Stand«). Sie sehnen sich nach ihrer wahren Heimat in Gottes Ewigkeit. Anstatt »sterben« sagen sie »heimgehen«.

Eine Stufe höher als die Sehnsucht nach dem »Heimgang« steht das Bestreben, schon hier, während des Aufenthaltes in der Zeit, doch zugleich in der Ewigkeit zu leben. In einem schönen Lied des 19. Jahrhunderts sagt eine fromme Dichterin:

Ewigkeit,

in die Zeit

leuchte hell herein,

dass uns werde klein das Kleine,

und das Große groß erscheine!

Selige Ewigkeit, selige Ewigkeit.

Mit dem Begriffe »Zeit« ganz nahe verwandt ist der Begriff der »Welt«, wie ihn besonders das Evangelium des Johannes gebraucht. »Habt

nicht lieb die Welt, noch was in der Welt ist (nämlich die Begierde). Denn die Welt vergeht mit ihrer Lust; wer aber den Willen Gottes tut, der bleibt in Ewigkeit« (1. Joh. 2, 15-17).

Bis zu diesem Punkt der Weltverneinung ist es verhältnismäßig leicht, zwischen dem Buddhismus und dem Christentum Parallelen zu ziehen. Störend für den Buddhisten ist nur der christliche Gottesbegriff. Was das ethische Verhalten betrifft, so verfolgen beide Religionen ungefähr die gleiche Richtung.

Anders aber verhält es sich mit der christlichen Weltbejahung. Sie ist deutlich von anderer Art als die buddhistische. Das »geduldige ja zur ungeborenen Dinglichkeit« ist gewiß eine gute Sache. Aber es trägt den Charakter der Resignation: diese Welt ist nun einmal, wie sie ist; wir können sie nicht lieben; es bleibt nichts anderes übrig, als uns ihr anzupassen.

Das, was das Evangelium Jesu zu diesem Punkte sagt, hat einen anderen Klang. Es scheint wie krasser Widerspruch zu jener Warnung: »Habt

nicht lieb die Welt! « Es lautet: eben dieser Welt wendet Gott seine Liebe zu. Um sie zu retten, hat Gott diesen Jesus in die Welt gesandt, hat ihn am Kreuz als Opfer sterben lassen und aus dem Tod zu sich genommen. Denn Gottes Wille ist, dass »alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben« (Ev. Johannes 3, 15).

Seitdem die Evangelien des Neuen Testaments geschrieben worden sind, sind nun bald zweitausend Jahre vergangen. In dieser Zeit haben sich unsere Anschauungen von Himmel und Erde und von den Gesetzen der Natur so grundlegend gewandelt, dass es uns nicht mehr möglich ist, die Berichte jener Evangelien buchstäblich für wahr zu halten. Sie reden von Erlebnissen, welche die jünger Jesu in einer Form gesehen haben, die uns heute nicht mehr möglich ist, in der Form einer leiblichen Auferstehung aus dem Grabe und eines Aufstiegs von der Erde in den Himmel. Aber eben die Tatsache, dass jene Jünger meinten, den auferstandenen Jesus mit ihren Augen zum Himmel aufsteigen zu sehen, beweist den tiefen, unverlöschlichen Eindruck, den sie von der Persönlichkeit und dem Auftreten dieses Einzigartigen unter den Menschen bekommen hatten.

An Stelle des »geduldigen ja zur ungeborenen Dinglichkeit« steht also für den Christen etwas anderes: Gottes Liebe zu den Menschen dieser Welt, und dies trotz seiner Warnung: »Habt nicht lieb die Welt«. Allerdings hat auch der Buddhismus für diesen Widerspruch eine Parallele: es ist der Entschluss des Shâkyamuni Buddha, nach dem langen Aufenthalt in der Bergeseinsamkeit und nach dem Durchbruch zur großen Erleuchtung, den Einflüsterungen des Versuchers zum Trotz, wieder in die Welt zurückzukehren, um ihr sein Heil zu bringen. Das Motiv zu diesem Entschluss ist nichts anderes als das »Erbarmen« des Buddha, und ebenso ist es Erbarmen, wenn ein Zen-Meister sich seiner Schüler annimmt, sie belehrt und sie im Notfall mit dem Stock schlägt oder schilt. Auch wir Christen sprechen viel von Gottes Gnade und »Barmherzigkeit«. Aber Gottes »Liebe« (griechisch: agapê) ist noch mehr. Sie bedarf, um zu entstehen, nicht des Anblicks einer Not. Sie steht von vornherein für jeden Menschen bereit, wie die Liebe eines Vaters zu seinen Kindern. In dem griechischen Wort agapê liegt nicht in erster Linie das Gefühl des Mitleids, sondern das der freien Zuneigung, Achtung und Hilfsbereitschaft.

Jesus selbst ist für seine Gläubigen die sichtbare Verkörperung der ewigen Liebe Gottes. Wenn seine Jünger in den »Evangelien«, den Frohen Botschaften des Neuen Testaments, von seinen Taten reden und zuletzt von seinem Tod am Kreuz, seiner Auferstehung und Rückkehr in den Himmel berichten, so verstehen sie das alles als eine einzige große Offenbarung der Tatsache, dass Gott die Welt von Anfang an geliebt hat, dass also Gott selbst die Liebe ist.

Für den, der diesen Gott der Liebe glaubt, ist es selbstverständlich, diese Liebe zu erwidern. »Lasset uns Gott lieben, denn Er hat uns zuerst

geliebt« (1. Johannes 4, 19). Schon Jesus selbst hat dies ganz deutlich ausgesprochen. Und er hat daraus die Folgerung gezogen: wenn Gott uns Menschen alle liebt, dann gibt es für uns keinen anderen Weg, als dass auch wir unsere Nebenmenschen lieben. Diese Liebe sollen wir ganz praktisch im täglichen Verkehr mit unseren Nächsten in die Tat umsetzen. Die Liebe ist die positive Erfüllung aller negativen Verbote, welche die Religionen der Welt aufgestellt haben.

Auch in den Briefen des Neuen Testamentes steht die Verkündigung der Liebe im Mittelpunkt, besonders deutlich in den Briefen des Johannes und des Paulus. Johannes sagt ganz klar: »Gott ist die Liebe, und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm«. (1. Job. 4, 16) Mehr noch als Johannes denkt Paulus den seelischen Zusammenhängen nach. Im 1. Brief an die Korinther, Kapitel 13, stellt er den Kern des Christentums heraus im Gegensatz zu weniger wichtigen Leistungen wie Almosengeben, Wunder, Weissagung, ekstatische Reden u. ä. Alles dies sind gewiß gute Dinge, aber ohne Liebe haben sie keinen Wert. Grundlegend notwendig, sagt er, sind »Glaube, Liebe und Hoffnung, diese drei. Aber die Liebe ist die größte unter ihnen«.

Glaube und Liebe gehören zusammen; sie bedingen sich gegenseitig. Aber warum nennt Paulus neben diesen beiden auch die Hoffnung (griechisch: elpis, lateinisch: spes)? Weil sie die Brücke bildet von der Zeit zur Ewigkeit. Jesus und die Seinen lebten in der Hoffnung auf ein ewiges Leben nach dem Untergang von Welt und Zeit, und zwar in ganz naher Zukunft, noch zu Lebzeiten ihrer Zeitgenossen. Die Erwartung einer Wiederkehr des Christus war bei den Christen der ersten fünfzig bis hundert Jahre aufs äußerste gespannt; sie ist auch in der Folgezeit noch manchmal neu erwacht. Heutzutage bedeutet sie die ständige Zuversicht, dass ihnen Gott durch Christus nahe ist und einmal aller Not und allem Elend ein Ende machen wird.

Gibt es auch für diese »Hoffnung« im Buddhismus eine Parallele? Man hört davon im allgemeinen wenig, und das Wort wang, japanisch nozomi, klingt im Vergleich zu dem christlichen Wort Hoffnung matt. Aber was bedeutet denn der Glaube an den Zukunftsbuddha anderes als Hoffnung? Und sein Name, was bedeutet er? Mi-lo heißt auf indisch Maitreya. Dieses Wort ist abgeleitet von Maitri, dieses wiederum von Mitra, Freund. Maitri ist die Liebe, die der Freund zum

Freunde hat. Das ist, wie agapê (Liebe), etwas mehr als nur Erbarmen. Liegt in der Erwartung des Maitreya nicht das Eingeständnis, dass es sogar über Shâkyamuni Buddha noch einen Fortschritt geben kann? Kann man nicht vielleicht behaupten, Maitreya Bodhisattva stehe Jesus Christus näher als Shâkyamuni Buddha?

Wie dem nun sei, auf jeden Fall bestehen zwischen Buddhismus und Christentum bei aller inneren Verwandtschaft immer noch gewisse feine Unterschiede. Und dass diese heute schon verschwinden dürften, ist schwerlich zu erwarten. Es ist im Gegenteil nur gut, wenn beide

Seiten darin wetteifern, das ihnen anvertraute Gut ernst und treu zu pflegen.

Aber seit hundert Jahren ist die Bewohnerschaft dieses Erdballs in einem Maße zusammengewachsen, wie es sich noch die Älteren unter uns überhaupt nicht vorgestellt haben. Der Austausch zwischen Ost und West ist heute in vollem Gang, und das nicht nur auf dem Gebiet des Handels und der Technik. Die Erfahrung zeigt, dass durch ernste Beschäftigung mit Zen auch Christen ihren Glauben und ihre Liebe nur befestigen und vertiefen können.

Umgekehrt wird es den Zen-Buddhisten sicherlich nichts schaden, wenn sie sich besinnen, ob nicht von der Liebe, welche sich in Jesus Christus verkörpert hat, auch für sie noch etwas zu lernen ist. Die Menschheit hat, vorausgesetzt, dass sie durch ihre eigene Schuld nicht plötzlich untergeht, noch einen weiten Weg vor sich. Man kann nicht wissen, ob nicht noch einmal in der Zukunft ein völlig neuer Mythos aufkommt, welcher erzählt, der Buddha und der Christus hätten sich zu einer und derselben geistigen Person vereint, um in dem Herzen jedes Menschen, der sich dieser höchsten denkbaren Potenz erschließt, zu wohnen.

Die Bananenstaude

Das Nô-Spiel »Bashô« von Konparu Zenchiku

So ergreifet ohne Säumnis

Heilig öffentlich Geheimnis!

Goethe

PERSONEN

Gegenspieler (Waki): ein in den Bergen hausender Mönch

Hauptspieler (Shite): im ersten Teil eine Frau,

im zweiten Teil der Geist einer Bananenstaude

Ort der Handlung: China

Jahreszeit: Herbst

ERSTER TEIL

Mönch

Ich bin ein Mönch und hause an dem sogenannten Kleinbach zwischen den Grenzbergen des Landes So in China. Da ich denn mein Leben nach dem Sutra vom Gesetzeslotos führe, so lese ich in Ehrfurcht diese heilige Schrift bei Tag und Nacht, am Morgen wie am Abend. Jetzt zumal, so mitten im Herbste, da lasse ich die ganze Mondnacht lang nicht ab. Doch hier begibt sich etwas Wunderbares. Obschon in diesem Bergwald außer mir sonst keine Seele wohnt, so lässt sich gleichwohl Nacht für Nacht, gerade wenn ich an der Sutralesung bin, nah meiner Klause hier ein menschliches Geräusch vernehmen. Ich denke, wenn es heute abend wiederkommt, so will ich einmal fragen, wer und was es sei.

Schon ist die Abendsonne westlich weggerückt, 10

Des Bergtals Schatten stehen schaurig kühl,

Der Vögel schwacher Ruf erstirbt unheimlich.

Abend - auch den Himmel hüllt

Duftiger Schleier.

Willig lassen sich vom Mond 15

Bergschatten schieben.

Einsam, wie's geschrieben steht,

Am Reisigpförtchen

Halte ich dies heilige Buch,

Lese und lese. 20

Frau

vom Mönch noch nicht bemerkt

Auf die Banane fällt's her

Wie Kiefernrauschen:

Die Wehrlose, weh, der Wind

Wird sie noch knicken.

»Wind stößt an zerschlißnes Fenster: 25

Leicht erlischt das Licht.

Mondschein dringt durch Daches Ritzen:

Schwer gelingt der Traum«.

Sollte die Herbstnacht hindurch

An solcher Stätte 30

In schauriger Einsamkeit

Zwischen den Bergen

Jemand weilen? Und wer?

Wir wissen gar nichts,

Treiben, Tau der verdunstet, 35

Traurigem Ende zu.

Ach, an niemand sonst gewohnt

Als rohe Wäldler,

Nichts zur Freund- und Gemeinschaft

Wie Felsen, Bäume. 40

Aber unsichtbar

In tieferen Farben blüht

Die ewige Wahrheit.

Wer davon nicht angefärbt,

Wie fiele dem bei, 45

Dem Freund in des Gewandes

Brokatnen Aufsatz,

Ins Kleid ihm die köstliche

Perle zu knüpfen?

Meines Grasgewands Ärmel 50

Feuchtet Tränentau.

Wechselvoll, aber flüchtig

Dreht sich der Jahre

Unaufhörlicher Kreislauf -

Schaum überm Wasser! 55

Ach, die einst ich erlebte,

Sind hin, die Herbste!

Mönch

Wahrhaftig! wie ich hier die Sutrenschrift beharrlich rezitiere, kaum noch imstande, Traum von Wirklichkeit zu scheiden, erscheint im Mondlicht mir ein weiblich Wesen. Sag an, wer bist du und was führt dich her?

Frau

Ich bin nur eine Frau hier aus der Gegend, die sich freut, das heilige Gesetz, dem man so schwer begegnet, zu vernehmen. Ich habe Blumen mitgebracht, um Dank zu opfern, und suche an die Heilsgemeinde Anschluss.

Doch halt! Wenn er meine Gestalt nun erkennte! -

Nein, weg mit der Scheu, jetzt jetzt sei sie gewagt, 65

Die Rede, die Bitte: von Riedgras die Hütte,

Die lasst mich ein Weilchen nur, flüchtig wie Tau,

Betreten, dem Buddhagesetz zuliebe,

Dass Anschluss ich finde! o lasset mich ein!

Mönch

Gewiß, gewiß, es ist um diesen Anschluss ans Gesetz in Wahrheit eine wunderbare Sache:

Doch dem steht entgegen,

Der Regel zuwider,

Weiblichen Wesens Stand:

Wie dürfte ich wohl solchem Unterkunft gewähren! 75

Frau

Gewiß, mir ist gar wohl begreiflich,

Wie Ihr es meinet, doch bedenkt:

Ich bin hier keine Fremde.

Mir so gut wie Euch

Steht die Behausung hier 80

An diesem Kleinbach.

Mönch

»Gemeinsames Schöpfen schon

Am selben Flusse

Ist dunkel - vorzeitlicher

Verbindung Folge« - 85

Frau

So »eines Baums Beschattung« -

Mönch

In die Klause der Eintritt -

Frau

Nicht sei er verwehrt!

Auch dem Mond gönnt der Dachtau

Flüchtigen Aufenthalt, 90

Gönnt uns allen die Erde

Flüchtigen Aufenthalt.

Sie tritt näher

Unters Dach durch die Hecke:

Altes Heiligtum.

»Der Kummer heil: so alt die Felsenklause! 95

Die Seele wund: so tief geht's in die Berge«.

Auch des Mondes Umriss

Kühl und schauervoll.

Wer hat es doch gesagt?

»An des Kaisers Hof zur Blütenzeit 100

Schirmt brokatner Baldachin,

Auf dem Lu-schan der Regennacht

Eine Hütte nur von Gras«. –

Daran erinnert es.

Mönch

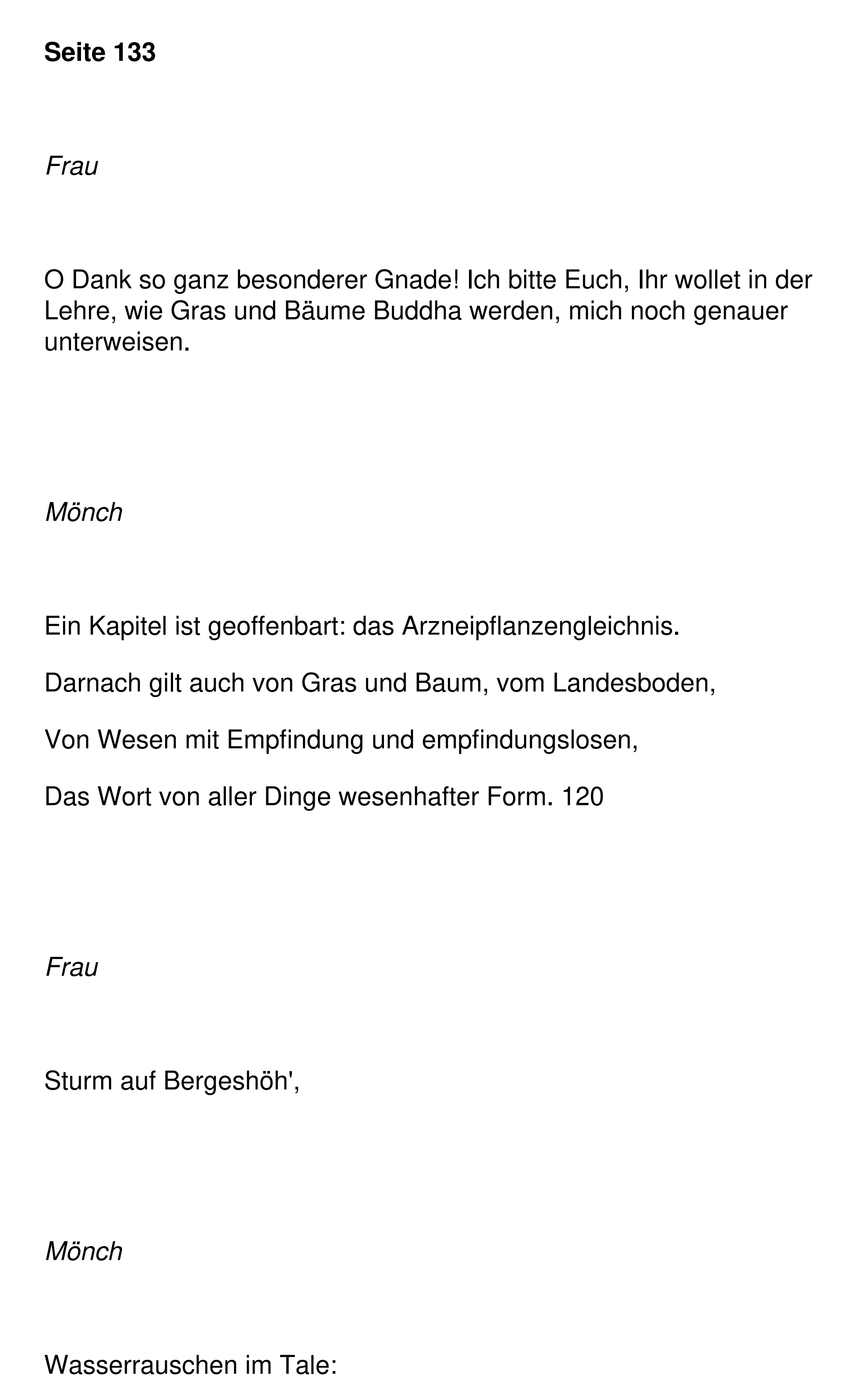
Da es dir denn mit deinem Vorhaben also ernst ist, so tritt zur heiligen Sutrenlesung ins Gemach herein.

Frau

Wohlan, so will ich das Gemach betreten. . . O welche Gnade: Wenn ich diese heilige Schrift richtig vernehme, gibt es auch für ein Weib wie mich, ja für empfindungsloses Gras und Bäume eine Hoffnung.

Mönch

Da hast du wahrlich gut und richtig zugehört. Denn da es heißt: »Wer gläubigen Sinns nur einen Augenblick das Wort mit Freuden aufnimmt ... «, so ist daran für gar kein Wesen, und sei's empfindungsloses Gras und Bäume, auch im geringsten nur zu zweifeln.



Frau

O Dank so ganz besonderer Gnade! Ich bitte Euch, Ihr wollet in der Lehre, wie Gras und Bäume Buddha werden, mich noch genauer unterweisen.

Mönch

Ein Kapitel ist geoffenbart: das Arzneipflanzengleichnis.

Darnach gilt auch von Gras und Baum, vom Landesboden,

Von Wesen mit Empfindung und empfindungslosen,

Das Wort von aller Dinge wesenhafter Form. 120

Frau

Sturm auf Bergeshöh',

Mönch

Wasserrauschen im Tale:

Beide

Alles ist Sutralesung. –

In Tempelbrunnens Grunde,

Im Herzensgrund zur Stunde 125

Wird es still und klar.

Chor

»Die Feuerstätte

Im Rücken, und zugewandt

Dem Monde oben,

Beide von Rührung erfasst 130

In tiefer Nachtzeit«,

Deren Sinn mit Verständnis

Der Mann des Gesetzes

So, wie die Lehre will, deutet:

Dass keiner säume, 135

Auch wo Liebe ihn festhält,

Aus brennendem Hause zu fliehen –

So sei es zu halten.

Und weiter

Auch unser Wissen davon, 140

Dass die Weidenbäume grün,

Die Blumen purpurrot sind,

Kann nur bedeuten,

Dass alles Land

Samt Gras und Bäumen 145

In Duft und Farben

Buddha wird,

Kann nur bedeuten

Des Landes Buddhawerdung.

Wunderbar, seh ich doch nur 150

Ein einfältiges

Weibliches Wesen vor mir!

Woher kommt ihr das,

Der Lehre Zusammenhang

Wie weiße Fäden 155

Zu entwirren, woher ihr

Solche Erkenntnis?

Frau

Allerdings, ja, ja!

Was ist hier noch zu zweifeln!

Hellte sich mir nicht 160

Spätmondbeschienener Nacht

Letzte Finsternis,

Wie möchte ich den Gewinn

Des wahren Gesetzes,

Dem keiner so leicht begegnet, 165

Jetzt mir erhoffen?

Chor

Wahrlich, schwer zu begegnendem

Gesetz begegnen,

Den schwer zu erlangenden

Stand eines Menschen... 170

Frau

schrickt zusammen

Den Menschenstand, glaubt Ihr wohl

Hätte ich erlangt!

Chor

Siehe, sie schämt sich!

Geht ihres Weges.

Hell ist ihr Pfad erleuchtet 175

Vom klaren Mondlicht.

Ihre Gestalt aber wird

Zum täuschenden Trugbild,

Eben als wäre sie

Dort die Banane 180

Draußen im Schnee

Vor dem Garten.

Und er sinnt, wie sie wäre,

Könnte in Wirklichkeit

Er sie schauen. - 185

Da tönt die Glocke:

»Alles Geschehen schwindet«

Und damit schwand sie.

ZWEITER TEIL

Mönch

Erstaunliches ist mir begegnet: jenes Trugbild der Bananenstaude dort im Schnee, wie ich vermeinte, ist zweifelsohne die Banane selbst, die mir in Weibsgestalt erschienen ist.

Ein Wunder des Gesetzes

Hat sich begeben.

Je mehr ich sinne, je mehr

Rückt die Nacht voran. 195

Weihevoll liegt im Mondlicht

Der Sutragarten.

Wind weht - auch die Banane

Wird er besuchen.

Geist

in Frauengestalt tritt auf, vom Mönch noch unbemerkt

Da, ein heiliges Schaudern: 200

Hier geht es zum Hof hinein!

O Dank der Gnade:

Wunderbaren Gesetzes

Heilige Lehre,

Kaum je zu begegnende 205

Feigenbaumblüte,

Hab ich harrend gefunden,

Die Blattbanane,

Vom Regen des Gesetzes

Mit des Erbarmens 210

Reichem Tau überschüttet,

Meine Gestalt hier,

In menschlichem Gewande,

Schaut sie euch an!

Doch bin ich gleichwohl 215

Auch in dieser Verkleidung

Die blütenlose

Chor

Banane, die mit dem Tau

Der sie netzt, schwindet.

Geist

Hier geht es zum Hof! 220

Berggestalten nur ringsum.

Mönch

Ich liege schlaflos.

Mir zum Kissen erheben

Sich Kiefernwurzeln.

Also, siehe, erhebt sich 225

Eine Gestalt mit den Zügen

Jenes weiblichen Wesens,

Das ich vordem sah.

Gleichviel, ich frage: wer seid Ihr?

Was für ein Menschenwesen? 230

Geist

Ach nein, nicht Menschenwesen!

Ihr beschämet mich!

Bin nur empfindungslosen

Wesens Erscheinung,

Bin ein Bananengewächs 235

In Frauengestalt.

Mönch

Unerhört! die Banane

Sollte als Frau erscheinen?

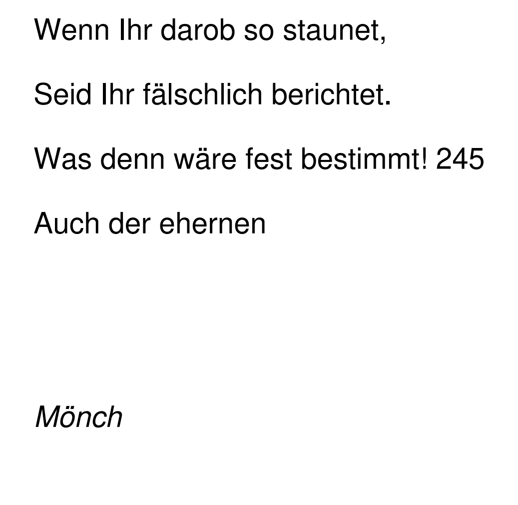
Welches ist die Beziehung,

Wonach Euch solchergestalt 240

Leib und Stand eines Weibes

Zuteil geworden?

Geist



Wenn Ihr darob so staunet,

Seid Ihr fälschlich berichtet.

Was denn wäre fest bestimmt! 245

Auch der ehernen

Mönch

Erde samt Gras und Bäumen,

Während vom Himmel herab

Geist

Regen und Tau sie segnen,

Allen den Wesen, 250

Mönch

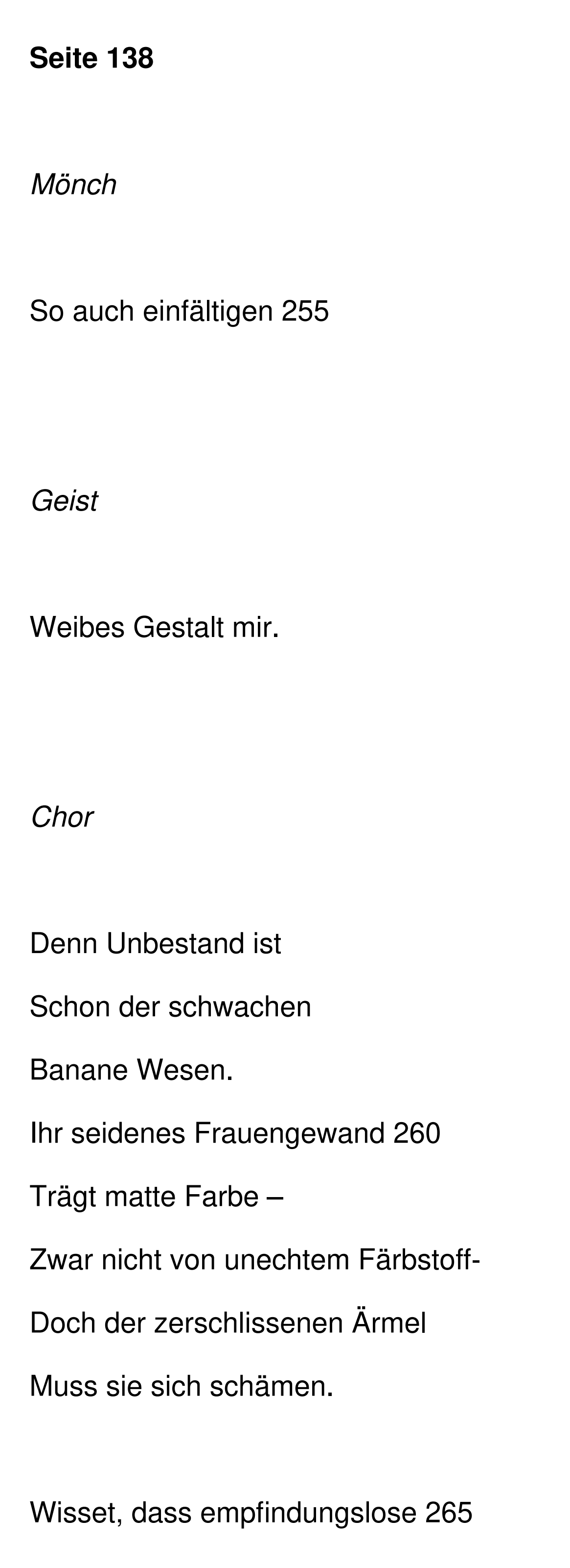
Die ihrer selbst nicht bewusst,

Sei's mit, sei's ohne Gefühl,

Geist

Allen wächst ohne Zutun

Wesensgemäße Gestalt -



Mönch

So auch einfältigen 255

Geist

Weibes Gestalt mir.

Chor

Denn Unbestand ist

Schon der schwachen

Banane Wesen.

Ihr seidenes Frauengewand 260

Trägt matte Farbe –

Zwar nicht von unechtem Färbstoff-

Doch der zerschlissenen Ärmel

Muss sie sich schämen.

Wisset, dass empfindungslose 265

Gräser, Bäume nichts in Wahrheit

Andres sind als merkmallosen

Wahren Wesens Leibgestalt.

Dem Sinn, der im winzgen Stäubchen

Das ganze heil'ge All erschaut, 270

Zeigt es sich in jeder Form:

In Regen, Tau, Reif, Schnee.

Geist

Wenn aber nun, zum Opfergruß,

Ein Blütenzweig erwächst,

Chor

Das heilige Gesetz sich 275

In Farben kundtut,

So bricht mit einer Blüte

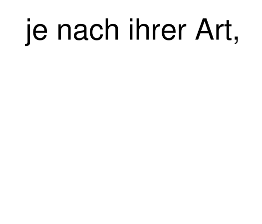
Der ganze Frühling auf.

Unter sonnigem Himmel

Schlagen alle aus, 280

Weide, Pflaumen-, Pfirsichbaum,

je nach ihrer Art,



Geist

Tauchen ein in Farbenduft,

So das Menschenherz.

Chor

Und doch kann nichts sie scheiden, 285

Vom einen Wesenskern.

»Der Balkon nahe beim Wasser

Empfängt vor andern das Mondlicht,

Der Blütenbaum, nach Süden gewandt,

Begegnet zuerst dem Frühling«. 290

Solches Gesetz bewährt sich

Auf manche Weise,

Nun aber vor unsern Augen,

Ein schönes Erlebnis!

Wenn nach dem Frühling 295

Der Sommer hoch stand,

Und vom nahenden Herbst nun

Des Windes Botschaft

Erst durch die Seidengräser

Im Garten raschelt, 300

Merkst du: das ist seine Art.

Siehe da, der Herbst.

Von Stande ein Grasgewächs

Bei altem Tempeldach,

Geduldig wie Tüpfelfarn, 305

Aber von jeher

Blütenlos, losen Windes

Bloßem Rauschen schon

Weichend, wie der Tau

Der sie netzt, die Banane, 310

Flüchtigen Wesens,

Wird doch, selbst wenn im Herbste

Die Luft erzittert

Vom Zirpen der Heimchen unten

Unterm Beifußkraut, 315

Unten im Seelengrunde

Nie sich wandeln.

Geist

Das Leben freilich vergeht –

Wer's nur bedächte!

Geist

Einer Blattbanane 320

Flüchtiger Daseinstraum:

Darin vernimmst du der Hirsche

Männliches Röhren.

Aber keinen erschüttert's:

So ist das Menschenherz. 325

Berge wohl gäb' es genug

Zu stiller Besinnung:

Aber nur der Mond allein

Geht dahin mit,

Wo der Freund ihm, der Herbst, wohnt, 330

Wo Winde rauschen

Früh und spät über dichte

Bambusgrasheide,

Wo mich Erinnerung aufjagt,

Die wehenden Ärmel 335

Wohlan! im Tanz eine Weile

Rückwärts zu schwenken.

Geist

Diese Nacht scheint auch der Mond

in dem blanken Weiß

Chor

Meines Kleids aus Eis und Schnee, 340

Meines Gewands aus Reif.

Der Geist führt seinen feierlichen Tanz auf, der den eigentlichen Mittelpunkt des Spiels bildet.

Geist

Aus Reif die Kette,

Der Schuß aus Tau - solch Gewebe

Gibt nur schwachen Halt.

Chor

Doch gelten die fasrigen 345

Geist

Grasärmel mir gleich

Chor

Wie der ewig festem

Himmel entstiegenen

Jungfrau Federgewandung.

Geist

Auch die Blattbanane 350

Schwenkt gefiederte Ärmel.

Chor

Und die sind im Schwingen ihr

So gut wie Fächer zum Tanze,

Wo Wind aus Weltenräumen

Im schaurig alten 355

Tempelgarten nun

Um dünnes Röhricht,

Um Herbstbaldrian und

Grannengräser streicht:

Hinschwindet ihre Gestalt 360

Wie Tau so flüchtig.

Und jäh vom Berg her

Braust es durch Kieferkronen,

Fegt alles nieder, Fegt alles nieder,

Die Blüten, die Gräser all 365

Zerflattern, zerweh'n.

Und wie zerflattert, zerweht sind

Die Blüten, die Gräser all,

Da liegt auch die Blattbanane

Zerknickt am Boden. 370

ERLÄUTERuNGEN

Die japanische Bananenstaude, Bashô genannt (Musa Basjoo, Sieb.), gedeiht in allen wärmeren Gegenden Japans wie in den entsprechenden Chinas fast ohne Pflege, erweckt aber mit ihrem durchaus tropischen Aussehen doch den Eindruck eines Fremdlings aus dem Süden, der sich in dieser rauheren Umgebung nicht recht wohl fühlt. Sie setzt zwar Blüten an, aber ihre Früchte reifen nicht aus, und die im Sommer noch prachtvollen Riesenblätter bieten im Herbst, vom Winde zerfetzt und zerfiedert, ein klägliches Bild. Bald stirbt der oberirdische Stamm ab, bis im Frühjahr der im Boden kriechende Wurzelstock neu zu treiben beginnt. So ist die Bananenstaude besonders dazu angetan, Mitleid zu erwecken und das Gefühl der Vergänglichkeit des Irdischen zu bestärken.

No-Spiel - vgl. hiezu K. Florenz. Geschichte der japanischen Literatur (Leipzig 1909), S. 370 ff ; W. Gundert: Die japanische Literatur (Wildpark-Potsdam 1929), S. 93 ff.: A. Waley:. The Nô Plays of Japan (London 1921); Beatrice Lane Suzuki: Nôgaku, Japanese Nô Plays / London 1932) ; N. Péri: Etudes sur le drame lyrique japonais (Bulletin de l'École Francaise d'Extrême-Orient, Bd. 9, Hanoi 1909). - Ein Blick in eines dieser Bücher wird dem Leser zeigen, wie gleichförmig die Nô-Dramen in ihrem Aufbau und in ihrer Aufführung sind, aber auch wie ungemein vielseitig in künstlerischer Hinsicht. In den folgenden Erläuterungen musste auf diese Vielseitigkeit verzichtet werden, sie beschränken sich durchaus auf Verdeutlichung des Inhalts.

Konparu Zenchiku - über den Verfasser unseres Nô-Stücks besitzen wir nur spärliche Angaben. Sicher ist bloß, dass er der Lieblingsschüler des größten Nô-Schauspielers und - Dichters Seami Motokiyo gewesen ist, der ihm denn auch seine Tochter zur Frau gab. Da Seamis Sohn früh (1432) starb, wäre zu erwarten gewesen, dass Zenchiku das Haus seines Schwiegervaters, das den Namen Kwanze trägt, weiterführen würde. Aber Seami war bei dem in Kyôto regierenden Shôgun Ashikaga Yoshimasa (reg. 1449-1474) in Ungnade gefallen, und dieser hatte Seamis Neffen On'ami, der von seinem Onkel nicht geschätzt war, an seinen Hof gezogen und zum Haupt des Schauspielerhauses Kwanze gemacht. So erbte sich

Zenchikus Kunst in seinem eigenen Hause, Konparu, bis heute weiter. Da nach einer nicht unglaubwürdigen Tradition Seami nach seiner Rückkehr aus der Verbannung auf die Insel Sado (1434-1437) bei dem etwa 33jährigen Zenchiku Zuflucht gefunden und ihn nun, in die letzten Geheimnisse seiner Kunst eingeweiht haben soll, betrachtet sich die Konparu-Schule bis heute als die eigentliche Hüterin des Seami'schen Erbes. Dass Zenchiku mit der mystischen Zen-Lehre vertraut war, beweist nicht nur sein Name, sondern mehr noch der Geist seiner Dichtung, die wir hier vor uns haben. Es verdient daher allen Glauben, dass er, wie eine Überlieferung will, bei dem großen Zen-Meister des damaligen Kyôto, dem Abte Ikkyû von der Rinzai-Sekte, in die Schule gegangen sei. Seine Belesenheit in chinesischer Philosophie und Dichtung und seine Kenntnis

der heiligen Schriften des Buddhismus geht aus unserem Nô-Text zur Genüge hervor. Die Anregung zu dieser Schöpfung entnahm er einesteils einer chinesischen Ortssage, die von ihm aber völlig frei umgestaltet worden ist, andernteils einer Stelle des Vimalakîrti-sûtra, in der es heißt: »Dieser Leib ist wie Schaum, der nicht lange bestehen kann. Dieser Leib ist wie eine Bananenstaude, die nichts Festes in sich hat.« (Vgl. Taishô Daizôkyô XIV, S. 539, coll. 2.)

Der Text für die vorliegende Übersetzung ist der kommentierten Ausgabe von Owada Tateki: Yôkyoku Hyôshaku, Tôkyô 1912, Bd. 1, S. 240-248, entnommen.

Über meine Übersetzungsgrundsätze habe ich mich schon anderweitig ausgesprochen[1]. Genaue philologische Analyse, Berücksichtigung der Silbenzahl, der Reihenfolge der Wörter, der Wortspiele und anderer Feinheiten ist unerläßliche Voraussetzung. Wo diese aber erfüllt ist, kann eine frei scheinende Übersetzung viel treuer sein als sklavische Wörtlichkeit. - Aus Raummangel muss ich auf philologische Erläuterungen verzichten und beschränke mich auf Bemerkungen zum geistigen Gehalt des Gedichtes.

Personen - Während der Gegenspieler (Waki), sozusagen als Repräsentant der Zuschauerschaft, das ganze Spiel hindurch auf der Bühne bleibt, und zwar meist an deren rechter Vordersäule (die deshalb Waki-Säule heißt), tritt der Hauptspieler (Shite), um den allein es sich handelt, zweimal auf, wodurch das Stück in zwei Teile zerfällt.

Der Geist einer Bananenstaude - Geist steht hier für Sei (chin.: djing), eigentlich »das Feine«, die ätherische Urform der lebenden Substanz, aus deren Verdichtung und Vergröberung der materielle Leib entsteht. Man denke an den »Ätherleib« des Neuplatonismus und der Anthroposophie. - Dieser Begriff ist den Nô-Dichtern als Mittel zur Darstellung ihres Lieblingsgedankens von der allgemeinen Naturbeseelung sehr willkommen. Es gibt eine Reihe von Nô-Dramen, in denen ein solcher »Geist« die Hauptrolle spielt. Das Schema ist stets dasselbe: im ersten Teil tritt er verhüllt als gewöhnlicher Mensch, meistens weiblich, auf, im zweiten bekennt er sich zu seiner wahren Natur. Diese Geistererscheinung ist das eigentliche Thema solcher No-Spiele: sie bezwecken nichts als anbetendes Staunen über die geheimnisvolle Lebendigkeit

der Natur. Wie hier das Wunder der Banane dargestellt ist, so erscheint in »Kochô« der Geist des Schmetterlings, in »Ume« die Pflaumenblüte, in »Saigyô-Zakura« die Kirschblüte, in »Kakitsubata« die Iris, in »Fuji« die Glyzine, in »Asagao« die Prunkwinde, in »Hajitomi« die Flaschenkürbisblüte, in »Hanaikusa« die Päonie, der Herbstbaldrian und eine Menge anderer Blumen, in »Mutsura« der Ahorn, in »Yûgyô-Yanagi« ein Weidenbaum, in »Takasago« ein Kiefernpaar, in »Yûki« der Schnee und in »Chibiki« sogar ein mächtiger Felsblock. Keines dieser Stücke allerdings ist so stark mit buddhistischem Geist durchtränkt wie das unsere. - Was für die untermenschliche Welt das »Sei«, das ist für die menschliche das »Rei« oder »Yûrei« (chin.: ling bzw. yu-ling), der Geist oder das Gespenst, und für die übermenschliche der Gott, »Kami« oder »Shin« (chin.: schen). Darum sind auch die vielen Stücke, in denen Geister Verstorbener oder Götter auftreten, alle nach demselben Schema aufgebaut. Vgl. W. Gundert: Der Schintoismus im japanischen Nô-Drama (Mitteilungen d. Dt. Ges. f. Natur- u. Völkerkunde Ostasiens, Bd. XIX, Tôkyô 1925, S. 217 ff).

Z. 2: ***Des Landes So***: So, chinesisch Tschu, einer der sog. »zehn Staaten«, die in der Zeit zwischen den Dynastien Tang und Sung aufkamen und wieder zerfielen, bestand etwa von 907 bis 951 und umfasste ungefähr das Gebiet der heutigen Provinz Hunan.

Z. 3: ***Sutra vom Gesetzeslotos*** - Saddharma-pundarika-sûtra, zu Beginn des 5. Jahrhunderts von Kumârajîva unter dem Titel »Miau-fa liän-hua-djing« ins Chinesische übersetzt, japanisch: Myôhô-Renge-Kyô oder kurz Hokkekyô, wichtigste Schrift des Mahâyâna-Buddhismus, die in Japan namentlich bei der Tendai-Schule und ihr nach bei der Nichiren-Sekte höchstes Ansehen genießt. Vgl. die französische Übersetzung von E. Burnouf: Lotus de la Bonne Loi (Paris 1952; neue Ausgabe Paris 1925), sowie die englische Übersetzung von H. Kein: The Saddharma-pundarika or the Lotus of the True Law, Vol. XXI von Sacred Books of the East, Oxford 1909. Für unsern Zweck allein brauchbar ist der chinesische Text, s. Taishô Daizôkyô, hrsg. Von J. Takakusu und K. Watanabe, IX. Band, Nr. 262, Tôkyô 1925. Auf ihm beruht die abgekürzte Übersetzung von W. E. Soothill: The Lotus of the Wonderful Law; Oxford, Clarendon Press, 1931. - Die Heiligkeit dieses Sutra wird in zahlreichen Nô-Dramen hervorgehoben, vgl. die Stücke Ikari-Kazuki, Hashi-Kuyô, Tôboku,

Tomoakira, Darani-Ochiba, Ukai, Genzai-Shichimen, Minobu.

Z. 17: ***Wie's geschrieben steht*** - Nämlich im 10. Kapitel des Lotos-Sûtra, wo es heißt: »Wenn einer, der das Gesetz verkündigt, allein an leerem ruhigem Orte weilt wenn er in stiller Öde, wo keines Menschen Stimme zu vernehmen ist, dieses Sûtrabuch lesend aufsagt, so werde ich zu solcher Stunde machen, dass ihm mein reiner, strahlender Lichtleib erscheint.« Vgl. Taishô Daizôkyô IX, S. 32, col. 2. Ähnlich Kein, a. a. O., S. 225.

Z. 22: ***Kiefernrauschen*** - Das Rauschen des Windes in den Kiefern. Matsu no Kaze, Matsu no Koe, ist wie die klare Mondnacht ein wichtiges Element m der traditionellen Herbstvorstellung japanischer Naturlyrik.

Z. 24f.: ***Der Wind wird sie noch knicken*** – Damit ist das Motiv des Ganzen angeschlagen: das klägliche Ende der wehrlosen Pflanze im rauhen Herbst-wind, ein Bild der Vergänglichkeit alles irdischen.

Z. 25-28: Chinesische Gedichte in Anführungszeichen.

Z. 35: ***Tau, der verdunstet*** - Dem schmerzvollen Bekenntnis der Beschränktheit menschlichen Wissens folgt die Klage über die Flüchtigkeit des irdischen Lebens nicht nur, weil diese Gedanken verwandt sind, sondern weil der Wortlaut »wir wissen nicht» (shirazu) spielend zum »weißen Tau« (shiratsuyu) überleitet, dessen rasches Verdunsten in der Morgensonne beliebtestes Gleichnis der Vergänglichkeit ist.

Z. 43: ***Die ew'ge Wahrheit*** - Anspielung auf die Lotosblüte als Symbol des Buddhagesetzes und auf das darnach benannte Sutra.

Z. 44: ***Wer davon nicht angefärbt*** - »Angefärbt sein« ist sonst ein Ausdruck für das Verschlungensein in die Welt der Sinnlichkeit, die auch die Welt der Farbe heißt. Hier deutet er gerade auf das Gegenteil.

Z. 48f.: ***Die köstliche Perle*** - Im 8. Kapitel des Saddharma-pundarika-sûtra ist die höhere Erkenntnis einer niedrigeren unter dem Gleichnis eines Edelsteins gegenübergestellt, den ein Mann, ohne es selbst zu wissen, bei sich trägt, weil ein Freund ihm diesen unbemerkt ins Kleid hineingeknüpft hat. Vgl. Taishô Daizôkyô IX, S. 29, col. 1f. und Kern a. a. 0., S. 201. - Einsamkeit ist für den Höherstrebenden wohl schmerzlich, aber besser als Umgang mit solchen, die ihn doch nicht innerlich fördern.

Z. 62: Dem ***man so schwer begegnet*** - Das Lotos-Sûtra betont geflissentlich, wie selten ein Buddha auftritt, wie schwer es ist, die Wahrheitsbotschaft zu Gehör zu bekommen. Es veranschaulicht diese Seltenheit an dem Udumbara-Feigenbaum (Ficus glomerata), an dem nur alle dreitausend Jahre eine Blüte zu sehen sei. Vgl. Taishô Daizôkyô IX, S. 7, col. I; S. 10, col. I; S. 24, col. I; Kern a. a. O., S. 39, 58, 164-

Z. 64: ***Doch halt*** - Die zögernde Scheu vor dem Erkanntwerden ist ein stehender Zug in allen Nô-Stücken, in deren erstem Teil ein Geist oder

ein Gott als Mensch auftritt.

Z. 82 ff.: ***Gemeinsames Schöpfen*** - Die Erinnerung an ein vielberufenes Wort, das die Abhängigkeit des gegenwärtigen Lebens von einer früheren Geburt ausdrückt, ermutigt den erst so strengen Mönch, ohne viel Umstände einzulenken. In der fälschlich dem Kronprinzen Shôtoku zugeschriebenen, aber jedenfalls sehr alten Schrift »Seppô-myôgen-ron« steht über diese Abhängigkeit folgendes:

»Ob Menschen im selben Land ihren Sitz haben, ob sie im selben Stamme wohnen, ob sie zur selben Stadt, zum selben Dorf gehören, ob sie unter demselben Baum übernachten, ob sie aus demselben Flusslauf schöpfen, ob sie in derselben Nacht beisammen schlafen, ob sie an einem Tag Mann und Weib sind, ob sie gemeinsam etwas hören, ob sie eine Weile den gleichen Weg gehen, ob sie eine halbe Stunde scherzen und lachen, ob sie sich mit einem Wort begrüßen, ob sie zusammen sitzen und Wein trinken, derselbe Becher, derselbe Wein, dieselbe Matte, derselbe Sitz, dieselbe Bettstelle, dasselbe

Lager – das mag nun alles leicht wiegen oder schwer, mögen sie sich nahe stehen oder fern: so kommt doch alles dies daher, dass sie in einem früheren Leben durch ein Band verbunden waren.«

Z. 95: ***Der Kummer heil*** - Zwei Verse des Du Fu (712-770) in umgekehrter Reihenfolge.

Z. 100: ***An des Kaisers Hof*** - Verse des bei den Japanern beliebten Bo Djü-i (772- 846). Die Erinnerung an die »Hüttenberge« Lu-schan mit dem »Weihrauchkesselberg« Hsiang-lu-feng bei Kiu-kiang in der heutigen Provinz Kiangsi liegt dem Dichter nahe, weil diese Berggruppe in der Geschichte des chinesischen Buddhismus als Zufluchtsort für Einsiedler und Sitz mehrerer Klöster eine wichtige Rolle gespielt hat. [Zum Lu-schan vgl. besonders Band II des Bi-yän-lu, S. 27f.]

Z. 110 f.: ***Wer gläubigen Sinns*** - Im 10. Kapitel des Lotos-Sûtra. Vgl. Taishô Daizôkyô IX, S. 30, col. 3; Kern a. a. O., S. 213. Dass in diese Verheißung höchster, vollkommener Erleuchtung auch Pflanzen miteingeschlossen sind, geht freilich aus den Worten des Sutra nicht hervor.

Z. 117: ***Das Arzneipflanzengleichnis*** - Das 5. Kapitel des Lotos-Sûtra, nämlich das von den »Arzneipflanzen« (Yakusô-hon, bei Kern: »On plants« vergleicht die Gläubigen verschiedener Erkenntnisstufen mit Pflanzen verschiedener Größe: wie der Regen aus einer großen Wolke über all diese Pflanzen niedergeht, so ergeht auch der Ruf des Tathâgata an alle, gleichviel welches der Stand ihrer Erkenntnis sein mag. - Hieraus auf die Berufung der Pflanzen zur Buddhaschaft zu schließen, steht auf derselben Ebene, wie wenn ein christlicher Prediger sagen würde, auch die Lilien auf dem Felde seien zum Reich Gottes berufen, weil Jesus sie in der Bergpredigt zu einem Gleichnis heranzieht. Es ist eine Beweisführung für Einfältige, denen der Beweis aus den tieferliegenden Grundanschauungen heraus nicht fassbar wäre.

Z. 120: ***Aller Dinge wesenhafte Form*** - In dem Kapitel von den Arzneipflanzen heißt es tatsächlich: »So erscheint auch der Buddha in der Welt ... und erklärt und verkündigt das Wesen aller Dharmas« (Shohô no jitsu; Taishô Daizôkyô IX, S. 20, col. I). Und seit Nâgârjunas großem Traktat Mahâ-prajnâpâramitâ-Shâstra (chin.: Da-dschi-du-lun,

jap.: Daichidoron) bildet die »wesenhafte Form aller Dinge«, genauer: »aller Dharmas« (Shohô-jissô) den eigentlichen Kern- und Grundbegriff des Mahâyâna-Buddhismus. Er ist nichts anderes als die positive Kehrseite des Nirvâna, d. h. der völligen Leerheit oder Attributlosigkeit aller Bewusstseinsinhalte, die derselbe Nâgârjuna, in seinem Traktat Mâdhyamika-Shâstra (chin.: Dschung-lun, jap.: Chûron) bis in ihre letzten Konsequenzen verfolgt hat (vgl. M. Walleser: Die Mittlere Lehre des Nâgârjuna, Heidelberg 1911). Denn eben in dieser Leerheit besteht das über alle Begriffe erhabene, geheimnisvolle Wesen, dessen nichtige Erscheinung wir in der empirischen Welt einschließlich unserer eigenen Existenz vor uns haben. Aber eben als die allein uns zugängliche Erscheinung des Absoluten ist die empirische Welt mit diesem ein und dasselbe, und so haben wir es in jedem Erlebnis, in jeglicher Berührung mit der bunten Welt der Farbe, durchaus mit dem Absoluten zu tun. Da im Absoluten auch

zwischen Erkennen, Erkennendem und Erkanntem kein Unterschied mehr besteht, so lässt es sich ebenso als ewige Wahrheit wie als höchste Erkenntnis wie auch als Buddha, d. h. vollkommen Erkennenden, bezeichnen. - Diese von Nâgârjuna ausgehenden Gedanken sind in China und Japan namentlich von der Tendai-Schule zu einem umfassenden System ausgebaut worden, bilden aber ebenso die Grundlage für das Erleuchtungserlebnis der Zen-Mystiker, zu denen Zenchiku gehört. - Auf das Ungenügende der Übersetzung »alle Dinge« für »Shohô« (Sarvadharma) sei hier nur hingewiesen, welch letzteres die gesamte materielle und geistige Welt, und zwar in durchaus eigenartigem Aufbau, umfasst. (Vgl. O. Rosenberg: Die Probleme der buddhistischen Philosophie, Heidelberg 1924, S. 83 ff)

Z. 123: ***Alles ist Sutralesung*** - Die ganze Erscheinungswelt verkündet dieselbe absolute Wahrheit, von der die Sutren handeln. Vgl. Psalm 19,2.

Z. 124: ***In Tempelbrunnens Grunde*** - ein Beispiel für die Freiheit, mit der die Nô-Dichter ohne Rücksicht auf die logische Gedankenfolge Vorstellungen auftreten lassen, die nur durch Klangassoziation (hier: Herzensgrund) hervorgerufen sind und das Phantasiebild der Szene passend beleben. So werden wir im folgenden finden, dass wo eine Gestalt sich erhebt, von sich erhebenden Kiefernwurzeln die Rede ist, dass mit der Geduld der Banane auch der geduldige Tüpfelfarn genannt wird, dass mit der Vorstellung »unten im Seelengrunde« auch die vom herbstlichen Zirpen der Heimchen »unten. unterm Beifußkraut« auftaucht.

Z. 127: ***Die Feuerstätte*** . . . . - Frei nach Bo Djü-i.

Z. 137: Aus brennendem Hause zu fliehen - Das 3. Kapitel des Lotos-Sûtra (Kern: »A Parable«) enthält das berühmte Gleichnis von der Flucht aus dem brennenden Hause als Bild der leidvollen Welt, aus der nur die Flucht retten kann. - Auch bei diesem nächtlichen Zusammensein lässt der Mönch keine sinnliche Begierde aufkommen.

Z. 141f.: ***Die Weidenbäume grün*** - Nach einem Gedichte von Su Dung-po (1036-1101). japanisch: Yanagi wa midori, hana wa kurenai (Weidenbäume grün, Blumen purpurrot). Diese Worte wurden schon früh von den Zen-Mystikern als verhüllender Ausdruck für die Identität der Erscheinungswelt mit dem Absoluten bzw. mit Buddha verwendet.

Man braucht dieser bunten Welt nichts hinzuzufügen und nichts von ihr zu abstrahieren. Man braucht ihr nur auf den Grund zu sehen, dass sie nämlich durch und durch »leer« ist, und man hat in ihrer Leerheit das Wesen aller Dinge.

Z. 144: ***Dass alles Land .... Buddha wird*** - In einem alten chinesischen Kirchenlied heißt es:

Ein Buddha nur kommt zur Erleuchtung,

Durchschaut die Dharmawelt:

Und Gräser, Bäume, Landesboden,

Sie werden Buddha allesamt.

Vgl. Oda Tokunô: Bukkyô Daijiten, Tôkyô, 1917, S. 82, Spalte 3. Damit ist das zentrale Mysterium des Mahâyâna-Buddhismus berührt, wie es besonders die Tendai-Schule, aber in ihrer Art auch die Mantra- oder Shingon-Sekte

hochhält. Für den vollkommen Erleuchteten gibt es keinen Unterschied zwischen sich selbst und seiner Welt. Darum nimmt an seiner Buddhaschaft alles teil: auch »was keine Empfindung hat« (hi-jô) »wird Buddha« (jô-butsu). Der Lehrsatz »hi-jô jô-butsu« wurde von dem neunten Patriarchen der chinesischen Tendai-Schule Djing-hsi Dschan-jan (jap.: Keikei Tannen, gest. 782) in dem Traktat Djin-gang-be (jap.: Kongôbei) oder Djin-be-lun (jap.: Konpeiron) ausführlich behandelt (den Hinweis hierauf verdanke ich Herrn Professor Bruno Petzold) und spielt auch in dem Tendai-Katechismus (jap.: Tendai Nihyaku Dai) eine Rolle.

Auf japanischem Boden hat schon der Stifter der japanischen Tendai-Sekte, Dengyô Daishi (767-822), einen Kommentar zum Konpeiron verfasst. Ferner erschien in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts von dem japanischen Tendai-Meister Godaiin Annen eine Schrift: »Private Aufzeichnungen über die Buddhawerdung von Gräsern und Bäumen«, und Danna-in Kakuun, ein Schüler des Tendai-Lehrers Ryôgen (913-985), hat zwei Schriften über denselben Gegenstand herausgegeben: »Abhandlung über die Buddhawerdung von Gräsern und Bäumen« und »Aufzeichnungen über Heils verlangen, Heilsbemühen und Buddhawerdung von Gräsern und Bäumen«

Es ist begreiflich, dass die Nô-Dichter diesen ebenso frommen als schönen Gedanken mit ganz besonderer Liebe pflegten und zum Leitmotiv einer Reihe von Spielen machten (vgl. die Stücke Hajitomi, Hotoke-no-hara, Kakitsu-bata, Mutsura, Saigyô-Zakura, Shari, Taima, Tomoakira und Yûgyô-Yanagi).

Z. 169f.: ***Den .... Stand eines Menschen*** - Das buddhistische Weltbild kennt vier untermenschliche Stände, in die ein Wesen geboren werden kann, also ist der Menschenstand schwer zu erlangen. Das Nirvâna-sûtra (chin.: Ni-pan-djing, jap.: Nehangyô), Kap. 23, sagt. »Der Stand des Menschen ist so schwer zu erlangen, wie die Blüte der Udumbara-Feige«, s. Taishô Daizôkyô XII, S. 498, col. 3.

Z. 186f.: ***Die Glocke*** - Im verhallenden Klang der Glocke erklingt die Wahrheit von »allen Geschehens Unbestand« (Shogyô mujô). Dies der berühmte Eingang zu dem Kriegsroman »Heike Monogatari« s. Gundert: Die japanische Literatur, Wildpark-Potsdam 1929, S. 79).

Z. 206f.: ***Feigenbaumblüte*** - Vgl. die Bemerkungen zu Zeile 62 und

169.

Z. 265: ***Wisset, dass*** .... - Der Chorgesang erhebt sich zu feierlichster Verkündigung des Mysteriums, das die Dogmatik des Mahayana-Buddhismus mit den Sätzen ausdrückt: die Welt der Vielheit ist das absolute Eine, das Eine ist die Welt der Vielheit, Nirvâna ist Samsâra, Samsâra ist Nirvâna. Darum sind auch für die Banane klägliche Vergänglichkeit und triumphierend wandelloser Bestand unzertrennlich beisammen und wechseln als Gegenstand des Gesangs miteinander ab.

Z. 268: ***Wahren Wesens Leibgestalt*** - »Musô Shinnyo no Tai« Shinnyo (Bhûtatathatâ) ist das sich ewig gleichbleibende wahre Wesen, gleichbedeutend mit Jissô (s. die Bemerkung zu Zeile 120).

Z. 269 f.: ***Im winzigen Stäubchen das ganze .....all*** - »Ichi-jin Hokkai«: ein Gedanke, der besonders im Avatamsaka-sûtra (chin.: Hua-yän-djing, Jap.: Kegonkyô) ausgeführt ist.

Z. 272: ***Regen, Tau, Reif, Schnee*** - Diese vier sind wiederum selbst als Erscheinungsformen des Wassers Gleichnis für die Einheit in der Vielheit. - Der ständige Wandel der Erscheinungswelt zeigt sich im Wechsel der Jahreszeiten, der nun vom Winter über Frühling und Sommer bis zum Herbst durchgeführt wird.

Z. 287: ***Der Balkon nahe beim Wasser*** - Verse des chinesischen Dichters Su Lin (Sung-Zeit). Allen wird das Heil zuteil, doch gibt es Unterschiede von früher und später. An die Banane in der Nähe der Einsiedelei gelangt es eher als an andre Bäume.

Z. 302f.: ***Der Herbst*** - Mit dem Herbst sind wir wieder bei der seinen Unbilden ausgesetzten Banane.

Z. 305: ***Tüpfelfarn*** - Steht hier als Gattungsname für Davallia bullata, ein kleines Farnkraut, das sich besonders an alte Dachleisten, Zäune und Pfostenenden anheftet und wegen seiner bescheidenen Ausdauer den Namen Shinobugusa, d. h. Geduldskraut, trägt.

Z. 315: ***Beifuß*** - Artemisia vulgaris, jap.: Yomogi, gilt als beliebter Schlupfwinkel für Grillen und zirpende Heuschrecken, deren Musik mit zu dem traditionellen Herbsterlebnis des Japaners gehört und darum an den Wandel aller Dinge erinnert. Ein poetischer Ausdruck für die dreizehnsaitige Zither alten Stils, jap. Sô, lautete: Yomogi ga moto no mushi no ne, d. h. »der Ton der Insekten unter dem Beifuß«.

Z. 322: ***Der Hirsche männliches Röhren*** - auch dies ein oft besungenes Herbsterlebnis. Dass es in den Traum hineinverlegt ist, geht auf eine Erzählung von Liä Dsi zurück, wonach ein Holzhauer ein Reh, das er erlegt und versteckt hatte, nicht mehr finden konnte, und nun alles für einen Traum hielt, woraus sich ein großer Wirrwarr und schließlich ein Rechtshandel entspann. S. Richard Wilhelm: Liä Dsi, Das wahre Buch vom quellenden Urgrund, Jena 1911, S. 35.

Z. 334: ***Erinnerung*** - ist in sehr vielen Nô-Stücken Motiv für den Tanz des Hauptspielers, namentlich wenn der Geist eines abgeschiedenen Helden auftritt und im Tanze etwa den Kampf andeutet, in dem er

zugrunde gegangen ist. In die Banane kommt Bewegung, sie macht sich zum letzten Tanz bereit.

Z. 337: ***Rückwärts schwenken*** - eben als Zeichen des Erinnerns.

Z. 338: ***Diese Nacht***.... - Dieser Gesang leitet den Todestanz ein, der dann eine gute Weile ohne Worte, nur mit Musikbegleitung weitergeführt wird, bis er in das bewegte Schlussspiel übergeht, das mit sich steigernder Heftigkeit dem plötzlich abfallenden Ende zudrängt.

Z. 339 - ***Weiß*** - die Farbe des Todes.

Z. 342: ***Aus Reif die Kette*** - ein rührendes Bild äußerster Gebrechlichkeit.

Z. 345: ***Doch gelten***.... – Auch in ihrer Gebrechlichkeit gibt die Banane das Bewusstsein ihres ewigen Wertes nicht auf und vergleicht sich stolz mit jener himmlischen Jungfrau (Tennin oder Tennyo), die in einem wunderbaren Federkleide (Hagoromo) vom Himmel auf die Erde geflogen kam, dort von einem Fischer um das Kleid betrogen wurde, es aber gegen das Versprechen zurückerhielt, ihm den Tanz der Himmlischen vorzuführen. Das Stück Hagoromo, das diesen Tanz zum Mittelpunkt hat, ist wohl das bekannteste Nô-Spiel. Vgl. die leider ungenügende Wiedergabe bei E. Fenollosa und E. Pound, Noh or Accomplishment, London 1916, S. 165ff.

Z. 358: ***Herbstbaldrian*** - Ominaeshi, Patrinia scabiosaefolia, eines der »sieben Herbstgräser«, gehört zum traditionellen Herbstbild der japanischen Dichtung und Malerei.

Z. 362: ***Jäh vom Berg her*** - Das ist das Ende. Kein Wort mehr hier von ewiger Wesenhaftigkeit, nur klägliche Vernichtung. Aber wer dieser Dichtung aufmerksam zugehört hat, der sieht es über der zerknickten Banane wie stilles Nordlicht leuchten.

Wilhelm Gundert zum Gedenken

Nach dem Tode Wilhelm Gunderts vollendete sich das 91jährige Leben (12- 4. 1880 bis 3. 8. 1971) und mehr als 60jährige Wirken eines der größten und tiefsten Kenner ostasiatischen Geistes, vor allem der Dichtung und der buddhistischen Weisheit Chinas und Japans. Dazu war Gundert in besonderem Maße befähigt, nicht obwohl, sondern weil er aus der Sphäre des streng christlichen schwäbischen Pietismus stammte. Freilich, schon sein Großvater, der Geistliche und Philologe Hermann Gundert, dessen Wesen Wilhelm Gunderts Persönlichkeit entscheidend prägte, hatte als Missionar in Indien gewirkt und war namentlich auch durch innige Vertrautheit mit den Sprachen des Landes in Geist und Leben des Ostens eingedrungen. Diese seine Vertrautheit durch Liebe zum lebendigen, geisterfüllten Wort hat sich nicht nur auf Wilhelm Gundert, den Forscher und Übersetzer, vererbt, sondern auch auf den anderen, den Dichterenkel: Hermann Hesse. »Mit des Großvaters indischer Sendung«, schreibt dieser, »begann jenes besondere Seelenklima, jene eigentümliche Gestimmtheit und Empfänglichkeit für den Osten, die sich bei den Enkeln in so verschiedener Weise als westöstlich zu erkennen gab und aus schwäbisch-pietistischer Herkunft und Erziehung den Weg in die Welt, in die übernationale und zeitlose Gemeinschaft der Geister fand.«

Beide Eltern Wilhelm Gunderts waren in Indien zur Welt gekommen; sein Vater war später an dem überwiegend theologischen »Calwer Verlagsverein« beteiligt und schloss ihm einen Jugendbuchverlag in Stuttgart an. In dessen Haus wurde Gundert am 12. April 1880 geboren. Gemäß seiner schwäbisch-theologischen Herkunft führte ihn sein Studienweg ins Tübinger Stift (1898-1900, 1901/02), zwischendurch zu bedeutenden theologischen Lehrern nach Halle (1900/01) und dann in den Pfarrdienst und zu missionarischen Aufgaben. Schon als Student hatte er sich der Deutschen Christlichen Studentenvereinigung angeschlossen, die zahlreiche internationale Beziehungen pflegte und Gundert später Gelegenheit zu Auslandsreisen und Kontakten mit außereuropäischen Christen gab. Unter diesen war es der Japaner Uchimura Kanzô, der besonders starken Eindruck auf ihn machte; sein Buch »Wie ich ein Christ wurde« hatte er schon vor der persönlichen Begegnung übersetzen und publizieren lassen. Anscheinend hat ihn Uchimuras Persönlichkeit wesentlich zu dem Entschluss bestimmt, als kirchlich-organisatorisch ungebundener, auf sich selbst gestellter Missionar nach Japan zu

gehen (1906) und dort zunächst mit dem Kreis japanischer Christen um Uchimura zusammenzuarbeiten. In Japan wurde dann auch die Begegnung mit Kierkegaards Denken für ihn entscheidend.

Fast von Anfang an lehrte Gundert auch die deutsche Sprache an einem bedeutenden staatlichen College in Tokyo und legte gleichzeitig den Grund für seine meisterliche Kenntnis des Japanischen. Später war er noch zweimal als Lektor an staatlichen Hochschulen tätig: in Kumamoto (1915-1920) und Mito (1922-1927). So wertvoll diese Zeiten des

lebhaften Austauschs mit japanischen Kollegen und Studenten und des konzentrierten, vielseitigen Studiums auf den Gebieten. der chinesischen und der japanischen Sprache und Literatur, des Buddhismus, der chinesischen Klassiker für den Wissenschaftler Gundert auch waren: eine entscheidende Lebenswende war doch schon viel früher, in seinen ersten Japanjahren, eingetreten. Es wurde »mir unter dem Einfluss Uchimuras deutlich, dass meine hergebrachten Begriffe von Mission in Japan nichts taugen, dass ihnen ein unberechtigtes Superioritätsgefühl innewohnt und dass ein Fremder hier nur zusehen muss, wie und wo er da dienen und helfen kann, wo es nötig ist«. So zog er mit seiner jungen Frau und einem einjährigen Sohn in ein weitentlegenes Landstädtchen bei der nordwestjapanischen Stadt Niigata, lebte dort mit den Japanern und ganz nach ihrer Weise, scheute sich nicht vor der Mitarbeit auf dem Reisfeld und erwarb sich höchstes Vertrauen und lange nachwirkende Verehrung durch sein tätiges, bescheidenes Helfen. So blieb sein Verständnis Japans nicht bloßes akademisches Wissen und intellektuelles Interesse, sondern es wurde fast vom ersten Augenblick ab eine die ganze Persönlichkeit ergreifende, sie prägende und zugleich ihren vollen Einsatz fordernde, leiblich-seelische Erfahrung. Das ist denn auch jedem Wort anzumerken, das Gundert später über östliche Dinge schrieb; und wer ihn kannte, namentlich in seinen späten Jahren, wurde tief berührt von seiner Persönlichkeit, die durch die Lebensweisheit und die menschliche Kultur Ostasiens aufs stärkste geformt war. In bezaubernder Weise erinnerte er an die feinen, wissensreichen, erfahrenen, bescheidenen, ganz in sich ruhenden, doch allein und allen zugänglichen Gelehrten und Meister des Ostens, die noch viel stärker wirken durch das, was sie sind, als was sie lehren.

Nach einem Deutschlandaufenthalt (1920-1922), während dessen er in Hamburg bei dem Begründer der deutschen Japanologie, Karl Florenz, den Dr. phil. erwarb, und nach weiteren Jahren intensiver Studien in Japan war Gundert seit 1927 Leiter des neu gegründeten Japanisch-Deutschen Kulturinstituts in Tokyo, bis er 1936 als Nachfolger von Florenz an die Universität Hamburg berufen wurde. Seine Emeritierung nach dem Ende des Krieges gab ihm dann die Möglichkeit, noch weitere 25 Jahre lang sich großen Aufgaben zu widmen, die er sich stellte oder die an ihn herangetragen wurden und für die ihm die Arbeitskraft bis ins höchste Alter erhalten blieb.

Schon der Titel seiner Dissertation, »Der Schintoismus im japanischen Nô-Drama« (1925), bezeichnet die beiden Schwerpunkte seiner Japanforschung, nämlich die Religions- und die Literaturgeschichte. In zwei trotz dem Weiterschreiten der Forschung noch heute grundlegenden Hauptwerken hat Gundert diese unendlich reichen und schwierigen Gebiete mit vorbildlicher Meisterschaft sowohl der konzisen Zusammenfassung wie der lebendigen Anschaulichkeit dargestellt: in der »Japanischen Literatur« (im Handbuch der Literaturwissenschaft, 1929)

und in der »Japanischen Religionsgeschichte« (1935), einem Muster umfassender, äußerst gedrängter und doch durchsichtig klarer Darbietung eines höchst verwickelten Gegenstandes. Hatte er schon in dem erstgenannten Werk viele Proben glänzender Übersetzungskunst gegeben, so entfaltete sich diese Begabung zur vollen Höhe in den zahlreichen Gedichten, die Gundert für die gar nicht genug zu rühmende Anthologie »Lyrik des Ostens« (1952), die er auf Anregung des Hanser-Verlags mit anderen Orientalisten herausgab, aus dem Chinesischen und dem japanischen übertrug und deren Dichter er in Erläuterungen von nur wenigen Zeilen so knapp wie lebensvoll charakterisierte. Den subtilen Gedichten wirklich nahezukommen, befähigte ihn nicht nur seine intime Kenntnis des Lebensgefühls der Ostasiaten, sondern auch eine seltene Verbindung exakt philologischer Interpretation mit tiefem Empfinden für die religiösen Werte und mit ungewöhnlich feiner künstlerischer Begabung.

Die letzte und schwerste Aufgabe, die Gundert sich selber stellte, forderte seine höchsten Kräfte heraus und wurde zur Krönung seines Lebenswerks: die Übersetzung und Erläuterung des »Bi-yän-lu«(»Meister Yüan-wu's Niederschrift von der Smaragdenen Felswand«), eines aus dem frühen 12. Jahrhundert stammenden Grundbuchs des chinesischen Chan-(japanisch: Zen-)Buddhismus (1. Band: München, Hanser 1960, 2. Band 1967). Diese Quellenerschließung, von deren Schwierigkeit sich nur wenige einen Begriff machen können, ist deshalb so besonders zu begrüßen, weil bei uns zwar viele Schriften über das Zen erschienen sind, aber zu wenige, die uns das Zen selber, eine der geistigen Grundkräfte Ostasiens, in seinen Ursprüngen, seinen Intentionen, seinem konkreten Leben und seinen internen, durch Jahrhunderte in einer langen Kette geistesmächtiger Persönlichkeiten fortlebenden Traditionen vor Augen rücken. Das Werk ist noch heute in den Zen-Kreisen Japans wirksam, und auch viele europäische Leser haben seine weckende Kraft in irgendeiner Weise an sich erfahren. Es ist eine harte Nuß und erfordert anhaltendes Bemühen, weniger in Form intellektueller Bewältigung als eines Hinhorchens auf den im Grunde ganz einfachen, das eigentlich Unerfassbare jedoch meist in Paradoxen nur andeutenden Sinn; wie es dort an einer Stelle heißt: »In diesem Ausspruch stecken Augen drin, ein Sinn, der außerhalb der Worte liegt.« jenes fast demütige Hinhorchen auf Wort und Geist der

Chinesen und der Japaner hat Gunderts Arbeit von Anfang an bestimmt, und diese Haltung sollte mehr, als es heute der Fall ist, zum Vorbild werden. Aber trotz seiner innigen Vertrautheit mit dem Osten hat er sich nicht an ihn verloren - er blieb stets seinen Ursprüngen treu, blieb schwäbischer Christ und europäischer Forscher auch als tiefer Kenner des Buddhismus und als Lebensvertrauter der östlichen Menschen; und so ist ihm dank seiner umfassenden Geisteskraft und Menschlichkeit die schwere Aufgabe geglückt, beide Kulturwelten, ohne sie zu vermengen und ohne

die eine gegen die andere auf- oder abzuwerten, vor dem gemeinsamen Hintergrund letzter Werte zusammenzuführen. Am Schluss von Gunderts Nachwort zur »Lyrik des Ostens« heißt es: »Wenn, was von Herzen kommt, gleichviel aus welchem fernen Land, in unserer Mitte Menschen findet, denen es zu Herzen geht, so wird erwiesen, dass eine Tiefe vorhanden ist, in welche die Zerrissenheit der Welt vom Westen bis zum Osten nicht hinabreicht und in welcher alle sich finden können, die ihr leben.«

Dietrich Seckel

Bibliographie

der

wissenschaftlichen Veröffentlichungen

von

Wilhelm Gundert

Der Schintoismus. In: Maximilian Kern ed. - Das Licht des Ostens, Stuttgart/Berlin/Leipzig 1922, S. 518-54o.

Der japanische Buddhismus. Ebenda S. 541-566.

Zeugnisse neuen Lebens im japanischen Buddhismus. In: Ostasien-Jahrbuch Bd. 2, 1923, S. 92-107.

Der Schintoismus im japanischen Nô-Drama. MOAG Bd. 19, Tôkyô 1925. IX, 275 S.

Gedanken über das japanische Nô-Drama. Vortrag am 23. April 1926. in: Transactions of the Meiji Seitoku Kinen Gakkai Bd. 17, 1927, S. 1-8; Bd. 28, 1928, S. 1-10).

Nihonsiki Romazi, die japanisch-nationale Lautschrift. In: OR Jg. 9, 1928, S. 127-130.

An Introduction to the Main Currents of Buddhist Philosophy in Japan. In. Transactions of the Asiatic Society of Japan, 2nd Series, Vol. 5, 1928, S. 72-88.

Die japanische Literatur. (Handbuch der Literaturwissenschaft, ed. Oskar Walzell.) Wildpark-Potsdam 1929. 136 S., 62 Abb., 5 Taf.

Aphorismen aus dem Tsurezuregusa des Yoshida Kenkô. In: Yamato Jg. 1, 1929, S. 180-187.

Unsere Reise nach den Bonin-Inseln. In: Yamato Jg. 4, 1932, S. 57-63; 139-148.

Goetheehrung in Japan. In: Yamato Jg. 4, 1932, S. 108-111.

Hegel-Feiern in Japan. In: Kant-Studien Bd. 37, 1932, S. 232.

Die Bananenstaude. Das Nô-Spiel »Bashô« von Konparu Zenchiku, übersetzt und erläutert. In: Jubiläumsband, hrsg. von der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens [OAG], Tokyo 1933, Teil 2, S. 234-254. [Neudruck in vorliegendem Band S. 127 bis i5o].

Japanische Religionsgeschichte. Die Religionen der Japaner und

Koreaner in geschichtlichem Abriß dargestellt. Tôkyô/Stuttgart 1935; [Neudruck] Stuttgart 1943. XVIII, 267 S., 5 Karten, 40 Tafeln.

Über den Begriff »Yûgen« bei Seami. In: MOAG Bd. 25, Teil B: Festgabe der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens zum 70. Geburtstag von Prof. Dr. Karl Florenz am 10. Januar 1935, Tôkyô 1935, S. 21-30.

Der japanische Nationalcharakter (im Anschluss an das Buch von Prof. Y. Haga: Kokuminsei Jûron). MOAG Bd. 26, Teil E, - Tôkyô 193 5. 21S.

Die Bedeutung Japans und die Aufgabe der deutschen japanologischen Arbeit. In: ZDMG Bd. 90, 1936, S. 247-264.

Japan von heute. Geistige und soziale Strömungen. In: OR Jg. 17, 1936, S. 298-302.

Nationale und übernationale Religion in Japan. In: W. Gundert, W. Schubring, R. Strothmann: Die religiösen Kräfte Asiens. Vorträge der 1. Auslandswoche 1937 der Hansischen Universität; Hamburg 1937, S. 5-20.

Idee und Wirklichkeit in der japanischen Geschichte. In: OR Jg. 21, 1940, S. 244-247.

Japan - Tradition und Gegenwart. Erzählungen und Gedichte, hrsg. von Ludwig Oeser, Stuttgart 1942.

[Darin von W. G.: Vorwort S. 7-15. Übersetzungen: S. 16f.; 31-34; 37-39; 60f.; 64-71; 73-75; 77-79; 83-86; 88-91; 93-96; hierzu und zu den übrigen Beiträgen jeweils kurze Einführungen.]

Die Entwicklung und Bedeutung des Tenno-Gedankens in Japan. In: Hans Heinrich Schaeder ed.: Der Orient in deutscher Forschung, Vorträge der Berliner Orientalistentagung, Herbst 1942; Leipzig 1944, S. 137-157.

Lyrik des Ostens. Hrsg. von Wilhelm Gundert, Annemarie Schimmel und Walther Schubring, München 1952. 610 S. (5. Aufl. 1965).

[Von W. G. zahlreiche Übersetzungen chinesischer Lyrik: S. 227, 228, 240, 247-249, 251, 270, 277, 280-285, 291, 304-306, 314-316, 318, 320, 322, 325, 343; japanischer Lyrik: S. 369-466, mit einigen Ausnahmen; Nachwort S. 490-501; biographische und Sacherläuterungen zur chinesischen und japanischen Lyrik: S. 545-598.]

Japan vor hundert Jahren. In: NOAG Nr. 73, Hamburg 1952, S. 1-13.

Der Buddhismus. In: Die großen nichtchristlichen Religionen unserer Zeit in Einzeldarstellungen. (Das Heidelberger Studio, eine Sendereihe des Süddeutschen Rundfunks, Bd. 3.) Kröners Taschenausgabe Bd. 228, Stuttgart 1954, S. 41-55.

Der Weg des Buddhismus in Japan. In: Mitteilungen des Instituts für Auslandsbeziehungen Bd. 7, Stuttgart 1957, S. 10-11.

Bi-yän-lu. Meister Yüan-wu's Niederschrift von der Smaragdenen

Felswand, verdeutscht und erläutert. Bd. 1, München 1960, 581 S. (3. Aufl. 1973); Bd. 2, München 1967, 364 S.; Bd. 3, München 1973, 168 S. [der vorliegende Band].

Vorabdrucke aus dem Bi-yän-lu

(z. T. nicht gleichlautend mit der Buchfassung)

Die Nonne Liu bei We-schan. Das 24. Kapitel des Bi-yän-lu, eingeleitet, übersetzt und erläutert. In: Asiatica, Festschrift Friedrich Weller, Leipzig 1954, S. 184-197.

Das zweite Kapitel des Pi-yen-lu, übersetzt und erläutert. In: OE Bd. 2, 1955, S. 22-38.

Bodhidharma und Wu-di von Liang. Das 1. Kapitel des Bi-yän-lu in vollständiger Übersetzung. In: Sino-Japonica, Festschrift André Wedemeyer zum 80. Geburtstag, Leipzig 1956, S. 48-66.

Dasui’s feurige Lohe. Das 29. Beispiel des Bi-yän-lu, übersetzt. In: NOAG Nr. 85/86 1959, S. 9-17-

Yang-schan's Fünfaltenhörner. Das 34. Beispiel des Bi-yän-lu, übersetzt und erklärt. In: OE Bd. 9, 1962, S. 200-219.

Das 35. Kapitel des Bi-yän-lu, übersetzt und erläutert. In: MOAG Bd. 44 (Jubiläumsband 1873 -1963), Teil 3, Tôkyô 1964, S. 1-25.

Das 47. Kapitel des Bi-yän-lu. In: OE Bd. 11, 1964, S. 127-141

Feng-hsüä's Eiserner Stier. Das 38. Beispiel des Bi-yän-lu, übersetzt und erklärt. In: OE Bd. 12, 1965, S. 129-160.

Das 51. Kapitel der »Niederschrift zur Smaragdenen Felswand«, übersetzt und erklärt. In: Asien - Tradition und Fortschritt, Festschrift für Horst Hammitzsch, Wiesbaden 1974 S. 156-168.

Der Buddhismus. In: Vivos Voco - Die weiße Fahne ruft die Lebenden. Monatshefte für Kernfragen des Lebens, Bd. 34, 1961, S. 195-200 und 259-263.

Hermann Bohner zum Gedächtnis. In: OE Bd. 11, 1964, S. 1-8.

A Sower of Seeds. In: In Memoriam Daisetz Teitarô Suzuki, 1870-1966, ed. by Keiji Nishitani, Hiroshi Sakamoto. The Eastern Buddhist, publ. by The Eastern Buddhist Society, Otani University, Kyôto, New Series VOL 2, No. 1, August 1967, P. 130-136.

Hermann Hecker zum Gedächtnis. In: Hoku-dai [Hokkaidô Daigaku] Kikan No. 30, December 1967, 107-101 [sic].

[H. H.: 1881-1967; 1930-1965 Lektor in Sapporo, Hokkaidô.]

Heki-gan-roku Doku-yaku Yo-wa. [Übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Ueda Shizuteru.] In: Kôza Zen Bd. 8: Gendai to Zen, hrsg. von Nishitani Keiji, Tôkyô 1968, S. 305-320.

[Erstdruck des zugrunde liegenden deutschen Textes in vorliegendem Band, S. 107-125.]

Rezensionen

Beaujard, André: Les Notes de Chevet de Sei Shônagon, Dame d'honneur au Palais de Kyôto, Paris 1934. - Beaujard, André: Sei Shônagon, son Temps et son Oeuvre, Paris 1934. In: OLZ Bd. 41, 1938,. Nr. 5, SP-330-334.

Ein deutsches Japan-Handbuch. (Japan-Handbuch, hrsg. von Martin Ramming, Berlin 1941.) In: OR Jg. 22, 1941, S. 187-189-

Bohner, Hermann: Shôtoku Taishi, Uky6 1940. In: Asia Major, N. F. Bd. 1, H. 1, Leipzig/Wien 1944, S. 159-178.

Benl, Oscar. Die Entwicklung der japanischen Poetik bis zum 16. Jahrhundert; Hamburg 1951. In: OLZ Bd. 49, 1954, Nr. 1/2, Sp. 80-85.

Neue Forschungen zum japanischen Puppenspiele. [Rez. von:] Shively, Donald H.: The Love Suicide at Amijima, Cambridge, Mass. 1953. In: OLZ Bd. 49, 1954, Nr. 5/6, Sp. 197-202.

Benl, Oscar. Seami Motokiyo und der Geist des Nô-Schauspiels Wiesbaden 1952. In: ZDMG Bd. 104 (N. F. 29), 1954, S. 310-314.

Hauchecorne, Antoinette:. Les Religions du Japon (Histoire des Religions, Tome 2, Part 3), Paris 1954. In: Erasmus Bd. 10, 1957, Sp.-75-79.

Abkürzungen

MOAG/NOAG Mitteilungen/Nachrichten der Deutschen Gesellschaft

für Natur- und Völkerkunde Ostasiens [OAGI

OE Oriens Extremus

OLZ Orientalistische Literaturzeitung

OR Ostasiatische Rundschau

ZDMG Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

QUELLENHINWEISE

Der Aufsatz »Zur Übersetzung des Bi-yän-lu« ist der deutsche Text einer japanischen Fassung, die 1968 im Sammelwerk Kôza Zen erschienen ist, und zwar im 8. Band, welcher dem »Zen in der heutigen Welt« gewidmet ist. (Siehe die Bibliographie, Seite 160.) Dem Verlag Chikuma-shobô, Tôkyô, sei für die freundliche Druckerlaubnis gedankt.

»Die Bananenstaude« erschien erstmals im Jubiläumsband der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens, Tôkyô 1933. (Siehe die Bibliographie, Seite 158.) In den Anmerkungen wurde so wenig wie möglich verändert. Eine Erweiterung der bibliographischen Angaben nach dem neuesten Stand hätte den Rahmen des Nachdrucks gesprengt. Lediglich die gemäß der Herkunft des Stückes vornehmlich japanisch wiedergegebenen Namen und Termini chinesischen Ursprungs wurden durch ihre chinesische Lautung ergänzt.

Der Nachruf Dietrich Seckels »Wilhelm Gundert zum Gedenken« ist der Neuen Zürcher Zeitung vom 11. Dezember 1974 Seite 33, entnommen.

Leser, die sich für den Inhalt der restlichen »Beispiele« des Bi-yän-lu interessieren, seien auf R. D. M. Shaw, The Blue Cliff Records. The Hekigan Roku, London 1961, verwiesen. Das Werk ist in seiner Konzeption wesentlich kürzer, in Einzelheiten nicht immer befriedigend und umschreibt alle Namen japanisch.

D.

PERSONEN- UND TITEL- UND ORTSREGISTER ZUM BI-YÄN-LU

Das Register - wie auch das folgende Ortsregister - bezieht sich nur auf die Übersetzungen der Beispiele 51-68 des Bi-yän-lu, nicht auf die anderen Beiträge des Bandes. Die Hinweise auf die Traditionstafeln (Trt) beziehen sich auf die Tafeln in Band 1 (S. 440 - 447) und Band 2 (S. 252 - 258)

A

B

J

K

Y

Fußnoten Vorbericht

1 Hsüä-dou Dschung-hsiän, 980-1052; japanisch Set-chô Jû-ken. Traditionstafel III A, 16

2 Dschi-men Guang-dsu, 10. Jahrhundert; japanisch Chi-mon Kô-so. Traditionstafel III A, 15.

3 Djing-dö Tschuan-deng-lu; japanisch Kei-toku Dentô-roku

4 Fën-yang Schan-dschau, 10. - 11. Jahrhundert; japanisch Fun-yô Zen-shô. Traditionstafel III B, 16.

5 Yüan-wu Ko-tjin, 1063-1135; japanisch En-go Koku-gon.
Traditionstafel III B,21

6 Wu-dsu Fa-yän. 1024-1104;japanisch Go-so Hô-en. Traditionstafel III B, 20.

7 Djia-schan Schan-hui, 9. Jahrhundert; japanisch Kassan Zen-e.
Traditionstafel III A, 11.

8 Heinrich Dumoulin, S.J.: »Wu-men-guan, der Pass ohne Tor«, Tokyo 1953. Weitere Schriften desselben Verfassers s. Liste der benützten Bücher.

Fußnoten Kapitel 1

1 Sprichwörtlich. Das alte Reich Silla in Südostkorea umfasste von 669 bis 917 die gesamte Halbinsel. Östlich davon liegt der Ozean, für die Damaligen das Ende der Welt. Sinn: Bodhidharma beantwortet unendlich viel mehr, als der Kaiser hatte wissen wollen.

2 Im ostasiatischen Volksglauben ist viel vom Fuchs die Rede. Der Fuchs taucht einmal hier, einmal da auf und verschwindet alsbald wieder; er kann die Menschen behexen, dasselbe tun auch dämonische Menschen in Fuchsgestalt. Auf ironische Art sagt Yüan-wu hier dasselbe wie im zweiten Abschnitt des Hinweises: »Sei's im Osten, sei's im Westen, bald auftauchen, bald verschwinden.«

3 Ein Lackkübel überzieht sich bei längerem Gebrauch so dick mit Lack, dass von seinem Holz, ja auch von seiner ursprünglichen Form bald nichts mehr zu sehen ist. So überzieht der zähe Irrtum der Befangenheit im rationalen Denken die reine ursprüngliche Natur des Menschen.

4 Der Meister Yung-Djia in seinem begeisterten >Gesang vom Erleben der Wahrheit<, welchen er nach der Bestätigung der Echtheit dieses Erlebnis durch den Sechsten Patriarchen Hui-nëng gedichtet hat.

5 Schou-duan lebte von 1025-1072; aus seiner Schule kam Yüan-wu's Meister Fa-yän, der auf dem Berg des Fünften Patriarchen lehrte. Vgl. Traditionstafel III B, 19. Generation.

6 Die eingeklammerten Sätze stehen zwar im Text, können aber auch von einem Abschreiber eingefügt sein. Hsiau-ming von We regierte von 516 bis 528. Dass Bodhidharma zu seiner Zeit noch lebte, wird glaubhaft bezeugt. Nur ist er schon viele Jahre früher in das We-Reich eingewandert.

7 Näheres über diese beiden Männer und die gegen sie erhobene Anschuldigung s. unten S. 46 f

8 Etwa 120 km westlich des Sung-schan, ebenfalls in der heutigen Provinz Honan.

9 Näheres über Sung-yün s. unten S. 46

10 Ein metaphysisches Lachen: In der grenzenlosen Weite fällt alles zusammen, was menschlicher Verstand an Mauern und Postamenten, an dogmatischen Abgrenzungen und Standpunkten aufbaut.

11 Wie man dem Wasserbüffel tut, um ihm den Leitstrick durch die Nasenwand zu ziehen.

12 Am Ort der Pretas, der unerlösten Toten. Näheres hierüber im letzten Abschnitt, S. 47.

13 Ein indischer Ausruf erschrockenen Staunens: Krach! Es ist geplatzt! Unerhört! Den längst vergangenen Bodhidharma will dieser Hsüä-dou im eigenen Kloster unter seinen Schülern treffen. Er ist wohl nicht recht bei Verstand!

14 Das Schwert Tai-o war eines der drei Meisterstücke des südchinesischen Schwertfegers Ou Yä-dsi in der sog. Frühlings- und Herbst-Periode, zwischen 770 und 404 v. Chr. Geh.

15 Also: Es ist falsch, zwischen den beiden Antworten Bodhidharmas einen Unterschied zu machen, als wären sie von zweierlei Art. Aber es ist ebenso falsch, aus der Einheit der beiden nun den logischen Schluss zu ziehen, sie besagten ein und dasselbe, Hsüä-dou mache sich also einer unnötigen Wiederholung schuldig, indem er sie in seinem Gesang beide nebeneinander stelle. Man beachte, mit welcher Energie sich Yüan-wu gerade gegen die Versuche wendet, dem Unerreichbaren auf Schleichwegen der Logik beizukommen. Am schärfsten wird er immer dann, wenn eine Auffassung der richtigen am nächsten kommt und doch nicht echt, nicht aus der Wirklichkeit geboren ist, sondern aus einer logischen Operation.

16 Also: Es ist falsch, zwischen den beiden Antworten Bodhidharmas einen Unterschied zu machen, als wären sie von zweierlei Art. Aber es ist ebenso falsch, aus der Einheit der beiden nun den logischen Schluss zu ziehen, sie besagten ein und dasselbe, Hsüä-dou mache sich also einer unnötigen Wiederholung schuldig, indem er sie in seinem Gesang beide nebeneinander stelle. Man beachte, mit welcher Energie sich Yüan-wu gerade gegen die Versuche wendet, dem Unerreichbaren auf Schleichwegen der Logik beizukommen. Am schärfsten wird er immer dann, wenn eine Auffassung der richtigen am nächsten kommt und doch nicht echt, nicht aus der Wirklichkeit geboren ist, sondern aus einer logischen Operation.

Fußnoten Kapitel 2

1 Dschau-dschou zitiert den Eingangsvers des großen Lehrgedichts Hsin-hsin-ming von Seng-tsan, dem Dritten Patriarchen. Näheres s. S. 59.

Hsin-Hsin-Ming:

(Vom Vertrauen auf das Herz)

von Seng-tsan, 3. Patriarch

Der vollkommene Weg ist nur schwer für die, die (immer) aussuchen und wählen;

Habet nicht gern noch ungern, dann wird alles klar sein.

Ein haarbreiter Unterschied, und Himmel und Erde sind getrennt;

Wollt ihr die Wahrheit klar vor euch stehn sehn, so seid nie Für oder Gegen.

Der Kampf zwischen Für und Gegen ist die schwerste Krankheit des Geistes;

Solange man nicht die tiefe Bedeutung versteht, ist es nutzlos an die Ruhe zu denken.

Leer und zeichenlos wie Raum; ohne Zuwenig und ohne Zuviel;

Nur weil wir annehmen und verwerfen, scheint es uns nicht so zu sein.

Jagt doch nicht nach den Verstrickungen, als ob wirkliche Dinge sie wären,

Versucht nicht den Schmerz zu vertreiben durch Vortäuschung, dass er nicht wirklich sei;

Sucht ihr Abgeklärtheit in der Einheit, dann verschwindet der Schmerz ganz von selber.

Haltet ihr alle Bewegtheit ein, um Ruhe zu erlangen, dann ist unruhig die Ruhe;

Verweilt bei einem der Extreme, und Einheit ist verloren für immer.

In beiden Lagen wird es denen fehlschlagen, die Einheit nicht können erreichen.

Wenn man die Wirklichkeit von sich treibt, sinkt man nur tiefer ins Wirkliche;

Bleibt man dem Leeren treu, verleugnet man es dadurch.

Je mehr ihr davon redet, je mehr ihr daran denkt, desto weiter geht ihr davon weg;

Höret auf zu reden, höret auf zu denken, und nichts werdet ihr mehr nicht verstehn.

Kehret zur Wurzel zurück, und ihr findet den Sinn;

Jaget nur nach dem Licht, und ihr verliert seine Quelle.

Schaut nach innen, und ihm Nu habt das Scheinbare und das Leere ihr erobert.

Was euch schwindlig mach in Scheinbar und Leer, kommt nur vom Irrtum in der Ansicht;

Ihr braucht nicht die Wahrheit zu suchen; hört nur auf, Ansichten zu haben.

Keinen der zwei Standpunkte nehmt ein noch prüfet sie noch auch verfolgt sie;

Bei dem winzigsten Gedanken von Ist und Ist Nicht gibt es Chaos und verirrt ist der Geist.

wenn auch die Zwei durch das Eine da sind, hängt nicht an dem Einen;

Nur wenn kein Gedanke aufsteigt, sind die Dharmas ohne Tadel.

Kein Tadel, keine Dharmas; kein Aufsteigen, kein Gedanke.

Der Tuende verschwindet mit der Tat,

Die Tat verschwindet, wenn der Tuende vernichtet.

Die Tat hat keinen Sinn ohne den Tuenden;

Der Tuende hat keinen Sinn ohne die Tat.

Die letzte Wahrheit über die beiden Extreme ist, daß sie ein Leeres sind.

In diesem einen Leeren sind die zwei nicht mehr unterschieden;

Jedes enthält ganz in sich die zehntausend Dinge.

Nur wenn wir schwanken über fein und grob, sind wir Partei zu nehmen versucht.

Allumfassend ist der Große Weg in seiner Seins-Art;

Es ist falsch, ihn leicht zu nennen, wie ihn schwer zu nennen.

Bewertenden Ansichten sind unentschlossen und unsicher,

Bald im Galopp, und bald im Nachtruppe zaudernd.

Sich hängend an dies oder jenes ohne ein Maß,

Vertraut das Herz falschen Wegen, die in die Irre es führen.

Lasst nur den Dingen ihren lauf; erkennt dass ihr Wesen

Weder davongeht noch bleibt, wo es ist.

Lasst eure Natur mit dem Weg sich verbinden, uns sorglos werdet ihr auf ihm wandern.

Gefesselte Gedanken wenden sich ab von der Wahrheit,

Versinken in die unweise Gewohnheit, etwas dagegen zu haben.

Dagegenhaben bringt Überdruss des Geistes, Entzweiungen sind zu nichts nütze.

Wollt ihr der Leere vom Einen folgen, dann wütet nicht gegen die Sinnenwelt.

Nur wenn ihr zur Sinnenwelt ja sagt, habt ihr teil an der echten

Wahrnehmung.

Die am meisten wissen, tun am wenigsten; Torheit bindet ihre eignen Bande.

In den Dharmas sind keine abgesonderten Dharmas, nur Toren sind gebunden

An ihre Liebhabereien und ihre eigenen Neigungen.

Was kann irregeleiteter sein, als den Gedanken zum Gedankenersinnen benützen ?

Unwissenheit schafft Ruhe und Unruh; Weisheit liebt nicht noch hasst.

alles den zwei Extremen gehörende ist ein falsch gezogener Schluss –

Ein Traumbild, eine Blume in der Luft. Warum wollt ihr's haschen in der Hand?

Vertreibet Ist und Ist Nicht, Gewinn und Verlust ein für allemal:

Schließen sich die Augen nicht im Schlaf, dann gibt's keine bösen Träume;

Unterscheidet nicht der Geist, dann sind alle Dharmas eins.

Lasst das Eine mit seinem Geheimnis auslöschen alle Erinnerung an die Verirrung.

Lasst den Gedanken an die Dharmas als All-Eins euch in die Soheit bringen.

So wird ihr Ursprung vergessen und nichts bleibt übrig, das uns erlaubt, sie

gegeneinanderzutreiben.

Seht die Bewegung an, als stünde sie still, und was wird dann aus der Bewegung?

Behandelt das Stillstehende, als ob es sich bewegte, und so wird das Stillstehende beseitigt.

Hat man die beiden nun so beseitigt, was wird aus dem Einen?

An dem äußersten Punkt, über den ihr nicht weiter hinauskönnt,

Kommt ihr dorthin, wo es nicht mehr Regeln noch Maßstäbe gibt,

Wo der Gedanke unparteilich werden kann,

Wo Tat keine Wirkung mehr hat,

Wo der Zweifel fortgewischt, der Glaube unbehindert ist.

Nichts mehr ist übrig, an nichts mehr erinnert man sich;

Leuchtend ist der Raum, doch durch sich selber, keine Geisteskraft ist im Spiele.

Noch könnte bloßer Gedanke uns an diese Stelle je bringen.

Noch könnte Sinn oder Gefühl sie verstehen.

Sie ist die wahrhaftige Soheit, die jenseitige Sphäre, wo weder ein Er noch ein Ich ist.

Um schnell diese Sphäre zu beschreiben, saget: Nicht-Zwei;

Im Nicht-Zwei gibt es keine abgesonderten Dinge, doch alle Dinge sind drinnen.

Die Weisen aus allen zehn Richtungen haben Zugang zu dieser Urwahrheit;

Denn es ist nicht etwas, das sich ausdehnt in Zeit oder Raum;

Ein Augenblick und ein Weltalter sind für es eins.

Ob wir es sehen oder nicht, es ist immer und überall da.

Das Kleinste ist wie das Größte, wenn man die Grenzen vergisst;

Das Größte ist wie das Kleinste, wenn keine Umrisse zu sehen sind;

Sein ist eine Seite des Nichtseins; Nichtsein ist eine Seite des Seins.

Und wo dem nicht so ist, in jenen Gedankenregionen sollte der Geist nicht verweilen.

Das Eine ist nichts anderes als das All, das All nichts anderes als das Eine.

Nehmet darauf euren Standort ein, das Übrige versteht sich von selbst;

Vertrauen auf das Herz ist das Nicht-Zwei; das Nicht-Zwei ist Vertrauen auf das Herz.

Ich habe gesprochen, doch umsonst; denn was können Worte erzählen

Von Dingen, die ein Gestern nicht haben, kein Morgen und kein Heute.

2 Ob Yüan-wu die Prügel dem Mönch zudenkt oder dem Meister Dschau-dschou, lässt sich kaum entscheiden. Man kann für beide Annahmen eine Erklärung finden.

3 Dass es für den Abschluss eines Dialogs mit dem Meister ein feststehendes Zeremoniell gibt, ist ein wahrer Segen; und zwar hier scheinbar eher für den Meister, in Wirklichkeit weit eher für den Mönch. Es macht dem Streit um wählerisches Wählen und wolkenlose Klarheit schnell ein Ende, und der höchste WEG ist nun auf einmal wieder »gar nicht schwer«.

4 Der Zen-Meister Fa-yän, 1024- 1104, war Abt des Klosters in der Provinz Hupe, das einst der Sitz des Fünften Patriarchen Hung-jen gewesen war. Vgl. Traditionstafel III B, 20.

5 Eine beredte Haltung, wie man sie auf ostasiatischen Malereien, auch an den Menschen dort, oft beobachten kann.

6 Die ostasiatische Balken- oder Laufgewichtswaage bildet einen hängenden Hebel, an dessen kurzem Arme sich der Lasthaken zum Aufhängen der Ware befindet, während an dem langen Arm das Gewicht entlang geschoben wird, bis der Balken oder Hebel waagrecht steht. An der Lage des Lasthakens ist sofort zu erkennen, ob die zu wägende Ware zu leicht oder zu schwer ist. Dagegen wäre es töricht, das Gewicht von dem Sternchen am Drehpunkt des Hebels ablesen zu wollen. Ebenso töricht ist es, nur den Wortlaut einer Rede zu beachten, anstatt den Sinn, oder besser: ihr verborgenes Gewicht.

7 Yüan-wu stellt Hsüä-dou ironisch als Fanatiker der Einheit hin; seine wahre Meinung ist. selbstverständlich ist die Einheitsschau das erste, wichtigste, aber darin starr einseitig zu verharren, führt auch zu geistigem Tod.

8 Vgl. die Anmerkung am Ende der Erklärungen. S. 62.

9 Ruf der Überraschung: gerade da, wo einer im vollen Ernst der Vielheit abgestorben und in die Einheit eingegangen ist, regt sich auf einmal neues Leben: er wendet sich auf neue Art der Welt der Gegensätze zu, so daß es, wie bei Dschau-dschou, aussieht, als sei er nicht mehr in der wolkenlosen Klarheit.

10 Natürlich will Yüan-wu damit gerade das Gegenteil andeuten, nämlich wie ungeheuer schwer es ist, bis einer zu dem Urteil »gar nicht schwer« gelangt.

11 Hier ist im Text der Nachsatz ausgefallen.

12 Das Eine, die wolkenlose Klarheit, ist nichts, was man absichtlich suchen, was man »hüten und hochhalten« kann oder soll. Sonst macht man daraus etwas Spezielles, Besonderes, was es nicht ist, und liegt es in sich am falschen Ort, nämlich im Kopf, anstatt sich von ihm besitzen und hegen zu lassen. Daher das Bekenntnis Dschau-dschou's- Ich stehe nicht in der wolkenlosen Klarheit.

13 Indisch Manda, das Feinste vom Feinen, mit dem schon Buddha die Köstlichkeit vollkommener Erkenntnis vergleicht; s. Potthapâda-sutta 53, Dighanikâya IX. Die chinesischen Buddhisten sagen für manda ti-hu, die japanischen dai-go (vgl. den Kaisernamen Daigo Tennô).

14 Meister des 9. Jahrhunderts, Schüler des We-schan, von dem das 4. Beispiel handelt. Vgl. Traditionstafel III B, 11

15 Hsüä-dou in seinem Gesang hat den Ausspruch anders gewendet und seinen Sinn umgedreht: »Dem Totenschädel schwanden die Sinne; wie soll ihm Freude erstehn?« Er will zuerst einmal den Tod in seinem vollen Ernst genommen wissen. Yüan-wu ergänzt ihn deshalb mit der Zwischenbemerkung: »Aber im Sargholz drin reißt er dann doch die Augen auf « Hsiang-yän selbst, der Urheber dieser Gleichnisbilder, will mit beiden dasselbe ausdrücken: wer den >großen Tod< gestorben ist, erfährt auch das »große Leben«

16 Schi-schuang, bis 888 -, japanisch Seki-sô; Traditionstafel III A, 11; von ihm handeln in unserer Sammlung die Beispiele 55 und 91.

17 Tsau-schan, 839-910, bedeutendster Schüler des berühmten Dung-schan Liang-djiä, von welch letzterem das 43. Beispiel handelt, und neben diesem ein Vater der Tsau-dung-Schule, also der Soto-Sekte des japanischen Zen. Vgl. Traditionstafel III A, 12.

18 In den »Lehrreden des Meisters Tsau-schan« ist dieser kunstvolle Vierzeiler der eben berichteten Zwiesprache mit dem Mönche vorangestellt.

19 Wie Dschau-dschou's Lehrer Nan-tjüan aus der Schule des berühmten Patriarchen Ma hervorgegangen; von ihm bringt unsere Sammlung in den Kapiteln 26, 53, 70, 71, 72 und 73 noch sechs Beispiele. Vgl. Traditionstafel III B, 9.

20 Hui-nëng, 638-713, japanisch Enô; Traditionstafel II, 6.

21 Nan-tjüan, 748-834, japanisch Nan-sen; Traditionstafel III B, 9.

22 Dschau-dschou, 777-896, japanisch Jô-shû; Traditionstafel III B, 10.

23 Vgl. Yüan-wu's Zwischenbemerkungen zu dem Vers: »Dem Totenschädel schwanden die Sinne«, S. 52.

24 Schen-hsiu, bis 710; Traditionstafel II, 6.

Fußnoten Kapitel 3

1 In mehreren Sutren, darunter im Nirvâna-sûtra, wird berichtet, daß der Buddha seinen Hörern folgendes Gleichnis erzählte: Vor alter Zeit lebten in Benares fünfhundert Affen. Von einem hohen Baum, unter welchem sich ein tiefer Brunnen befand, erblickten sie im Wasserspiegel das leuchtende Bild des Mondes. An einem Aste hängend, bildeten sie eine lange Kette, indem einer den andern am Schwanz festhielt, um den Brunnen zu erreichen und den Mond herauszufischen. Endlich brach der Ast und alle Affen ertranken.

2 Ma-dsu, 709-788; japanisch Ba-so. Traditionstafel III B, 8.

3 Nan-yüä, 677-774, japanisch Nan-gaku. Traditionstafel II und III B, 7.

Fußnoten Kapitel 4

1 Vgl. die nachfolgende Erklärung S 123, 125, 127.

2 No-tang heißt eine Klosterhalle, in welcher Yüan-wu einmal für eine kurze Zeit gelehrt hat. Offenbar steht hier der Name für Yüan-wu selbst und leitet einen Ausspruch ein. den er damals getan hat. Man wird vermuten dürfen, daß dieser kleine Abschnitt, der im Zusammenhang wenig zu sagen hat, ja eher stört, von einem späteren Abschreiber eingefügt worden ist.

3 Nämlich Dung-schan Liang-djiä, der Meister des in der Erläuterung zum 2. Gesang erwähnten Tsau-schan (S. 54).

4 Bai-dschang, 720-814; japanisch Hyaku-jô; Traditionstafel III B, 9

5 We-schan, 771-853; japanisch I-san. Traditionstafel III B, 10.

6 Dö-schan, 782-865; japanisch Toku-san. Traditionstafel III A, 11.

7 Verfasser des Kommentars war der gelehrte Mönch Dau-yin vom Kloster zum Blauen Drachen, Tjing-lung-si, in Tschang-an japanisch Sei-ryû Dô-in), der unter Kaiser Hsüan-dsung 713-756 auch als Verteidiger des Buddhismus gegen Angriffe der Dauisten (Taoisten) hervorgetreten ist.

8 Vergangenheit, Zukunft, Gegenwart - dies ist die logisch feinere Gedankenfolge des Sutrentextes. In Yüan-wu's Bericht ist sie zur landläufigen Reihenfolge vergröbert. Vgl. Vajracchedikâ, XVIII, Schluss.

9 Lung-tan, japanisch Ryû-tan. Traditionstafel III A, 10

10 Tiän-huang-si

11 Tiän-huang Dau-wu, 738-807, japanisch Ten-nô Dô-go.
Traditionstafel III A, 9.

Fußnoten Kapitel 5

12 Auch bei Dö-schan diente Hsüä-feng nun als Reiskoch, lernte dieses Meisters Art und übte unablässig, aber stets mit dem bedrückenden Gefühl, daß ihm noch etwas fehle. Nach Dö-schan's Tod im Jahr 865 ging er mit seinem jüngeren Freund und Schulgenossen Yän-tou abermals auf Pilgerfahrt. Es war Winter, und als die beiden in der Nähe der Stadt Li in Hunan den Berg Au-schan erreicht hatten, wurden sie so eingeschneit, daß sie in einem Hause dort um Herberge bitten mussten, um besseres Wetter abzuwarten. Von diesem Aufenthalt berichtet Yüan-wu im folgenden.

13 Dieselbe Geschichte kehrt etwas ausführlicher im 22. Kapitel wieder.

14 Die Geschichte bildet den Gegenstand des 22. Beispiels.

15 Der chinesische Text sagt poetischer: Auf dem Spiegel des Tsau-Bachs. Am Tsau-Bach befand sich das Kloster Hui-neng's, des Sechsten Patriarchen. Vgl. die Erklärung S. 143 f.

16 Nach den Regeln der Dichtkunst gezählt sind es Halbverse; der sogenannte >dritte< Vers ist darnach der zweite, und der >vierte< der dritte.

17 Hsüä-feng, 822-908, japanisch Seppô Traditionstafel III A, 12

18 Tou-dsi, 819-914; japanisch Tô-shi. Traditionstafel III A, 11.

19 Dung-schan Liang-djiä, 807-869; japanisch Tô-zan Ryô-kai.
Traditionstafel III A, 11.

20 Hung-jen, 602-675; japanisch Kô-nin. Traditionstafel II, 5.

Fußnoten Kapitel 6

1 Der berühmte und berüchtigte >Erste Kaiser< der Tjin-Dynastie begann im Jahr 212 v. Chr. Geb. in der Nähe der heutigen Stadt Si-an-fu mit 700000 Kriegsgefangenen den Bau eines riesenhaften Palastes, O-fang-Schloss genannt, wobei man zum Fügen der mächtigen Stämme Drillbohrer mit maschinellem Antrieb benützte. Zwei Jahre später starb er weg. Der Bau blieb unvollendet und die riesenhaften Bohrmaschinen blieben ungenutzt liegen.

2 Dieser war ein Laienjünger Mu-dschou's, bei welchem Yün-mën vermutlich sein Bein ausheilen lassen sollte. Zugleich übten sich die beiden aber auch gemeinsam in der Meditation, woraus sich mancherlei Gespräche ergaben; davon zeugt das 33. Beispiel unserer Sammlung.

3 Aus seiner Schule ist der Lehrer Hsüä-dou's, des Urhebers unserer Beispielsarnmlung, hervorgegangen, vgl. das 17. Beispiel.

4 Von dem Gesamtkomplex der Lehren Buddhas in den verschiedenen Perioden seines Lebens, wie ihn das Mahâyâna auffasst, handeln das 14. und 15. Beispiel.

5 Upâya, Kunstgriffe, um es den Unverständigen zu erleichtern und sie wenigstens in den Vorhof ewig gültiger Wahrheit zu führen.

6 Berühmtes Gedicht von Tschang-tjing Hui-leng, auch einem Schüler Hsüä-feng's, entstanden im Augenblick des großen Erwachens, als seine Sicht mit der des Meisters erstmals übereinstimmte.

7 Nach frommer Überlieferung die ersten Worte des neugeborenen Buddhaknäbleins, von welchen gleich der Hinweis zu dem nächsten Beispiel sagt, daß sie als etwas Unaussprechliches zu fassen sind, was aller menschlichen Rede weit vorausgeht. Hier führt Yüan-wu sie deshalb an, weil sie zu dem ersten der vier Verse Tschang-tjing's die geheime Deutung geben.

8 Indisch: dhâtu; man könnte auch übersetzen: in diesem Erfahrungsbereich.

9 Der entschiedenste Verkünder und Deuter der Leerheitsschau in den Sutren von der vollkommenen Erkenntnis oder Prajnâpâramitâ!.

10 Shakra, >der Gewaltige<, ist schon in den Veden ständiger Beiname für Indra, den König der Götterscharen des Luftkreises.

11 In seiner Sammlung »die Auserlesenen unter unsern Vätern«, Dsu-ying-dji.

12 Ebenfalls in der Sammlung Dsu-ying-dji, Nr. 12, in einem dem scheidenden Vorsitzer Schan-tjiän gewidmeten Gedicht, welcher, wie es scheint, auch zu einseitiger Abgeschiedenheit neigte.

13 Dies ist freilich eine chinesische Missdeutung, welche zeigt, wie schwer es den Chinesen fiel, die ihrer Formenlehre fremde, den indogermanischen Sprachen aber geläufige Unterscheidung von Adjektiv und davon abgeleitetem abstrakten Substantiv zu verstehen. Das indische Shûnyatâ ist einfach das von dem Eigenschaftswort shûnya = leer abgeleitete Hauptwort und bedeutet Leerheit. Yüan-wu legt sich die Sache auf seine Art weiter zurecht.

14 Dem Fingerschnalzen wird in den Erklärungen eine doppelte Bedeutung beigelegt. Zunächst dient es dazu, sich bemerkbar zu machen, z. B. wenn man zu andern in die Haustür tritt; überhaupt, um andere aufzurufen oder zu warnen; energischer aber schnalzt man mit dein Finger auch, um Unerwünschtes abzuwehren, und in diesem Sinne meint es Hsüä-dou im Gesang.

Fußnoten Kapitel 7

1 Das Bild ist dem Go-Spiel entnommen, wo es häufig zu einer derartigen Situation wechselseitiger Vergeltung kommen kann.

2 s. Erklärung S. 136.

3 Bing und Ding heißt in der chinesischen Kosmologie und Kalenderkunde das als Yang-Yin-Paar gedachte Feuerelement, eines der fünf Grundelemente Holz, Feuer, Erde, Metall, Wasser. Hier ist es als Brüderpaar gedacht.

4 s. Traditionstafel III A, 16.

5 Nach dem Bergbach dieser Quelle hat die berühmte Tsau-Schlucht in der Provinz Kwangtung ihren Namen, in welcher einst Hui-neng, der Sechste Patriarch, den Zen-Schulen der Folgezeit seinen ganz besonderen Stempel aufgeprägt hat.

6 Er brach, wie ein genauerer Bericht erzählt, in Tränen aus, die sein Gewand benetzten. Fa-yän war hoch erfreut und entließ ihn alsbald als seinen anerkannten Schüler mit der Prophezeiung, er werde noch ein großer Meister und Verkünder der Lehre werden.

7 Er ließ sich auf dem alten Mittelpunkt buddhistischer Scholastik, dem an spitzen Gipfeln überreichen Tiän-tai-schan in Tschekiang nieder, und zwar bei dem seiner Kühnheit wegen viel gerühmten Gipfel Tung-hsüan. Davon spricht er in einem kurzen Gedicht, das er an Fa-yän sandte und das Yüan-wu nun zitiert.

8 In der Tat hat Dö-schau nicht nur das Verdienst, die längst in scholastischem Formalismus erstarrten Klöster auf dem Tiän-tai-schan zu neuem geistigem Leben im Sinne von Fa-yän's Zen erweckt zu haben, sondern genoß auch die Verehrung und den Schutz des damaligen Territorialfürsten von Tschekiang. Er starb 972 im Alter von 81 Jahren.

9 Dies ist ein Vers aus dem Gedicht »Äolsharfe« von Gau Piän, einem militärischen Würdenträger und Dichter der ausgehenden Tang-Zeit. Es lautet:

Nacht ist stille. Saitentöne schweben im blauen Raum.

Do und re, sie schwellen und schwinden, ihnen sind Winde die Ruh.

Fast wie Melodie nun raunt es. Nur, ich hör sie kaum.

Und schon wehen mir die Winde andre Weise zu.

Gau Piän ist am Ende einer erfolgreichen Laufbahn gescheitert, hat sich dann dem Dauismus zugewandt und 887 ein schlimmes Ende gefunden.

10 Im Altertum erzählte man von einem Bauern in dem Lande Sung, auf dessen Feld ein Hase sich an einem Baumstumpf die Hirnschale einrannte. Betört von seinem mühelosen Fang gab er das Ackern auf und lauerte nur immer an dem Baumstumpf auf einen zweiten Hasen.

11 Nämlich am Durchbruch des Huang-ho oder Gelben Stroms aus dem Gebirge in die nordchinesische Tiefebene an der Stelle, wo er von seinem nord-südlichen Lauf scharf nach Osten umbiegt

12 Bai-yün Schou-duan, 1025-1072, Meister von Yüan-wu's eigenem Meister. Traditionstafel III B, 19.

13 Ein älterer Schulgenosse Yüan-wu's aus der Zeit seines Aufenthaltes im Kloster auf dem We-schan.

14 Fa-yän Wen-i, 885-958; japanisch Hô-gen Bun-eki, Traditionstafel III A, 15.

Fußnoten Kapitel 8

1 Hier übergehen wir zweieinhalb Zeilen, weil ihr Gedankengang nicht ganz klar ist; wahrscheinlich ist gemeint: Den Späteren, welche Tsui-yän’s Worte falsch verstehen, weil sie sich zu sehr am Wortlaut festhalten, ist Hsüä-dou's überlegene Betrachtungsweise wohl eine starke Hilfe zu besserem Verständnis. Aber richtig verstehen wird Tsui-yän's und der drei anderen Reden doch nur der, der selbst den Grund und Boden, auf welchem jene stehen, gewonnen hat.

2 Katô Totsudô sagt dazu in seiner Sprache: Die Wahrheit des Universums, weit gefasst die ganze Fülle aller Weisheit, eng gefasst das eine Herz, der eine Geist, außer dem sonst nichts ist, das ursprüngliche, eigentliche Selbst, die einzig wirkliche Tatsache - wer die festhält und gut bewahrt, der kann an Worten anderer nicht hängen bleiben und sich um sie drehen. Der erst wird auch ohne weiteres verstehen, daß es seinen guten Sinn hat, wenn Hsüä-dou von Tsui-yän, der nie etwas gestohlen hat, sagen kann: Daß der ein Dieb ist, liegt am Tage.

3 Lankavâtâra-sûtra LXII; vgl. Suzuki, The Lankavâtâra-sûtra, S. 124.

Fußnoten Kapitel 9

1 Der Gelbe Strom, Huang-ho, spielte auch in Kriegen von jeher eine wichtige Rolle. Oft täuschte der Feind Vorbereitungen nördlich desselben vor, um dann im Süden loszuschlagen, oder umgekehrt. Man kann deshalb bei dieser Doppelfrage auch an die Hinterlist des Mönches denken, der es im ungewissen läßt, ob er die Stadt meint oder den Meister.

2 Die Scholastiker der Tiän-tai-Schule teilten die Sutrenschriften je nach ihrem Inhalt in dreierlei Lehrtypen (>Fahrzeuge<) ein, deren höchsten sie das >Große Fahrzeug<, Mahâyâna, nennen. Die >zwölf Gattungen von Lehrformen<, welche sie aufstellten, bezeichnen verschiedene Stilarten, wie Lehrreden zur Beantwortung von Fragen, spontane Reden, Lehren in Versform, Gesänge, Verheißungen für fromme jünger, einleitende Erzählungen u. ä., wie sie sich in den Sutren neben- und durcheinander finden.

3 Fen-yang Schan-dschou, der erste, der die Aussprüche der alten Meister in Gesängen pries, s. Vorbericht, S. 13 f. Traditionsliste III B, 16.

4 Vgl. Beispiel III, S. 67, 78

5 Der von Hui-neng, dem Sechsten Patriarchen, in seiner Erfahrung bestätigte Yung-djia (japanisch Yô-ka, 665-713), und zwar in seinem berühmten >Lied vom Erleben des WEGES<, Dscheng-dau-go (japanisch Shôdôka, Vgl. die deutsche Übertragung von Ôhasama und Faust in dem Buche Zen, der lebendige Buddhismus in Japan). Traditionstafel II, 7.

6 Vgl. zu der Stelle Ôhasama - Faust, S. 84 und 148 f.

7 S. Erklärungen zum Text, S. 159.

8 Huang-lung Hui-nan, 1002-1069, japanisch Ô-ryû E-nan, auf dem Berg zum Gelben Drachen oder Huang-lung am Treffpunkt der Provinzen Kiangsi, Hupe und Hunan, Vater der Schule >zum Gelben Drachen< Traditionstafel III B, 18.

9 Der Ausspruch stammt von dem Meister Scheng-niän (d. h. Wachsam Rezitieren), der im 10. Jahrhundert auf dem Kopfberg oder Schou-schan südlich von Honan-fu ein Kloster gegründet hat und Lehrer des oben erwähnten Fen-yang war. Er lebte von 926 bis 993. Traditionstafel III B, 15.

10 Wörtlicher übersetzt heißt der Vers: In seinem Shakra-Auge ist auch nicht das feinste Fäserchen mehr.

Fußnoten Kapitel 10

1 Ein Ausdruck der Bewunderung für die Wendung, zu welcher Hsüä-dou in der Deutung des Ausdrucks »blinder Gesell« hier ansetzt. Seine Frage fordert auf, darüber tiefer nachzudenken, ob Blindheit denn in allen Fällen zu verachten ist.

2 Âcârya ist der brahmanische Titel für einen Lehrer, der seine Schüler im rechten Wandel unterweist. Er wurde vom Buddhismus übernommen und war je nach dem Hausbrauch der verschiedenen Sekten teils ein hoher Ehrentitel, teils, wie in den Zen-Schulen, eine vertraulich ehrende Anrede des Meisters an seine Bruderschaft.

3 Es gibt eine Wahrheit erster und eine Wahrheit zweiter Ordnung. Die Hörer, denen dies vertraut ist, hören die Antwort schon aus der Frage heraus.

4 Lin-dji, japanisch Rin-zai, wie Mu-dschou ein Schüler des Huang-bo, und zwar dessen bedeutendster, der selbst in vielen Fällen Ho’ zu rufen pflegte.

5 Ein Schüler dieses Lin-dji, 925 gestorben.

6 Gemeint ist Hui-tang Dsu-hsin, 1025-1100, japanisch Mai-dô So-shin, Schüler des S. 157 erwähnten Huang-lung Hui-nan.
Traditionstafel III B, 19.

7 Der Ausspruch geht auf eine Bemerkung im >Buch der Wandlungen<, I-Ging, zurück, wo nach Übertragung von Richard Wilhelm, S. 253, von den ältesten Herrschern gesagt ist: »Wenn eine Wandlung am Ende angelangt war, so veränderten sie. Durch Veränderung erreichten sie Zusammenhang. Durch Zusammenhang erreichten sie Dauer.«

8 Mu-dschou Dau-ming; japanisch Boku-shû Dô-mei. Traditionstafel III B 11.

Fußnoten Kapitel 11

1 Huang-bo's Wort vom Tresterlecken ist ganz kurz. Aber wer ihm nachdenkt, wird merken, worauf es ihm ankommt: auf den Wein, nach dem die Trester duften, und der doch kaum aufzutreiben und so schwer zu trinken ist.

2 Auf den Felskanten dieses Berges westlich des Poyang-Sees in der Nähe von Kien-tschang befanden sich die Steinbilder von fünfhundert Arhats oder buddhistischen Asketen, die auf die heraufsteigenden Pilger verächtlich herabzublicken schienen. Der Berg befindet sich wie Huang-bo's Kloster in der Provinz Kiangsi, liegt also für die Zuhörer nicht allzu fern.

Zurück zu Fußnote 16

3 Huang-bo Hsi-yün, -850; japanisch Ô-baku Ki-un. Traditionstafel III B, 10.

4 Der Mönch in der Legende ist Vertreter jener Richtung des Buddhismus, welche wie die schon erwähnten Arhats, nur auf Selbstvervollkommnung und auf den Erwerb übernatürlicher Kräfte ausging, anstatt sich in den Dienst der Menschheit zu stellen, wie es dem Ideal des Bodhisattva entspricht. An diesem Punkte setzte sich die Richtung des sogenannten >Großen Fahrzeugs< oder Mahâyâna von dem, was sie das >Kleine Fahrzeug< oder Hînayâna nannte, ab. Die Legende zeigt, daß diese Auseinandersetzung zu Huang-bo's Zeiten und noch später die Gemüter bewegt hat und in den Zen-Schulen wichtig genommen wurde.

5 Bai-dschang Huai-hai, 720-814; japanisch Hyaku-jô E-kai.
Traditionstafel III B, 9.

6 D. h. von der Provinz Fukien, seiner Heimat, welche von geradlinigen, von Südwesten nach Nordosten streichenden Bergketten durchzogen wird.

7 Den Jakschweif heben heißt in die Richtung überwärts verweisen, heißt alles Irdische verleugnen und verneinen; um sich auf das Gewöhnliche einzulassen, bedarf es dieses Mittels nicht. Baidschang wünscht Belehrung, wie er sich als Meister künftig zu verhalten hat. Vgl. auch Beispiel IV, S. 81 f.

8 Man wird bei aufmerksamem Lesen dem Zusammenhang von selbst entnehmen, daß dieses Schweigen des Großmeisters für Baidschang der entscheidende Wendepunkt gewesen ist.

9 Das Band, das Jünger und Meister verbindet, gewährleistet den ununterbrochenen Fortgang der Überlieferung von einer Generation zur andern. Seine Heilighaltung ist Gemeingut der indischen wie der chinesischen Kultur und bildet im Zen zu dessen königlicher Freiheit den unentbehrlichen Gegenpol.

10 Hier liegt eine Verwechslung vor. Yän-ling ist der Name der heutigen Stadt Ning-guo in Anhui. Aus dem Inhalt der Erzählung ergibt sich aber mit Sicherheit, daß es sich nur um das heutige Nan-tschang in Kiangsi handeln kann.

11 Der Ausdruck >Lotos aus dem Munde< geht auf den Vergleich der Lehre Buddhas mit der Lotosblüte zurück, wie er sich schon im Titel des berühmten Sutra vom >Lotos des Guten GESETZES<, Saddharma-pundarika, ausspricht. Huang-bo bezeichnet damit einfach seine Lehrtätigkeit als buddhistischer Priester, und zwar stellt er sie betont geringschätzig als Mittel seines Lebensunterhalts in Gegensatz zu seinem wahren Anliegen, dem Geist. In diesem, meint er, werde ihm der hohe Staatsbeamte doch nicht folgen können, und nur seine Lehrvorträge anzuhören, sei nicht der Mühe wert.

12 Lin-dji I-hsüan, - 867; japanisch Rin-zai Gi-gen. Traditionstafel III B, 11.

13 Gau-an Da-yü war ebenso wie Huang-bo ein Enkelschüler des Patriarchen Ma und Schüler des Meisters Gue-dsung, von dein im 69. Kapitel unseres Buches die Rede ist. Ihm fühlte sich Huang-bo innerlich verwandt. Die Sandbank von Gau-an befand sich an dem Flusse Schu, der aus der Gegend des Geierhorns talabwärts nach der nächsten Stadt, nach Jui-dschou, führte. Vgl. Traditionstafel III B, 10.

14 Fa-yung vom Ochsenkopfberg oder Niu-tou-schan in der Provinz Kiangsu lebte von 594 bis 657, war ein Schüler des Vierten Patriarchen und ein bedeutender Lehrer und Schriftsteller. Seine Nachfolgerschaft ist nach etwa sieben Generationen erloschen, und die Zen-Schulen aus der Tradition des Sechsten Patriarchen haben sich, wie dieses Beispiel zeigt, bewußt von ihm abgesetzt. Vgl. Traditionstafel II, 5.

15 Schi-tou Hsi-tjiän, 700-790, war Schüler des Vaters der älteren vom Sechsten Patriarchen ausgehenden Linie, nämlich des Meisters Tjing-yüan (Grüne Heide). Ma dagegen Schüler von Nan-yüä (Südhom), dem Vater der jüngeren Linie. Vgl. Traditionstafel II, 7, und III A, 7, 8, III B, 7, 8.

16 Vgl. dieselbe Bemerkung zum Beispiel, S. 172 f.

Gehe zu Fußnote 2

17 Nach anderer Deutung hieße es: Auch der Berg Tai, der Tai-schan, steigt von der Erde auf

18 Dies, wird nun im folgenden gezeigt, mußte schon ein kaiserlicher Prinz, der sich einst bei Huang-bo aufhielt, am eigenen Leib erfahren, nämlich der spätere Kaiser Hsüan-dsung, dessen Regierungszeit, von 847 bis 859, unter der Losung >Große Mitte<, Da-dschung, bekannt ist. Die Macht des Tangreiches war zu jener Zeit längst im Niedergang begriffen. Zur Abwehr der ständigen Bedrohung durch Nomadenstämme aus der Steppe waren die Kaiser wiederum auf solche Stämme angewiesen, die sich zum Lohn für die geleistete Hilfe im Reich einnisteten. Die militärischen Machthaber in den Provinzen gebärdeten sich als selbständige Fürsten, behielten die Steuern für sich und ließen die Zentralregierung verarmen. Am Hofe selbst bekämpften sich die Cliquen der Eunuchen und trieben mit der kaiserlichen Familie ein nur zu oft verbrecherisches Spiel.

19 Hsiän-dsung, reg. 806-820.

20 Mu-dsung, reg. 820-824.

21 Die viel besuchte und besungene Gebirgslandschaft im Süden der Hafenstadt Kiu-kiang am Yangtsekiang in Kiangsi, unweit des Poyang-Sees, uralte Zufluchtsstätte für Einsiedler und Mönche.

22 Er hat seinen Namen von dem Salzamt oder Yän-guan auf der Nordseite der Hangdschou-Bucht und war, wie Bai-dschang, ein Schüler des Patriarchen Ma. Bei ihm hat sich auch Hsüä-feng in seinen Wanderjahren aufgehalten, vgl. Kap. 22, S. 302. Er steht im Mittelpunkt der Anekdote des 91. Beispiels. Traditionstafel II B, 9.

23 Das kann, wie schon oben bemerkt, nur im Jahr der Verfolgung unter Mu-dsung, also 845 oder etwas später gewesen sein, also schon nahe vor dem Tode Mu-dsung's im März 846 und der Erhebung des Prinzen auf den Thron als Kaiser Hsüan-dsung. Huang-bo stand damals bereits im Alter von 77 Jahren

24 Vimalakîrti-sûtra, Kap. 6.

Fußnoten Kapitel 12

1 In der Dschou-Zeit des chinesischen Altertums hielten die drei Reichsminister ihren Staatsrat unter drei Sophorabäumen ab, einer über zwanzig Meter hohen, robinienähnlichen Baumart, die auch von den Dichtern gern als Hüter edler Ruhe besungen wird. Im Gegensatz dazu ist die Weide, besonders die mit den herabhängenden, im Winde wehenden Zweigen, der allgemein bekannte Baum der Vergnügungsviertel und vielfach geradezu Symbol für Ausschweifungen. Also besagt das Gleichnis: Er deutet auf den Buddha, schilt ihn >drei Pfund Hanf< und tut so, als wären das Namen von gleichem Gewicht und gleicher Ehre.

2 S. 10. Beispiel, S. 217.

3 Tscheng-guan, der Vierte Patriarch der chinesischen Hua-yän- oder Avatamsaka-Schule (japanisch Kegon-shû) in seinem großen Kommentar zum Avatamsaka-sûtra.

4 Davon ist im 77. Beispiel die Rede.

5 Der Meister Fa-yän, 1025-1104, Vgl. S. 16-18, 64.

6 Im 40. Beispiel unserer Sammlung wird eine Szene aus diesem Verkehr mitgeteilt. Von Nan-tjüan handeln auch die Kapitel 28, 63, 64 und 69.

7 Tschang-tjing kennen wir bereits vom 6. und vom 8. Beispiel her als Schüler Hsüä-feng's. Wahrscheinlich hat er dort von dem Gelächter des Lu Geng gehört, also gut vierzig oder mehr Jahre danach. Vielleicht auch hat ein Schüler ihm den Vorfall vorgelegt und ihn um seine Meinung dazu befragt. Dann könnte es sogar siebzig Jahre später gewesen sein.

Fußnoten Kapitel 13

1 Von Tai-sui handelt das 29. Beispiel.

2 Samantabhadra ist im Avatamsaka- oder Blumenschmuck-Sutra der Bodhisattva höchster, reinster Weisheit, bei dem der Pilger Sudhana nach Besuchen bei mehr als fünfzig Lehrern auf die Weisung des Bodhisattva Manjushrî hin die letzte und entscheidende Belehrung findet.

3 In der We-Yang-Schule (vgl. IV, S. 92), zu welcher Da-sui gehörte, spielte dieser Kreis als Zeichen der Verständigung, freilich in ganz anderem Sinn, nämlich als Symbol des einen Ganzen, eine Rolle, und gerade, daß der Mönch dies im Sinne einer Manier nachahmte, verriet dem Meister, daß dem Mann die volle innere Selbständigkeit noch fehlte und er einer Demütigung bedurfte. Die Art, wie Da-sui dies dem Mönch zu fühlen gab, ist von besonderer Feinheit.

4 Kaschâya, das Zeichen seiner Lehrerwürde.

5 Wo nur symbolisch zu verstehen, indem sie eine Verwundung am Kopf hingenommen hätten.

6 Gemeint ist die blitzende, auch die feinste Regung des ichbefangenen Verstandes und Gefühls durchschneidende Schärfe letzter, höchster Wahrheit. Also eine Frage, die den Befragten überforderte; es läßt sich darauf keine Antwort geben. Aber Ba-ling hatte auch darauf seine Antwort.

7 Wenn die Küste während der Ebbe nachts im Mondschein liegt, so strahlen die noch nassen Korallen das Mondlicht hundertfach zurück, ein einzigartig zauberhafter Anblick. Hsüä-dou verwendet diesen Ausspruch Ba-ling's im 100. Beispiel als >öffentlichen Aushang<, um damit seine Sammlung zu beschließen.

8 Vgl. Erklärungen S. 266 f

9 In einem Gesang des Meisters Dö-fu vom Yün-ding-schan oder Wolkenheimberge. Vgl. Erklärungen S. 267 f

10 Ba-ling Hau-djiän, japanisch Ha-ryô Kô-kan. Traditionstafel III A, 14

11 Guan-nan Dau-wu, japanisch Kwan-nan Dô-go. Traditionstafel III B,2.

12 Schi-gung Hui-tsang, japanisch Shak-kyô E-zô. Traditionstafel III B, 9.

Fußnoten Kapitel 14

1. Vergl. VI, S. 159

Fußnoten Kapitel 15

1 Die Lehren für >Hörer<, für >Einzelbuddhas< und für Bodhisattvas, vgl., Kap. IX, S. 201.

2 Siehe Kap. IX, S. 201.

3 Yän-tou, der Freund Hsüä-feng's, s. S. 133.

4 Dung-schan Liang-djiä, Vater der Tsau-dung-(japanisch Soto-)Schule.

5 Die Lehre von den drei Tiefen geht auf Lin-dji, den Schüler Huang-bo's und Vater der Lin-dji –(japanisch Rinzai-)Schule zurück.

6 Nan-schi, eine zwischen 650 und 680 verfasste Geschichte der vier Dynastien, welche während der Zeit der Spaltung Chinas im 5. und 6. Jahrhundert die Südhälfte des Landes regierten.

7 Auch Liu-Sung-Dynastie genannt; 420-479.

8 Hsiau-Wu, reg. 454-464

9 Das Gedicht stammt von dem großen Du Fu, der zusammen mit Li Tai-bo die chinesische Dichtung auf den Gipfel des Glanzes geführt hat (712-770). Er rühmt darin seinen Freund, den Hofsekretär und Dichter Djia Dschi (718 bis 773), wie er beim morgendlichen Hoftag vor dem kunstliebenden Kaiser Hsüan-dsung ein soeben neu erdachtes Gedicht vorträgt.

10 Dem gelbroten Kaschâya, einem Geschenk seiner Tante Mahâprajâpati, die einst Mutterstelle an ihm vertreten hatte.

11 So sagt Lau-dsi im 77. Kapitel seines Buches.

12 Dieser sonst wenig bekannte Mann stammte aus der Provinz Kiangsi, wurde dort Mönch mit Namen Pu-yüan, fand bei Bai-dschang, dem Lehrer der uns bekannten Meister Huang-bo, We-schan und anderer, das Licht, hörte dann von der wilden Schönheit des Tiän-tai-schan in Tschekiang und von den vielen Heiligen, welche sich dorthin zurückgezogen haben, machte sich, vom Verlangen nach der Ferne ergriffen, dorthin auf, flocht sich aus Schlingpflanzen und Gräsern eine Hütte und lebte als Einsiedler im Wald, bis ihm die Frommen der Umgebung eine Klause bauten, den >Zen-Hof zum flachen Reisfeld, Ping-tiän<. Den Vers, den Yüan-wu anführt, hatte er an der Pforte zu seinem Zen-Hof angebracht.

Fußnoten Kapitel 16

1 Djing-tjing Dau-fu, japanisch Kyô-sei Dô-fu; Schüler Hsüä-feng's. Traditionstafel III A, 13.

2 Ben-jen und Su-schan wurden später Nachfolger des Meister Dung-schan Liang-djiä und damit Väter der Tsau-dung-Schule.

3 Fu von Tai-yüan war Vorsitzer bei Hsüä-feng, ohne je selbständiger Meister zu werden.

4 Nan-yüan heißt eigentlich Südhof und bezeichnet den Teil des Klosters Bau-ying, in dem der hier gemeinte Meister Hui-yung lehrte. Er heißt deshalb in der Tradition gewöhnlich Bau-ying Hui-yung. Er war ein Enkelschüler Lin-dji's; vgl. Traditionstafel III B, 14.

5 Feng-hsüä Yän-dschau, Schüler des Bai-ying Hui-yang (oben Nan-yüan genannt), japanisch Fu-ketsu En-shô. Traditionstafel III B, 14.

6 Tsui-yän Schou-dschi heißt nach einer anderen Wirkungsstätte gewöhnlich Da-yü Schou-dschi. und gehört als Schüler Fen-yang's in die 17. Generation der Linie III B. Nicht zu verwechseln mit dem Meister des 8. Beispiels Tsui-yän Ling-tsan.

7 Der Hochbau zum Gelben Kranich in Wu-tschang auf dem Südostufer des Yangtsekiang, von Sage umwoben, war damals ein Glanzstück chinesischer Baukunst und bietet noch heute einen herrlichen Blick über den breiten Strom auf die gegenüberliegenden Städte Han-yang und Han-kou, die Berge dahinter und vor allem auf den Papageienstrand, eine Insel im Yangtse. Von Dichtern viel besungen, von aller Welt besucht, war und ist er noch heute ein Mittelpunkt weltlichen Treibens. Vgl. die Gedichte von Li-Bo und Tsui Hau, >Lyrik des Ostens<, S. 296 und 304.

8 Hsiang-yän Dschi-hsiän, japanisch Kyô-gen Chi-kan, ein Schüler des Meisters We-schan Ling-yu. Traditionstafel III B, 11

Fußnoten Kapitel 17

1 Vgl. die Erläuterung zum. 14. Beispiel, S. 272.

2 Tschang-scha Djing-tsen, gest. 868, japanisch: Chô-sha Kei-shin.
Traditionstafel III B 10 g.

3 Hsiang-lin Tscheng-yüan; japanisch Kô-rin Chô-on; Traditionstafel III A, 14.

4 Dsi-hu Li-dsung, bis 880; japanisch Shi-ko Ri-shô; Traditionstafel III B, 10.

Fußnoten Kapitel 18

1 Zum Klatschen bedarf es zweier Hände. Des Kaisers Frage war ein Klatschen mit nur einer Hand; damit es einen Ton gibt, muß Dan-yüan mit der seinen draufklatschen. Die Frage ist nur, ob nicht auch seine Hand an der des Kaisers vorbeischlägt.

2 Der Wanderstab des Zen-Mönchs

3 Der Weltenbaum ist transparent; alles ist von gleichem Licht durchstrahlt. Auf dem Fahrzeug des Heils gibt es keine Unterschiede mehr; alle sind durchleuchtet von demselben Licht des wahren Wesens.

4 Die Zahl drei ist hier verwirrend. Yüan-wu will nur nachweisen, daß nicht Su-dsung, sondern Dai-dsung das im Beispiel berichtete Gespräch geführt, Hsüä-dou also die Kaisernamen verwechselt hat.

5 Diese Frage bildet den öffentlichen Aushang im 99. Beispiel.

6 Diese Erzählung bildet den öffentlichen Aushang im 65. Kapitel unserer Sammlung.

7 Avalokiteshvara ist die Macht des Lichtes der Erkenntnis, die das Wesen dieser Welt durchschaut, Mahâsthâmaprâpta die des allumfassenden Erbarmens; beide sind Begleiter des Amitâbha Buddha in dessen Paradies des Reinen Landes. Manjuschri, auf einem Löwen reitend, verkörpert die Erkenntnis und die Weisheit des Shâkyamuni Buddha, der in Indien aufgetreten ist, Samantabhadra, auf einem Elefanten sitzend, sein erbarmungsvolles Wirken.

8 In der Mitte also ist nicht etwa ein kultisches Heiligtum, wie ein in der herkömmlichen Frömmigkeit aufgewachsener Buddhist erwarten würde; es ist da >nichts von heilig<, wie Bodhidharma sagte, sondern nur ein Wehen. Man vernimmt es wohl, doch ohne ein begrifflich klares Wort.

9 Hier folgt eine Wiederholung von Dan-yüan‘s Gesang.

10 Dji-dschou am Yangtsekiang in der Provinz Anhui (im Atlas auch Tschi-tschou, Chichou u. ä.).

11 Yang-schan Hui-dji, 804-890, Schüler von We-schan Ling-yu, mit diesem Vater der We-Yang-Schule. Traditionstafel III B, 11.

12 Schi-schuang Hsing-kung, wie We-schan ein Schüler Bai-dschang's. Traditionstafel II B, 10.

13 Er hat keine andere Wahl. - Auf die Frage des Kaisers muß Dan-yüan wohl oder übel eine Antwort geben. Er muß die Hand, mit der jener ins Blaue hinein klatscht, mit der seinen treffen, damit es einen Ton gibt. Und dasselbe tut er so auch dir und allen, die den Plan der Pagode verstehen möchten. Aber seine Worte sind doch immer nur ein Notbehelf den richtigen Klang geben sie nur, wenn ihnen das entsprechende Verständnis entgegenkommt.

14 Tschang-tjing Hui-leng, der Schüler Hsüä-feng’s.

15 Die Verse stehen im Gesang zum 95. Beispiel.

16 Von Lung-ya, dem Schüler des Dung-schan Liang-djiä.

17 Nan-yang Hui-dschung (kurz: Dschung), 675-775, japanisch Nan-yô E-chû. Traditionstafel II, 7.

Fußnoten Kapitel 19

1 Djü-dschi, japanisch Gu-tei. Traditionstafel III B, 11

2 Lo-pu Yüan-an, 834-894; Urenkelschüler von Yau-schan; japanisch Rakuho Gen-an. Traditionstafel III A, 12.

3 Tiän-lung, Schüler Da-hai's. Traditionstafel III B, 10

4 Tsau-schan Ben-dji, japanisch Sô-zan Hon-jaku, 839-931, Hauptschüler des Dung-schan Liang-djiä.

5 Hsi-yüan, ein Schüler des Patriarchen Ma, hieß eigentlich Tan-tsang und leitete das Hsi-yüan - oder Westpark-Kloster auf dem Nan-yüä oder Südhorn in Hupe, wo zwei Generationen früher der Meister Ma's, Nan-yüä Huai-jang, gelehrt hatte. Als er einst in seinem Ofen Feuer machte, hielt ein Mönch ihm vor, das sei doch keine Arbeit für den alten Meister; die könne auch ein junger Novize für ihn tun. Zur Antwort strich sich Hsi-yüan nur dreimal die Handflächen ab und wandte sich dann wieder seinem Feuer zu.

6 Diese zwei Erzählungen von Djü-dschi's Knaben und von seinem Ende bilden den dritten >öffentlichen Aushang< in der Sammlung Wu-men-guan des Meisters Hui-kai aus dem Jahr 1228; vgl. die deutsche Ausgabe von H. Dumoulin S. J.: Wu-men-kuan, >Der Paß ohne Tor<, Tokyo 1953.

7 Bi-mo, Enkelschüler des Patriarchen Ma.

8 Da-di, Schüler des Patriarchen Ma.

9 Wu-yä, Schüler des Patriarchen Ma; ?-824; hatte sich auf dem Wu-tai-schan in Schansi eingehend mit dem Studium der Sutrenschriften beschäftigt und wirkte von 800 bis 824 an dem führenden Kloster der Hauptstadt Tschang-an. - Ob die drei hier erwähnten Meister, die auch durch Gesten wirkten, von Yüan-wu selbst angeführt sind, wird mit Recht bezweifelt.

10 So übersetzen wir dem offenbar verschriebenen Text entgegen.

Fußnoten Kapitel 20

1 Blauer Drache ist auch ein beliebter Name für prächtige Rosse.

2 Dies sind Verse aus Hsüä-dou's Gesang zum 93. Beispiel unserer Sammlung, welches gegen das Nachäffen von Zen-Manieren gerichtet ist.

3 In der von seinen Schülern unter dem Titel Dung-ting-lu herausgegebenen Sammlung von Aussprüchen.

4 Djiä vom Berg des Fünften Patriarchen: wie Hsüä-dou ein Schüler des Meisters Dschi-men und Urenkelschüler Yün-mën's.

5 Wu-hsin vom Gelben Drachen: d. h. von der im Huang-lung-Kloster an der Grenze der Provinzen Kiangsi, Hunan und Hupe begründeten Schule des Gelben Drachen, Huang-lung, ein Zeitgenosse des hier redenden Meisters Yüan-wu. Begründer der Schule war Huang-lung Hui-nan, 1002 bis 1069. Vgl. Traditionstafel III B, 18.

6 Wu-hsiä, bis 818; wirkte als Meister auf dem Berg gleichen Namens in der Provinz Tschekiang.

7 Schi-tou Hsi-tjiän, 700-790; japanisch Seki-tô Ki-sen; mit seinem Lehrer Tjing-yüan Vater der älteren von Hui-neng ausgehenden Traditionslinie; wirkte auf dem Steinkopf- oder Schi-tou-Berg im Heng-Bergland des südlichen Hunan. Traditionstafel III A, 8.

8 Yüan-wu erzählt hier den Inhalt des 31. Beispiels; das Nähere über die erwähnten Personen wird dort gesagt werden.

9 Ma-yü, Dschang-djing und Nan-tjüan. drei Schüler des Patriarchen Ma. Traditionstafel III B, 9.

10 Katô Totsudô, der moderne Erklärer, sagt zu dieser Stelle: Lung-ya's Antwort dreht sich wie ein Rad im Kreise: Was die andern sagen, auch das läßt sich hören; aber ich denke eben, wie ich denke, ob es die andern nun verstehen oder nicht. Yüan-wu dagegen ist für Klarheit und Entschiedenheit der Rede; er würde sagen: Ich bin mit euch nicht einverstanden, ich bin nun einmal ich.

11 Da-me, Schüler des Patriarchen Ma; 8. Jahrhundert.

12 Yän-guan Tji-an, auch ein Schüler Ma's. Traditionstafel III B, 9.

13 Lung-ya Djü-dun, 835-923; japanisch Ryû-ge Ko-ton. Traditionstafel III A, 12.

14 Dung-schan Liang-djiä, 807-869; japanisch Tô-zan Ryô-kai; Vater der Tsau-dung - (japanisch Soto -) Schule. Traditionstafel III A, 11

15 Tsui-we Wu-hsüä; japanisch Sui-bi Mu-gaku. Traditionstafel III A, 10.

16 Lin-dji I-hsüan, bis 867 -,japanisch Rin-zai Gi-gen. Traditionstafel III B, 11

17 Vgl. die Ausführungen von Heinrich Dumoulin in »Zen, Geschichte und Gestalt«, S. 137-140: Die zwei Hauptströme des Zen.

Fußnoten Kapitel 21

1 Dschi-men Guang-dsu; japanisch Chi-mon Kô-so; der Lehrer Hsüä-dou's. Traditionstafel III A, 15.

2 Seit dem Jahr 1004 mußte das Sung-Reich dem mongolischen Nomadenstaat Khitan (später Liang) für den Verbleib in den nordöstlichen Gebieten (mit uraltem Namen Yu-dschou genannt) Tribut zahlen. Das war schon schlimm genug. Aber noch viel schlimmer war der Zusammenbruch der Dynastie 1126, die sich seitdem nur durch Beschränkung auf das China südlich des Yangtsekiang noch weiter halten konnte.

3 Tou-dsi Da-tung, 819-908; japanisch Tô-shi Dai-dô; Schüler des Meisters Tsui-we vom vorigen Beispiel; wirkte auf dem Würfel- oder Tou-dsi-Berg in der Provinz Anhui. Traditionstafel III A, 11.

4 Nämlich Bai-dschang; vgl. Kapitel 26.

5 Ling-yün Dschi-tjing; japanisch Rei-un Shi-gon; Schüler von We-schan Ling-yu. Traditionstafel III B, 11.

6 Ein Ausspruch von Huang-bo, vgl. 11. Beispiel.

7 Yän-tou Tjüan-huo, 828-887; japanisch Gan-tou Zen-kwatsu; Schüler von Dö-schan. Traditionstafel III A, 12.

8 Als Gegenstück dazu erwähnt Katô Totsudô eine Strophe des größten Dichters der Sung-Zeit, Su Schi, bekannt unter dem Namen Su Dung-po (1036-1101), auch als Maler und Meister der Pinselschrift berühmt. Die Strophe zeigt, wie tief er vom Geist des Zen durchdrungen war:

> Seidenweiß bemal' ich nicht - deutet Höchstes an.
>
> Rot und Grün darauf gesetzt, fällt auf zweiten Plan.
>
> Aus dem Nichts, dem Leeren, quillt Fülle, nie erschöpft.
>
> Da sind Blumen, da der Mond, da dein Turmaltan.

9 Das folgende Gespräch bildet den Gegenstand des 90. Beispiels.

10 Yüan-wu spricht als Meister auf dem Djia-schan oder Klammberg.

Fußnoten Kapitel 22

1 Bruder Leng: Tschang-tjing Hui-leng.

2 Der junge Hsiä: Hsüan-scha Schi-be, Sohn einer Fischerfamilie namens Hsiä.

3 Yän-tou, 828-887; wie Hsüä-feng ein Schüler Dö-schan's. Traditionstafel III A, 12.

4 Tjin-schan Wen-sui; japanisch Kin-zan Bun-sui; Schüler des Dung-schan Liang-djiä, kraftvoller Meister der Tsau-dung-Schule. Traditionstafel III A, 12.

5 Tou-dsi, 819-941. Traditionstafel III A, 11.

6 Dung-schan Liang-djiä, 807-869. Traditionstafel III A, 11.

7 Dö-schan, 782-865. Traditionstafel III A, 11.

8 Yän-guan Tji-an, 8.-9. Jahrhundert; Schüler Ma's; muß sehr alt geworden sein. Traditionstafel III B, 9.

9 Der schon mehrfach erwähnte Dung-schan Liang-djiä kam als fahrender Schüler, von vielen Zweifeln bewegt, eines Tages an ein spiegelklares Wasser, aus welchem ihm sein eigenes Bild entgegenblickte. Im selben Augenblick erwachte er zu seinem eigentlichen wahren Selbst. Was er dabei erlebte, drückte er in folgenden zwei Strophen aus:

Nur kein Suchen hinter andern her!

Weit, o weit entfremdet's dich dir selbst.

Jetzt, wo ich allein und selber geh,

Überall begegne ich dem Wicht.

Jetzt ist er kein anderer als ich.

Jetzt bin ich ein anderer als er.

So, genau so muß man es verstehn.

So erst stimmt es mit dem Wie der Welt.

(Das >Wie der Welt< ist nur ein anderer Ausdruck für das, was die buddhistische Scholastik das So oder die Soheit, bhûta-tathatâ, oder die wahre Gestalt des Seins zu nennen pflegt.)

10 Bai-dschang auf dem Reckenberg: vgl. Kapitel 26; Huang-bo: vgl. Kapitel 10.

11 Dsi-hu: vgl. XVII, S. 310f, 317.

12 Schi-tou. vgl. XX, S. 355.

13 Dschen-djing (d. h. Wahrhaft Rein): Ehrenname des Meisters Bau-feng Ko-wen, gest. 1102; japanisch Hô-hô Koku-mon; Schüler des Vaters der Schule vom Gelben Drachen, Huang-lung Hui-nan; zu seinen Verehrern gehörten der Sozialreformer Wang An-schi und sein Nachfolger Dschang Schang-ying (vgl. Vorbericht S. 15). Traditionstafel III B, 19.

14 Wolkentor: Dafür steht im Chinesischen hier ein anderer Beiname Yün-mën's, nämlich Schau-yang; so hieß der Bezirk, zu welchem der Wolkentorberg oder Yün-mën-schan gehörte.

15 >Unser Bergessitz<: im chinesischen Text heißt es wörtlich: Heute hält sie sich vorne am Milchhorn versteckt. Milchhorn, Ju-feng, ist der alte Name des Berges, dem Hsüä-dou den Namen Schneeloch oder Schneemulde, Hsüä-dou, gegeben hat, wonach er seitdem selbst genannt wird.

16 Es handelt sich hier überhaupt nicht um den Wanderstab oder gar um die sinnige Symbolik seines kunstvoll gefertigten Aufsatzes, sondern lediglich um das Ungeheure, das mit der Schlange gemeint ist.

17 Der indische Meister Manorhita, Schüler des großen Mahâyânalehrers Vasubandhu (bei den Japanern Manura genannt). Traditionstafel 1, 22.

18 Hsüan-scha Schi-be, 835-908; japanisch Gen-sha Shi-bi; Familienname Hsiä. Traditionstafel III A, 13.

19 Tschang-tjing Hui-leng, 854-932; japanisch Chô-kei E-ryiô.
Traditionstafel III A, 13.

Fußnoten Kapitel 23

1 Vgl. das XI. Beispiel.

2 Hsing, indisch prakriti.

3 Sun: Familienname des Meisters Tschang-tjing Hui-leng.

4 Bau-fu Tsung-dschan, bis 928; japanisch Ho-fuku Jû-ten. Traditionstafel III A, 13.

Fußnoten Kapitel 24

1 Die feinen Verse stammen aus dem Gedicht >Blick aufs Wasser< von dem Dichtermönch der ausgehenden Tang-Zeit Dschai Dji, der selbst auf dem Großen We-schan das Mönchsgelübde abgelegt und dann alle Ämter und Ehren abgelehnt hat, um nur der Dichtung zu leben. Yüan-wu zitiert sie im Gedanken an die Nonne Liu, die beim Anblick des am Boden Liegenden von ihrer Zungenfertigkeit plötzlich verlassen ratlos dasteht. Jetzt muß ihr von ganz wo anders ein rettender Gedanke kommen. Und er kommt ihr in der Tat.

2 Die folgenden Sätze scheinen von Abschreibern zusammengeflickt zu sein; wir setzen sie daher in Klammern.

3 Tjiän-feng, japanisch Kembô, ein Schüler des berühmten Dung-schan Liang-djiä, wirkte gegen Ende des 9. Jahrhunderts und wohl noch später in Schau-hsing, Provinz Tschekiang. Von ihm handelt das 48. Problem der Sammlung Wu-men-guan, vgl. Dumoulin, a. a. O.

4 Djing-dschi: außendinglich erreichen; japanisch Kyô-chi.

5 Dies ist der Schlußvers eines Abschiedsliedes von Dscheng Gu, einem Dichter aus der Zeit des Zusammenbruchs der Tang-Dynastie. Es lautete:

»Am Ufer des Yangtse im Frühlingsgrün die hängenden Weidenzweige,

die Weiden, die Blüten, sie machen den beiden am Fährboot so schwer den Sinn.

Von draußen kommen Flötentöne, wir sitzen beim Abschiedstrunk

Du ziehst fort an den Hsiang und den Hsiau, mich führt der Weg nach Tjin. «

Der Freund zieht südwärts nach der Provinz Hunan, wo in vielgerühmter schöner Landschaft das Flüßchen Hsiau in den zum Dung-ting-See strömen den Hsiang-Fluss mündet; der Dichter selbst muß nach Tjin, der heutigen Provinz Schen-si, wo ihn in der Hauptstadt Tschang-an wahrscheinlich Amtsgeschäfte erwarten. Aber gerade im Auseinandergehen sind die Freunde am engsten miteinander verbunden.

6 Feng-hsüä: vgl. XVI, S. 300.

7 We-schan Ling-yu, s. IV, S. 115-117.

8 Liu Tjiä-mo, japanisch Ryû Tetsu-ma. Traditionstafel III B, 11.

9 I-le-dschung-hsing, japanisch I-rui-chû-gyô.

10 Wu-dschö-hui, japanisch Musha-e

Fußnoten Kapitel 25

1 Bei Schi-tou; vgl. XX, S. 355.

2 Yän-yang, ein Schüler des berühmten Dschau-dschou, ist nie öffentlich als Meister aufgetreten, sondern lebte still zurückgezogen in der Provinz Kiangsi auf einem Berg mit wunderlichen Felsenformen und hatte in seiner Binsenhütte einen Tiger und eine Schlange, die beide er selbst gezähmt hatte, bei sich.

3 Tschan-yüä Guan-hsiu, 833-912; japanisch Zen-getsu Kwan-kyû; lebte jahrzehntelang in seiner Heimat Lan-dji in Tschekiang; behielt, was er hörte, wörtlich im Gedächtnis, dichtete und malte; zog im Alter nach dem fernen Si-tschuan und fand dort bei hoch und nieder höchste Verehrung. Seine Gedichte nehmen in Zen-Kreisen neben denen Han-schan's noch heute einen wichtigen Platz ein.

4 Fa-deng, japanisch Hô-tô, soll ein Schüler von Fa yän Wen i (Traditionstafel III A, 15) gewesen sein; sonst kaum erwähnt.

5 Katô Totsudô bemerkt hierzu erläuternd: »Wer nur den Buddha und seine Lehre, sein Gesetz versteht, wird zum Gefangenen des Buddha und der Buddhalehre. Die höchste, letzte Wahrheit erfüllte längst die Welt, bevor der Buddha kam und sein Gesetz verkündete. Das Gesetz des Buddha ist das Tor, durch welches man den höchsten WEG betreten kann. Geht man durch dieses Tor nur immer hin und her, so kommt man nicht dazu, das Heiligtum im Hintergrunde dieses Wegs der höchsten Wunder zu betreten. «

6 In einer heute anscheinend nicht mehr erhaltenen Schrift.

7 Tai-yang Djing-hsüan; japanisch Tai-yô-Kyô-gen; Meister der Tsau-dung-Schule; 16. Generation; also wohl ungefähr Zeitgenosse Hsüä-dou's.

Fußnoten Kapitel 26

1 Bai-dschang Huai-hai, 749(?)-814; japanisch Hyaku-jô E-kai; Lehrer der Meister Huang-bo, We-schan und anderer. Traditionstafel III B, 9.

Fußnoten Kapitel 27

1 Ausspruch von Schou-schan Scheng-niän; vgl. S. 205, Fußnote 9.:

Die Frage steckt in der Antwort drin, die Antwort in der Frage. [Das heißt, der Sinn der Frage wird in der Antwort sichtbar, und umgekehrt.]

2 Vgl. Zen, >Der lebendige Buddhismus in Japan<, von Sch. Ôhasama und August Faust, S. 69 unten. Die betreffende Stelle lautet in der dortigen Übersetzung: »Wo dieses Nichtdenken herrscht, sind unermeßlich die Sinne und das Gefühl.« Eine Deutung der Stelle gibt die Anmerkung 17 auf S. 133 desselben Buches.

3 Schi-tou Hsi-tjiän, 700-790. Traditionstafel III A, 8. Generation.

4 Yün-djü Dau-ying, bis 922; Traditionstafel III A, 12. Generation; Schüler des Vaters der Tsau-dung- oder Soto-Schule Dung-schan Liang-djiä.

5 Vgl. die Erläuterung zum 14. Beispiel, S. 272.

6 Während Hsüä-dou sich in Yün-mën's tiefes Wort vom goldenen Wind versenkt, ersteht vor ihm wie von selbst auf einmal die Gestalt des Patriarchen Bodhidharma, des Fremdlings aus dem fernen Indien, von dem das 1. Beispiel unserer Sammlung handelt. Dieser selbst erscheint dem Dichter als lebendige Verkörperung eben dessen, was Yün-mën sagen will. Sein jahrelanges Sitzen im Schau-Wald am Berge mit den zwei Bärenohrenspitzen war nichts anderes, als daß er sich dem Winde preisgab, der allen Selbstbetrug ausfegt und alles, woran der Geist sich heften möchte, unbarmherzig wegreißt. In Yün-mën’s Wort lebt Bodhidharmas Geist, es ist der Geist des Zen überhaupt.

Fußnoten Kapitel 28

1 Viele Erklärer halten den Text hier für verderbt. Ein japanischer Meister des 18. Jahrhunderts, Daichi, erklärt jedoch einleuchtend: Du mußt dich vom kleinsten Härchen vernünftelnden Deutelns ganz und gar entblößen; dann erst kommst du dem Kein dieses >öffentlichen Aushangs< einigermaßen nahe.

2 Bai-dschang We-dscheng, japanisch Hyaku-jô I-shô. Traditionstafel III B, 9.

3 Nan-tjüan Pu-yüan, 749-835; japanisch Nan-sen Fu-gwan.
Traditionstafel III B, 9.

Fußnoten Kapitel 29

1 Gemeint sind die drei ersten Stufen der Versenkung (Dhyâna, Tschan, Zen). Sie aber sind nur Vorstufen zur vierten, höchsten Stufe. Von diesem vierten Himmel schweigt die Weissagung. Ihn aber meint Yüan-wu mit der >Gegend, in welcher jedes Gespräch seinen Ruhepunkt findet<.

2 Schau-hsiu, Schüler des Fa-yän Wen-i, vgl. 7. Beispiel

3 Tou-dsi Da-tung, 819-914; japanisch Tô-shi Dai-dô. Traditionstafel III A, 11.

4 Tai-sui Fa-dschen; jap. Tai-zui Hô-shin. Traditionstafel. III B, 11. (in früheren Ausgaben: Da-sui. Der Lesung Da ist jedoch Tai vorzuziehen).

5 Tschang-tjing Da-an; japanisch Chô-kei Dai-an. Traditionstafel III B, 10.

6 Tai-sui Fa-dschen; jap. Tai-zui Hô-shin. Traditionstafel. III B, 11. (in früheren Ausgaben: Da-sui. Der Lesung Da ist jedoch Tai vorzuziehen).

7 Tschang-tjing Da-an; japanisch Chô-kei Dai-an. Traditionstafel III B, 10.

Fußnoten Kapitel 30

1 Tscheng San-scheng (d. h. alleinstehender Heiliger); japanisch Chô San-shô; Schüler des Ba-ling Hau-djiän (s. 13. Kapitel). Traditionstafel III A, 15

2 Fa-yüan, japanisch Hô-on; ein Enkelschüler des Schou-schan Scheng-niän (Traditionstafel III B, 15), also der 17. Generation angehörig, ungefährer Zeitgenosse Hsüä-dou's. Er hieß der >Rechtsgelehrte<, weil er, wegen falscher Anschuldigungen vor Gericht gezogen, sich und die Mitangeklagten dank seiner vorzüglichen Kenntnis der Gesetze und gerichtlichen Entscheidungen mit Erfolg verteidigt hatte.

3 Djiu-feng (Neun-Gipfel), japanisch Kyû-hô; Beiname des Meisters Gue-dsung Dau-tjüan, japanisch Ki-su (Ki-shû) Dô-sen; Schüler des nachgenannten Yän-schou. Traditionstafel III A, 15.

4 Yän-schou Hui-lun, japanisch En-ju E-rin; Schüler des im 8. und 23. Beispiel angeführten Meisters Bau-fu. Traditionstafel III A, 14.

Fußnoten Kapitel 31

1 Nach alter indischer Lehre besteht der Leib aus den vier Elementen Erde, Wasser, Feuer, Wind. Die Bewegungen des Körpers sind Wirkungen des Windeselements. Bei der Auflösung des Leibes bleibt davon nichts übrig.

2 Avalokiteshvara (chinesisch Guan-yin, japanisch Kwannon) wird als Nothelfer bildlich manchmal >tausendhändig< dargestellt.

3 Ma-yü Bau-tschö, japanisch Ma-yoku Hô-tetsu. Traditionstafel III B, 9.

4 Dschang-djing Huai-hui, 756 (759?)-815 (818?); japanisch Shô-kyô E-ki. Traditionstafel III B, 9.

5 Yung-djia Hsüan-djiau, 665-713; japanisch Yô-ka Gen-gaku; Dichter des Liedes vom WEG-Erlebnis (oder: Vom Erleben der Wahrheit), Dscheng-dau-go, japanisch Shô-dô-ka (vgl. Ohasama-Faust, >Zen - Der lebendige Buddhismus in Japan<, S. 71-91). Traditionstafel II, 7.

6 Hsi-tang Dschi-tsang, 735-84; japanisch Sei-dô Chi-zô. Traditionstafel III B, 9.

7 Yang-schan Hui-dji, 807-883; japanisch Kyô-zan E-jaku; nächst seinem Meister We-schan Ling-yu Vater der We-Yang-Schule. Traditionstafel III B, 11.

Fußnoten Kapitel 33

1 Dsi-fu Ju-bau, japanisch Shi-fuku Nyo-hô. Traditionstafel III B, 13.

Fußnoten Band 2

Zum Geleit

1 japanisch Dai-kô wa dai-setsu no gotoshi. (Wie das zu verstehen ist, hat Eugen Herrigel in seiner Schrift »Zen in der Kunst des Bogenschießens« klassisch dargelegt.)

2 In einem Punkte allerdings bedarf auch Rüdenberg der Korrektur. Die Zeichen, deren Lesung er mit ji angibt, sollten besser mit ji umschrieben werden, also analog der Reihe schi, tsi, dsi usw. Dieses i unterscheidet sich von i dadurch, daß es nicht mit ausströmender Luft, also »exspiratorisch« gesprochen wird, wie alle unsere Vokale, sondern »inspiratorisch«. Bei schi z. B. setzt man zwar mit ausströmender Luft an, zieht sie zum Vokal aber plötzlich ein, so daß ein kurzes, dumpfes i entsteht. Dasselbe ist der Fall bei ji, wobei das j noch eine Idee weicher lautet als im Französischen (vgl. je, Jean, Gironde), weil es ganz vorne auf der Zungenspitze angesetzt wird. Die akustische Wirkung fällt dabei mit der des englischen r in ring, wring, written zusammen, wie denn nach einem modernen chinesischen Wörterbuch dieses Lautbild nicht mehr ji, sondern ri (!) geschrieben werden müßte.

3 Nach dem Schlesier Karl Heinrich von Bogatzky, dem Schüler von August Hermann Francke, 1690-1774; komponiert Um 1800 von Johann Georg Weller in Schorndorf, Württemberg.

Fußnoten Kapitel 34

1 Dö-dsung von Tang: reg. 780-805.

2 Schan-dau: Vgl. Bi-yän-lu 1, 25. Beispiel, Erläuterung, S. 336, Zeile 35. Daß er dort Schau-dou heißt, sind zwei Druckfehler. Es ist statt Schau Schan, statt dou dau zu lesen.

3 Zum Schleifen des Reises wird ein großer Mörser in den Boden eingelassen und mit den enthülsten Körnern gefüllt. Auf die Mitte des Mörsers fällt als Stößel Schlag um Schlag ein hammerkopfähnlicher Baumklotz, dessen langer, kräftiger Stiel hebelartig auf einem Drehpunkt ruht. Durch Treten auf das Stielende wird der Klotz gehoben, durch Absetzen des Fußes plumpst er wuchtig in den Mörser hinein und bewirkt eine regelmäßige Verlagerung der Körner, so daß schließlich alle gleichmäßig geschliffen werden.

4 Yang-schan Hui-dji (nach neuerer Berechnung 807-883), japanisch Kyôzan E-jaku. Traditionstafel III B 11 e (die dort angegebenen Jahreszahlen sind also darnach zu verbessern).

5 Lu-dsu (d. h. 6. Patriarch) Hui-neng, japanisch Roku-so E-nô (638-713), Traditionstafel II 6 a.

6 Der japanische Forscher Tokiwa hat diese Mumie des Sechsten Patriarchen in der Tsau-Schlucht im Dezember 1928 besichtigt und bestätigt ihre Echtheit. Nur befindet sie sich nicht mehr in der baufällig gewordenen Pagode, sondern in einem kleinen, eingeschossigen Gedenkbau nebenan. Vgl. Seite 627 des in Band 1, S. 448, erwähnten Werkes von Tokiwa Daijô.

7 Dan-yüan Schen-ying, japanisch Dan-gen Shin-nô, 8. Jahrhundert.
Trt II 8.

8 Vgl. Djing-dö Tschuan-deng-lu XI. - Eine vollständige Wiedergabe des Abschnitts findet sich bei Daisetz' T. Suzuki, Essays in Zen Buddhism, third series, S. 36f.

9 Fähigkeiten, Vergangenheit und Zukunft jedes Menschen zu durchschauen und ihm durch Weissagung den Weg zu weisen.

10 Das Freundespaar Han-schan und Schi-dö (japanisch: Kanzan und Jittoku) bildet auch für die Zen-Malerei einen beliebten Vorwurf zur Darstellung des im Wesen des Zen tief verwurzelten Humors. Vgl. Dietrich Seckel, Buddhistische Kunst Ostasiens, S. 228, und Werner Speiser, Meisterwerke chinesischer Malerei S. 20.

11 Die beiden Werke führten die Titel Huang-di Ne-djing und Huang-di Wai-djing. In China selbst sind sie verschwunden; nur im Kloster Ninnaji in Japan findet sich vom ersteren noch eine stark überarbeitete Handschrift.

Fußnoten Kapitel 35

1 Das chinesische Schriftzeichen für san bedeutet: drei. Man kann also übersetzen: »Vorne drei und drei (oder dreimal drei); hinten drei und drei (oder dreimal drei).« Aus Gründen, welche nachher deutlich werden, behalten wir jedoch die chinesische Lautform bei.

2 Der Mann, der auf der einen Schulter ein breites Brett am Kopfe angelehnt daherträgt, so daß der Blick nach dieser Seite ihm verdeckt bleibt, ist uns bei Yüan-wu als beliebtes Gleichnis für einen beschränkten Gesichtskreis längst bekannt.

3 Glas zählte mit dem Bergkristall zusammen zu den sieben Edelsteinen

4 Djün-ti heißt: Gleichmäßige Darbietung.

5 Nach buddhistischem Glauben haben sich die alten Himmelskönige Brahma und Indra dem Buddha als Beschützer angeboten. Ihre Gestalten stehen als Vajrahalter (vajradhâra), auch »zwei Könige« genannt, vor vielen Buddhatempeln.

6 Feng-hsüä Yän-dschau, aus der Lin-dji-Schule, vgl. Band 1, Traditionstafel III B 14 und Register. Ihn stellt das 38. Beispiel in den Mittelpunkt.

7 Die »Reine Kühle«, Tjing-liang, ist ein anderer Name für das Hochland der Fünftafelberge. Vgl. Erklärungen, S. 41

8 Von diesem Di-tsang war schon in Band 1, S. 136 f., als dem geistigen Vater des Meisters Fa-yän Wen-i ausführlich die Rede. In der Traditionstafel der Zen-Schule führt er den Namen Lo-han Gue-tschen (Traditionstafel III A 14 a). Di-tsang (japanisch Jizô) hieß er deshalb, weil er lange Zeit das Kshitigarbha- oder Di-tsang-Kloster der Stadt Dschang-dschou in der Provinz Fukien geleitet hat. Der Name geht auf den im Volksglauben sehr beliebten Bodhisattva Kshitigarbha (chinesisch Di-tsang, japanisch Jizô), den Beschützer der Kinder, zurück.

9 Samantabhadra bildet mit Manjushri zusammen im Mahâyâna das Paar der höchsten Bodhisattvas, die den Buddha links und rechts begleiten. Wird Manjushri auf goldhaarigem Löwen reitend vor- und dargestellt, so Samantabhadra auf einem weißen Elefanten. In der Idee verhält sich Samantabhadra zu Manjushri etwa wie der Inhalt des Wissens zu dem Wissen selbst. Er steht für die ideelle Welt (dharmadhâtu) des reinen Soseins ohne Unterscheidung, die in Wahrheit mit der irdischen Welt, wie wir sie sehen (Lokadhâtu), in Eins zusammenfällt, ja deren kleinstes Teilchen ganz und gar erfüllt. Den Bodhisattva Samantabhadra zu erkennen ist somit im Grunde nur ein Umweg zur Erkenntnis meiner eigenen Natur. Wer soweit ist, braucht also diese Vorstellungen von Manjushri und Samantabhadra nicht. Manjushri: chinesisch Wen-schu, japanisch Monju. Samantabhadra: chinesisch Pu-hsiän, japanisch Fugen.

10 Fa-yän Wen-i, der Meister des siebten Beispiels, Band 1, S. 128 ff.
Traditionstafel III A 15 a.

11 Djiau (andere Aussprache: Djio oder Djüä) vom Lang-yä-schan bei Tschu-dschou in der Provinz Anhui, nordwestlich von Nanking, mit vollem Namen Lang-yä Hui-djiau (jap.: Rô-ya E-kaku), ein Schüler des Meisters Fen-yang Schan-dschau (Traditionstafel III B 16), bedeutender Zeitgenosse Hsüä-dou's.

12 Ming-dschau Dö-tjiän, Enkelschüler des Meisters Yän-tou. Vgl. Band 1, S. 344f.

13 Vgl. Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens, Band XLIV (Jubiläumsband), Teil 3, S. 1-25.

14 Ui Hakuju: Zenshû-shi Kenkyû, 1. Band, Tokyo 1939, Seite 121f.

15 Niu-tou Fa-yung (japanisch Go-zu Hô-yû), Traditionstafel II 5 b. Der Niu-tou-schan erhebt sich im Südwesten von Nanking direkt vor der Stadtmauer.

16 Nan-yang Hui-dschung (jap. Nan-yô E-chû) 675-775 Trt. II 7 d.

17 Wu-dscho (japanisch Mu-jaku), 8. Jahrhundert.

18 Tscheng-guan (japanisch: Chô-kwan), 737 (oder 738) bis 838.

19 Avatamsaka-sûtra: chinesisch Hua-yän-djing; japanisch Kegonkyô. Die Schule oder »Sekte, welche dieses Sutra in den Mittelpunkt ihrer Lehre stellt, heißt chinesisch Hua-yän-dsung, japanisch Kegon-shû.

20 Es ist das »Sutra von Manjushri's völligem Nirvana«, Manjushri-parinirvâna-sûtra, japanisch Monjushiri han-nehan-gyô.

21 Vgl. das 24. Beispiel, wo die Nonne Liu dem alten We-schan den Besuch dieses Festes vorschlägt, Band 1, S. 415, 417, 424f. Dort nannten wir das Gebirge nach englischem Vorbild den »Fünfterrassenberg«. Dieser Name ist aber irreführend, da wir mit dem deutschen Wort Terrasse die Vorstellung eines stufenmäßigen Ansteigens in waagrechten Flächen verbinden. Her handelt es sich um fünf Tafel- oder Plattenberge, deren Gipfel flach sind.

22 Sie heißen, nach dem indischen siddham, chinesisch hsi-tan, japanisch shittan.

23 Es darf nicht verschwiegen werden, daß keiner der für unsere Erklärung benützten japanischen Kommentare diese dem Vajrayâna entstammenden Deutungen des Zeichens san (~ drei) auch nur mit einem Wort erwähnt. Darüber wird entweder überhaupt geschwiegen, oder erfährt der Übende davon nur in geheimer Unterweisung durch den Meister (?). Wenn der Übersetzer hier auf Grund der angeführten Sutren das Zeichen san in dem genannten Sinn deutet, tut er es auf eigene Gefahr. Die Zuversicht dazu gibt ihm der Umstand, daß eben diese Deutung im Endergebnis genau auf das hinausläuft, was schon Hsüä-dou im Gesange sagt: »Lachhaft, in der >reinen Kühle< fragen: Wieviel sind's ?« Vgl. für diese Deutung von san-san Mochizuki Shinkyô, Bukkyô Daijiten, Band II, S. 1392 Art. sa, sowie bei D. T. Suzuki, Essays in Zen Buddhism, second series, p. 211, die Bemerkungen über die Übernahme von Shingon-Gebräuchen durch die Zen-Schulen in China.

Fußnoten Kapitel 36

1 »Schau-hsiän« ist der nach dem Tod verliehene Ehrenname für Tschang-scha Djing-tsen (japanisch Chô-ja Kei-shin), Schüler Nan-tjüan's, gest. 868. Traditionstafel III B 10 g.

2 Yang-schan Hui-dji, der Meister des 34. Beispiels (Seite 16ff.) steht in der Traditionstafel eine Generation unter Tschang-scha. Doch wird der Altersunterschied zwischen beiden nicht sehr groß gewesen sein.

3 »Das große Kriechtier«: verhüllender Ausdruck für den gefürchteten Tiger (chinesisch Da-tschung; japanisch Dai-chû). In Band 1, S. 242, sagten wir dafür »das schleichende Ungeheuer«. Dort ist statt Tschen richtig Tsen zu lesen.

4 Hsiu-tsai, d. h. blühendes Talent, war während der Tangzeit die Bezeichnung für den angesehensten der sieben akademischen Grade, welche auf Grund der streng zentralistischen Staatsprüfungen verliehen wurden. Er bezeugte nicht nur die allgemeine Befähigung zum höheren Staatsdienst, sondern besonders auch hervorragende literarische Bildung.

5 Dieser Wildpark heißt auf Pâli: Isipatana Migadâya, auf Sanskrit: Rschipatana Mrgadâva; chinesisch Hsiän-jen-dschu-dscho Lu-yä-yüan; japanisch Sennin-jûsho Rokuya-en (kurz: Roku-on).

6 Djing-dö Tschuan-deng-lu Bd. X, I

7 Das Lesen und Hersagen dieser Namen diente vor allem der Beicht- und Bußübung, um in der Erinnerung an alle Tugenden der Buddhas das eigene Böse abzuschütteln.

8 Tsui Hau hat sein Staatsexamen 723 bestanden und bis 754 gelebt.

9 Eine deutsche Übersetzung des Gedichtes von Tsui Hau auf den »Bau zum Gelben Kranich« gibt Günther Debon in der Sammlung »Lyrik des Ostens« (Carl Hanser Verlag, München) auf Seite 304.

10 So Johann Albrecht Bengel (I687-I752) in dem Lied »Du Wort des Vaters, rede du« (Evangelisches Kirchengesangbuch, Stuttgart 1953).

11 Man vergleiche dazu das Büchlein von Eugen Herrigel: >Zen in der Kunst des Bogenschießens«, besonders Seite 40.

Fußnoten Kapitel 37

1 Wie in anderen Fällen wird auch dieser Hinweis erst recht deutlich werden, nachdem der Leser sich in Beispiel und Gesang vertieft hat. Es wird sich lohnen, ihn am Ende noch einmal zu lesen.

2 In den drei Reichen: in den drei Schichten unseres Welterlebens. Vgl. die Erklärungen zum Text S. 92.

3 Yu-dschou: so hieß in der Tang-Zeit die strategisch wichtige Nordostmark Chinas und ihr militärisch mächtiger Regierungssitz, das spätere Peking. Von diesem lag das Pan-schan-Kloster etwa 90 km ostwärts unweit der Großen Mauer bei der grenznahen Festungsstadt Dji-dschou (im Atlas: Ki-chow).

4 Das Wort »entlehnt« in diesem Satz ist nicht im Sinne literarischer Abhängigkeit zu verstehen, als hätte Hsüä-dou seinen Gedanken vorn Su Schi entlehnt. Davon kann keine Rede sein; denn Hsüä-dou ist weitaus der ältere von beiden. Bei seinem Tode, 1052, war Su Schi sechzehn Jahre alt. Erst 1057 bestand der letztere mit Glanz sein Staatsexamen, war dann am Hof als Dichter hoch gefeiert, zog sich jedoch durch sein stets unerschrockenes Bekenntnis mächtige Gegner zu und war 1080 nahe daran, zum Tod verurteilt zu werden, durfte sich aber mit Genehmigung des Kaisers in die Verborgenheit zurückziehen. Erst in diese Zeit fällt sein Besuch bei Tschang-dsung in den Lu-schan-Bergen und sein »Findelied«, wohl dreißig Jahre nach dem Tode Hsüä-dou's. Seitdem aber ist sein Vers »des Bergbachs Rauschen ist des Buddha Weltenstimme« Gemeingut der Gebildeten des Reichs geworden, ein zeitlos geistiger Besitz. Von diesem also nimmt bereits der um eine Generation ältere Dichter Hsüä-dou sein »Quellen-Harfenspiel« vorweg, »entlehnt es«, und läßt, obwohl nicht gleich berühmt wie Su Schi, darin auch schon »des Buddha Weltenstimme« klar vernehmen.

5 Pan-schan Bau-dji, Traditionstafel III, B, 9, i

6 Pu-hua von Dschen-dschou (japanisch: Fu-ke). Von ihm leitet sich die kleine aber eindrucksvolle Pu-hua-Sekte ab, die sich in Japan unter dem Namen Fu-ke-shû bis in die neuere Zeit erhalten hat, und deren wenige Mönche einzeln mit verhülltem Gesicht durchs Land ziehen und ohne Worte, nur durch monotones Flötenblasen, die Leerheit alles Dinglichen verkünden.

7 Vgl. Lyrik des Ostens, Ausgabe 1952, S. 425, Ausgabe 1965, S. 429: Weltgeheimnis. - Japanisch lautet das Gedicht: Yo-no-naka wa / yume ka, utsutsu ka? / Utsutsu to mo / yume to mo shiraji / arite nakereba.

8 »Unentstandene Dinglichkeit«: indisch: anutpattika-dharma; chinesisch: wu-scheng-fa; japanisch: mu-shô-bô.

Fußnoten Kapitel 38

1 Man vergleiche dazu die ersten Sätze des Hinweises zum vorhergehenden 37. Beispiel.

2 Feng-hsüä Yän-dschau, japanisch Fu-ketsu En-shô, 896-973, Traditionstafel III B 14.

3 Ying-dschou: so hieß damals das moderne Wu-tschang, Hauptstadt der Provinz Hupe, auf dem Südufer des Yangtsekiang gegenüber den zwei Städten rechts und links der Einmündung des Han-Stroms, Han-yang und Han-kou (mit diesen später zu der Großstadt Wu-han vereinigt). Der Vogt hieß Li Schi-djün und war schon von früher her ein Anhänger des Meisters Feng-hsüä.

4 »Der Eiserne Stier« von Schan, der Stadt am Südufer des Gelben Stroms, des Huang-ho, an der Strecke, wo er die Grenze zwischen den Provinzen Schansi und Honan bildet. Dort drängen sich die mächtigen Fluten wild durch eine lange Schlucht mit steilen Wänden, doch so, daß oberhalb der Stadt ein Felsengrat oder -rücken sie schräg von Süden nach dem Nordrand ablenkt. Dieses felsige Gebilde galt der alten Zeit als der »Eiserne Stier«, der unerschütterlich im Wasser stehend dem Druck des Stromes standhält und die Stadt vor Überflutung schützt. (Näheres s. Erklärungen zum Text, S. 91.)

5 Die »drei Hauptsachen«, chinesisch san-yau, japanisch san-yô. Näheres hierüber siehe die Erläuterung zum Gesang, Seite 113.

6 Lin-dji I-hsüan, japanisch: Rinzai Gigen, gest. 867, Traditionstafel III B 11 a, der berühmte Stifter der gleichnamigen Schule (vgl. besonders Band 1, Kap. 32 und S. 522), von Yüan-wu gleich zu Anfang hier erwähnt, um Feng-hsüä als seinen echten Schüler einzuführen.

7 Huang-bo Hsi-yün, japanisch Ô-baku Ki-un, gest. 8 5o; Lin-dji's Meister. Traditionstafel III B 10 a.

8 We-schan Mu-dschö, 11. Jahrhundert, japanisch Isan Motetsu, neun Generationen nach Lin-dji, nur zwei vor Yüan-wu; gehört in die Linie III B 19; wirkte auf demselben We-schan wie 200 Jahre früher der gleich nachher genannte Meister Ling-yu.

9 [Einst]: Im Text steht irrtümlich statt dessen: »später«.

10 We-schan Ling-yu, japanisch I-san Rei-yû, 771-853, Traditionstafel III B 10 b; der berühmte Meister des 4. und 24. Beispiels.

11 Yang-schan Hui-dji, japanisch Kyô-zan E-jaku, 807-883, Traditionstafel III B 11 c; We-schan's bester Schüler. Vgl. das 34. Beispiel.

12 »geweissagt«: »Weissagungen« dieser Art sind in der buddhistischen Legende häufig. Wenn ein Meister auf die Nachwelt besonders starken Eindruck machte, mußte früher schon ein Seher sein Auftreten vorausgeschaut haben. We-schan's Schüler Yang-schan stand im Rufe solcher Fähigkeit. So wurde ihm die Prophezeiung zugeschrieben.

13 Hsüä-feng I-tsun, japanisch Sep-pô Gi-son, 822-908, Traditionstafel III A 12 c; der berühmte Meister des 5. und 22. Beispiels.

14 Gast und Hauswirt: der erstere ist im Haus noch fremd, versteht, was vorgeht, nur zur Hälfte; der Hauswirt beherrscht die Lage und weiß genau Bescheid.

15 Yän-tou Tjüan-huo, japanisch Gan-tô Zen-kwatsu, 828-887, Traditionstafel III A 12 a, und Tjin-schan Wen-sui, japanisch Kin-zan Bun-sui, Traditionstafel III A 12 h. Vgl. Band 1. S. 518, dazu auch S. 301f.

16 Jui-yän Schi-yän, japanisch Zuigan Shigen, Schüler des obengenannten Yän-tou Tjüan-huo, also der 13. Generation der Linie III A zugehörig, stammte aus Fukien, wirkte auf dem Jui-yän-schan im Bezirk Tai-dschou (Provinz Tschekiang) und war für sein sehr strenges Regiment berühmt.

17 Hier folgt im Text ein Abschnitt von 54 Schriftzeichen, der teils an falscher Stelle steht, teils schlecht in den Zusammenhang des Textes passt. Wir fügen ihn, soweit er brauchbar ist, nach dem Besuch bei Djing-tjing ein.

18 Djing-tjing Dau-fu, japanisch Kyô-sei Dô-fu, Traditionstafel III A 13 b, jener Schüler Hsüä-feng's, der sich in seiner Seelsorge das Zusammenwirken von Henne und Küchlein beim Ausschlüpfen aus dem Ei zum Vorbild nahm (vgl. das 16. Beispiel, Band 1, S. 297 ff.). Zur Zeit dieser Begegnung lehrte er im Zen-Hof »zur Spiegelreine« (Djing-tjing) in Schau-hsing östlich von Hang-dschou in Tschekiang. - In dem sog. »Text der einen Nacht« (vgl. Vorwort S. 14), welchen der Gelehrte Itô Yûten in seiner textkritischen Ausgabe Hekiganshû tei-hon, 1963, berücksichtigt, ist dieser ganze Abschnitt weggelassen.

19 Bei Zweifeln, wie man sich entscheiden soll, füllt man nach abergläubischer Sitte in stiller Nacht den Herdkessel mit Wasser, betet gut, wirft den Wasserschapf hinein, läßt ihn sich drehen, bis er stillsteht, geht dann in der Richtung, die der Stiel des Schapfes anzeigt, auf die Straße und wartet hier das erste Wort, das man von Vorübergehenden aufschnappen kann, als Weisung ab.

20 Tsui-yän Ling-tsan, Traditionstafel III A 13 e, wie Djing-tjing ein Schüler Hsüä-feng’s, wirkte damals in Ming-dschou, dem heutigen Ningpo, genau östlich von Djing-tjing's Wohnsitz Schau-hsing. Er ist der Meister des 8. Beispiels, s. Band. 1, S. 183 ff.

21 Der hier genannte Hsüä-dou lebte im ersten Drittel des zehnten Jahrhunderts, hat also mit dem Dichter der Gesänge, Hsüä-dou Dschung-hsiän (980-1032), nichts zu tun.

22 Liä-dsi, VIII, 23, erzählt von einem verlorenen Schaf, zu dessen Suche eine Menge Leute aufgeboten wurde, um auch die Seitenwege abzusuchen. Trotzdem blieb das Schaf verloren. Denn die Seitenwege hatten wieder Seitenwege.

23 Unhold«: dies nur ein vager Ausdruck für vier Zeichen, die eine genauere, uns aber nicht verständliche Beschreibung des Unholds geben. Ist es ein Geköpfter, dessen Kopf vor dem Gefängnis aufgehängt und dann in einem Siedetopf gedämpft wurde? Oder ein Kopfjäger, der den Kopf seines Opfers fortträgt und im Siedetopf dämpft? Wahrscheinlich bedient sich Feng-hsüä einer zu seiner Zeit geläufigen Ausrede, ähnlich der Redensart: das hat der Teufel geholt.

24 Hier fügt der chinesische Text Feng-hsüä als Redenden ein - wohl ein Missverständnis späterer Abschreiber.

25 Diesen und den nächsten Satz entnehmen wir dem oben ausgelassenen Abschnitt, vgl. S. 103, Fußnote 6. Feng-hsüä hat sich nun von seiner Heimat Tschekiang weit entfernt.

26 Guo: Dschou Guo war einst Aufwärter bei dem berühmten Dö-schan (782-865, Traditionstafel III A 11 a), behielt seinen bürgerlichen Namen bis ins Alter, war also zwar nicht Mönch, aber seiner Erfahrung wegen angesehen.

27 Nan-yüan, japanisch Nan-in, Beiname des Meisters Bau-ying Hui-yung, japanisch Hô-ô E-gû, 9.-10. Jahrhundert, Traditionstafel III B 13 a, wirkte im Südhof (Nan-yüan) des Bau-ying-Klosters von Ju-dschou in Honan, südwestlich von der Residenzstadt Lo-yang. Durch ihn tritt Feng-hsüä in die Tradition der Lin-dji-Schule ein.

28 »Geduldiges Ja zur unentstandenen Dinglichkeit«: mit diesem Ausdruck versuchen wir, den wichtigen Begriff des Lankâvatâra-Sûtra's »anutpattika-dharma-kshânti« wiederzugeben. Näheres hierüber in den Erklärungen zum Text S. 88f

29 Nach dem Zusammenbruch des Tang-Reichs, 906, richtete einer der geschlagenen Generäle im nordwestlichen Kerngebiet eine Dynastie auf mit dem Anspruch, legaler Träger der Reichseinheit zu sein. Sie hielt sich nur kurz, und vier andern, die ihr folgten, erging es nicht besser. Vgl. Band 1, S. 559, Zeittafel 907-960. In zehn anderen Reichsteilen schufen einstige Militärgouverneure des Hauses Tang mehr oder weniger souveräne und zum Teil recht gut regierte Landesstaaten. Man nennt diese Zeit darum auch die »der Fünf Dynastien und der Zehn Landesstaaten«. Yüan-wu's Ausdruck »der Unordnung entzogen« ist eine legitimistische Formel der Sung-Zeit, die der Wirklichkeit keineswegs entspricht.

30 Diese Sätze entsprechen genau dem Wortlaut des Beispiels. Merkwürdigerweise werden sie nachher in etwas anderer Form wiederholt. Es liegt deutlich eine textliche Unordnung vor.

31 Man muß beinahe annehmen, daß dieser ganze Abschnitt auch, wie der im Beispiel gegebene, als Lehrrede Feng-hsüä's überliefert war; er hängt durchaus sinnvoll zusammen. Wir haben ihn deshalb ebenfalls zwischen kleine Anführungszeichen gesetzt. Im Text ist davon freilich keine Spur.

32 Yün-mën«: Dies ist ein Irrtum. Der zitierte Ausspruch stammt von einem Urenkelschüler des Yün-djü Dau-ying (Traditionstafel III A 12 k) namens Liang-schan Yüan-guan (japanisch Ryô-zan En-kwan), der seinen Platz also bei Traditionstafel III A 15 hätte.

33 Wir übergehen hier einen offenbar später eingeschobenen Satz von zwölf Schriftzeichen.

34 Einer der Alten: Lung-ya Djü-dun; vgl. das 20. Beispiel, Band 1, S. 351 ff.

35 Der Abschnitt ist nahezu wörtlich den »Aufzeichnungen über Lin-dji« (Lin-dji-lu, japanisch Rinzai-roku), Abschnitt 18, entnommen und enthält dessen vielberufene Lehre von »Gast und Hausherr«. Hier dient er als Maßstab zur Beurteilung von Feng-hsüä und Lu Be.

36 Tsi-ming (japanisch Ji-myô): heißt gewöhnlich Schi-schuang Tschu-yüan (japanisch Seki-sô So-an) 986-1038, Traditionstafel III B 17 a, Urenkelschüler Feng-hsüä's. Sein Urenkelschüler wiederum ist Fa-yän »vom Berg des Fünften Patriarchen«, der Meister Yüan-wu's.

37 Hung-djiau, der »stark Erwachte«, ist posthumer Ehrenname für Yün-djü Dau-ying (japanisch Un-go Dô-yô), gest. 901 Traditionstafel III A 12 k, Schüler des berühmten Dung-schan Liang-djiä.

38 Das Königsschloß von Tschu: so nennt Hsüä-dou die Vogtei von Ying-dschou, dem modernen Wu-tschang am Yangtsekiang, der Hauptstadt der Provinz Hupe. Hupe bildete im Altertum zusammen mit Hunan das nahezu selbständige Lehensland Tschu, das zur Zeit der »streitenden Staaten« (481-256 v. Chr. Geb.) zu Bedeutung und Ruhm gelangte. Sein Fürst nannte sich König und residierte an demselben Ort, an dem rund 300 Jahre später Feng-hsüä weilte.

39 »Der Strom hinab dem Meere zu« - wörtlich - »die zum Hof des Ahnherrn strömenden Gewässer«. Das Meer ist »Ahnherr« alles Wassers, wie der Kaiser Ahnherr alles Volks. Wie die Höflinge frühmorgens sich bei Hof versammeln, so strömen alle Wasser hin zum Meer

40 Ein riesenhaftes Steinbild des Maitreya Buddha in der Provinz Si-tschuan, südlich der Hauptstadt Tscheng-du.

41 »drei Tiefen«: vgl. die Erklärung hierzu bei den Zwischenbemerkungen zu diesem Vers, S. 112.

42 »Es gilt als Regel, dass ... «: Die folgenden Sätze sind beinahe wörtlich dem »Bericht über Lin-dji« (Lin-dji-lu, japanisch Rinzai-roku) entnommen. Der mit »daß« eingeleitete Satz entspricht dem 10., die drei folgenden Abschnitte dem 9. Auftritt des Berichts.

43 Lin-dji kannte also schon die merkwürdige Geschichte von der Begegnung Wu-dscho's mit Manjushri, wie das 35. Beispiel sie erzählt, und verwendete sie im Unterricht.

44 »Wer für Notbehelfe eintritt«: so deuten die Erklärer, und das wohl mit Recht, zwei chinesische Zeichen, die den Anfang eines Sanskritausdrucks wiedergeben sollen. Die Zeichen lauten chinesisch ou-ho (sinojapanisch ô-wa) und sind sehr wahrscheinlich als Abkürzung des Wortes aupayika zu verstehen, das mit Upâya (Notbehelf) zusammenhängt.

45 Hier endet das Zitat aus dem 9. Auftritt des »Berichtes über Lin-dji«.

46 Ju-dschou am Ju: rund 120 km südöstlich von Lo-yang, dem heutigen Honan-fu, ungefähr 60 km südlich vom Sung-schan, dem einstigen Sitze Bodhidharmas.

47 Mahâyâna: chinesisch da-scheng oder da-tscheng, japanisch daijô.

48 Dinglichkeit: indisch Dharma, was im allgemeinen »Gesetz« bedeutet, ontologisch aber im Sinne von »Bestimmtheit« auf die ganze Welt der Dinge zu beziehen ist. Chinesisch fa, japanisch hô.

49 ohne Entstehung: anutpattika, chinesisch wu-scheng; japanisch mu-shô.

50 ohne Vernichtung: aniruddha, chinesisch wu-miä, japanisch mu-metsu.

51 Geduld zur unentstandenen Dinglichkeit: anutpattika-dharma-kshânti.

52 Geduldiges Ja zur unentstandenen Dinglichkeit: chinesisch wu-scheng-fa-jen, abgekürzt wu-scheng-jen; japanisch mu-shô-bô-nin, mu-shô-nin.

53 Zitiert nach Ôhasama und Faust: Zen, der lebendige Buddhismus in Japan, 1925, S. 3.

54 »Auch auf Feng-hsüä«: man vergleiche in der Traditionstafel die Namen I I-28, II 1-6a, III B 7-10a, 11a - 13a, 14.

Fußnoten Kapitel 39

1 Vergleiche dazu den Hinweis zum 8. Beispiel, Band 1, S. 142.

2 Die weltläufige Wahrheit sieht, daß jedes einzelne Ding von jedem andern unterschieden ist. Die höhere, echte Wahrheit sieht die Nichtigkeit der Unterschiede und ihr Aufgehen in dem großen einzigen Einen.

3 Goldhaarlöwe: ein Ausdruck der Bewunderung für den Buddha, vor dessen Rede man nur verstummen kann, wie die Tiere des Feldes vor dem Gebrüll des Löwen, dann auch für jeden, der des Buddha Art hat.

4 Jujube, Zizyphus vulgaris. Trägt länglich-ovale rote Frucht mit dattelförmigem Keim; in Vorderasien heimisch, kommt auch in China vor.

5 Hsüan-scha Schi-be (japanisch Gen-sha Shi-bi), Traditionstafel III A 13, wie Yün-mën ein Schüler Hsüä-feng's. Vgl. die Beispiele 22 und 28.

6 Bai-dschang Huai-hai (japanisch Hyaku-jô E-kai), Traditionstafel III B 9. Vgl. das 26. Beispiel. Den zitierten Ausspruch hat Yüan-wu schon bisher wiederholt angeführt; erstmals beim 2. Beispiel, Band 1, S. 70.

7 Yung-djia Hsüan-djiau (japanisch Yô-ka Gen-gaku), Traditionstafel II 7c, in seinem mehrfach zitierten »Gesang vom Erleben des WEGES«, Vergl. Band 1, Seite 202f. nebst Anm. 5; 502, 506, 511.

8 Yän-tou Tjüan-huo (japanisch Gan-tô Zen-kwatsu), ein Schulgenosse des Meisters, von welchem Yün-mën und der oben erwähnte Hsüan-scha herkommen, nämlich Hsüä-feng's. Traditionstafel III A 12 a; er half Hsüä-feng zum Durchbruch, vgl. Band 9, S. 386-388. Beider Meister war der berühmte Dö-schan Hsüan-djiän.

9 Jemand: nämlich ein Schüler Yün-mën's namens Yüan-mi (japanisch Em-mitsu).

10 Schon in früheren Beispielen ist das Bild der chinesischen Laufgewichtswaage wiederholt verwendet worden. Am Waagebalken läuft das Laufgewicht, an dem einen seiner Enden hängt die Waagschale; was die Waage aber erst zur Waage macht, ist die Aufhängung, bezeichnet durch ein Sternchen. Vgl. Band 1, Seite 50, Anm. 3.

11 Yün-mën Wen-yän (japanisch Um-mon Bun-en), 864-949, Traditionstafel III A 13 f. Vgl. die Kapitel 6, 14, 15, 27, dazu auch 8 und 22! Yün-mën ist direkter Vorfahre des Verfassers der Beispiele und Dichters der Gesänge, Hsüä-dou, wie sich in der Traditionskette an den Ziffern III A 13 f, 14 f, 15 C und 16a verfolgen lässt.

12 Ähnlich sagt Augustin vom »Geist der Weisheit«, den »die heiligen Schriften nennen«: »Er hat vieles in sich; doch was er hat, das ist er selbst, und das alles ist Einer.«

13 Ein altes Bi-yän-lu Exemplar, das sich im Besitz des 1341 in der Nähe von Kyôto gegründeten Zen-Klosters Tenryûji befindet, enthält an dieser Stelle eine von unbekannter Hand eingetragene Randnotiz. Sie lautet: Shrimitra Tripitaka erklärte dem Mönch der Tangzeit Hsün-dsung (dieses Gleichnis vom Mond im Wasser) mit den Worten: Das Gesetz des Buddha ist zu sehen, aber nicht zu fassen. (Die geschichtliche Richtigkeit der Notiz können wir nicht nachprüfen. Von einem Shrimitra aus der Tangzeit ist uns nichts bekannt, nur von einem solchen, der aus Kutscha in Ostturkestan stammte und ungefähr von 310 bis 340 im damaligen Nanking gewirkt hat. Dem Sinn nach jedenfalls paßt die Erwähnung gut an diese Stelle.)

Fußnoten Kapitel 40

1 Nan-tjüan Pu-yüan (japanisch Nan-sen Fu-gwan), Traditionstafel III B 9 b.

2 Lu Geng Dai-fu (japanisch Riku-kô Tai-fu), Traditionstafel III B 10 k.

3 Mit »Blütenbusch« meint man in China stets Päonien.

4 Der »singende Pirol«, oriolus indicus oder sinensis, schön gelb mit schwarzem Nacken, Schwanz und Schwingen, entzückt in Südchina am Abend durch seinen kräftigen heiteren Gesang. Yüan-wu zitiert den Schluß eines vierzeiligen Gedichts von Hu Ding-djiau, einem wenig bekannten Einsiedler der Tang-Zeit aus Pu-tiän in der Provinz Fukien.

5 Von Seng Dschau, dem Mönche Dschau (japanisch Sô Jô, 384-414) ist schon im 1. Band, S. 398, das Wichtigste mitgeteilt, dort auch einer seiner Aussprüche, den Yüan-wu seinem Hinweis zum 31. Beispiel voranstellt (S. 390). Einem andern, S. 223 zitierten Abschnitt seiner Traktate entnimmt Yüan-wu die Warnung vor »Wort und Fußspur«. Und die beiden hier von dem Würdenträger Lu Geng erwähnten Sätze bilden in leicht veränderter Fassung bereits den Gegenstand eines Gesprächs zwischen Fa-yän und seinem damaligen Lehrer Di-tsang, Band 1, S. 136.

6 Kumârajîva, der berühmte indische Mönch, der, 401 aus Kutscha kommend, bis 414 eine große Zahl von Sutren und Lehrtraktaten ins Chinesische übertragen hat, der fruchtbarste und beste Sutrenübersetzer.

7 Beschaffenheit- chinesisch scheng (japanisch shô). Vielfach übersetzt man diesen Ausdruck mit »Natur«. Ihn wählten die chinesischen Buddhisten zur Übersetzung der Endsilbe - tâ in abstrakten Begriffen der Sanskritsprache wie buddhatâ, dharmatâ, tathâtâ, d. h. Buddhaschaft, Dharma-Eigenschaft, Sosein. Da sich dieses scheng (im Unterschied zu der indogermanischen Substantivendung) vom vorausgehenden Begriff ablösen läßt, so erhielten sie damit einen selbständigen Ausdruck für den Begriff »wahre, eigentliche Natur oder Beschaffenheit« des sogenannten Seienden und des Ich. So z. B. in dem Ausdruck djiän-scheng (japanisch ken-shô), Einsicht in die eigene ursprüngliche Natur, die wahre Beschaffenheit meiner selbst.

8 Dö-schan Yüan-mi oder Yüan-ming, s. Band 1, S. 116, 267, 270.

9 Fa-yän, der Meister des 7. Beispiels, Traditionstafel II A 15 a. 1. Band, S. 163ff

10 Vgl. den ersten Satz des Hinweises zum 7. Beispiel, Band 1, S. 128 und die Erklärung dazu S. 173.

11 Schi-tou Hsi-tjiän (japanisch Seki-tô Ki-sen), 700-790, Band 1, S. 88, 227, 355, 389, 457; Traditionstafel III A 8.

12 »Ungleich und gleich im Bunde«, chinesisch Tsen-tung-tji, japanisch San-dô-kai: ein Lehrgedicht aus 44 Sätzchen zu je fünf Schriftzeichen in (nicht immer reinen) Reimen. Es enthält ganz knapp die Grundgedanken des Mahâyâna und speziell des Zen. Ob den Titel Schi-tou selbst dem Buch gegeben hat oder Spätere, ist zweifelhaft. Ihn trug bereits ein weit älteres Buch des Dau-Heiligen We Bo-yang aus der späteren Han-Zeit (2.Jahr-hundert n. Chr.), das die Grundgedanken des I-ging, des »Buchs der Wandlungen«, zusammenfasst.

13 Manda: Schon das Potthapôda-sûtra vergleicht den Besitz des gestaltlosen Selbst mit dem Feinsten vom Feinen, das aus der Milch gewonnen wird. Die Stufen sind: Milch, saure Sahne, Butter, zerlassene Butter und zuletzt der Schaum auf zerlassener Butter (Butteröl ?), manda. Vgl. Band 1, S. 68 und 69, Anm. 13.

14 Yän-tou Tjüan-huo (japanisch Gan-tô Zen-kwatsu), 828-887, Traditionstafel III A 12 a, Band 1, S. 374f., 386 - 388 u. a.

15 Ob diese Erläuterung von Yüan-wu stammt, kann man bezweifeln. Vgl. die »Erklärungen zum Text«, S. 9.

16 Wir geben die Verse in gelegentlich freier Anlehnung an die neue, überaus sorgfältige Übertragung von Günther Debon in dem Reclambändchen »Lao-tse, Tao-te-king, das heilige Buch vom Weg und von der Tugend« (Philipp Reclam Jr., Stuttgard)

17 Chaotisch: ungefähr im Sinn des Chaos der vorsokratischen Philosophie: nicht ein wirres Durcheinander unterschiedlicher Dinge, sondern ein Zustand, in welchem Unterschiede überhaupt nicht existieren.

18 Tji-wu-lun (japanisch Sei-butsu-ron). Vgl. Dschuang-dsi, das Wahre Buch vom Südlichen Blütenland, übersetzt von Richard Wilhelm. Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf/Köln.

19 Der volle Titel heißt: Shûramgama-samâdhi-sûtta (japanisch Shuryôgon-zammai-kyô). Zitat nach Katô Totsudô.

20 Man vergleiche dazu auf der Traditionstafel die beiden Hauptzweiglinien III, A und B.

21 Zu Schi-tou (Shih-t'ou) vergleiche D. T. Suzuki. Essays on Zen Buddhism, second series S. 73, 74, 75, 214, 282, third series S. 22, 44f., 56, 110.

22 Vgl. den Bericht von der Weitergabe der Leuchte aus der Ära Djing-dö (Djing-dö Tschuan-deng-lu) (japanisch Kei-toku Dentô-roku), Band 14.

23 Chinesisch Dji hsin, dji Fo (japanisch Soku shin, soku Butsu). Dies ist fast wörtlich dieselbe Formel, die Schi-tou's Zeitgenosse Ma zu verkünden pflegte: Dji hsin, schi Fo (Soku shin ze Butsu).

24 Die Erläuterung zum Gesang enthält einige sprachliche Eigentümlichkeiten, die sich bei Yüan-wu sonst nicht finden; auch lassen sie auf einen milderen Charakter schließen, als wir ihn bei Yüan-wu sonst gewohnt sind.

25 Ironisch: denn wer im Sinn des Zen erwacht ist, nimmt die Dinge und Gedanken dieser Welt nicht weniger ernst als andere, und dennoch sind sie ihm im Grunde Schaum.

Fußnoten Kapitel 41

1 Der Historiker Li Yän-schou, Verfasser der 659 abgeschlossenen großen Geschichte der dem Tang-Reich vorausgegangenen Teilstaaten, schreibt von der Seltenheit eines großen Mannes: Gelehrte gibt es wohl soviel wie Haare auf einem Büffel; doch einige wenige sind wie das Horn des Einhorns, wie eine Lotosblüte im Feuer.

2 Dschau-dschou Tsung-schen (japanisch Jô-shû Jû-shin, 778-897), Traditionstafel III B 10 i, ist Schüler Nan-tjüan's (vgl. das vorhergehende Beispiel, besonders S. 113), kommt also vom Sechsten Patriarchen über dessen Schüler Nan-yüä und Enkelschüler Ma her. Tou-dsi Da-tung (japanisch Tô-shi Dai-dô, 819-914), Traditionstafel III A 11 b, ist Schüler von Tsui-we Wu-hsiä und Enkelschüler von Dan-hsia Tiän-jan kommt also vom Sechsten Patriarchen über die Meister Tjing-yüan und Schi-tou.

3 Hier folgt ein etwas nachlässig eingeschobener Abschnitt, der aus irgendeiner Überlieferung Antworten Tou-dsi's auf einige Fragen zusammenstellt, wobei erst am Schluss zu ersehen ist, daß hier nicht Dschau-dschou redet, sondern Tou-dsi.

4 Eine Redensart besagt, es gebe zweierlei Ketten, welche den Menschen in Gefangenschaft halten: die eiserne Kette der Verblendung, des Irrwahns, und die goldene Kette der Erkenntnis, der Erleuchtung. In der Qualität besteht zwar zwischen beiden ein gewaltiger Unterschied, aber in der Wirkung sind sich beide gleich.

5 Im chinesischen, besonders dem dauistischen (taoistischen) Mythus leitet das Krähen des goldenen Hahns das Hervorgehen der Welt aus dem unterschiedslosen Chaos ein. Hier bedeutet es wohl eher den Übergang aus dem Chaos des Irrwahns in die Klarheit der Erkenntnis.

6 Dschö: genauer Mu-dschö (japanisch Mo-tetsu), Meister der Lin-dji-Schule, Enkelschüler von Schi-schuang (Traditionstafel III B 17 a), gehört also in die Reihe III B 19 und zeitlich ins 11. Jahrhundert. Erwähnt in der Erläuterung zu Beispiel XX, Band 1, S. 353.

7 Wu-dsu Fa-yän (japanisch Go-so Hô-en, 1024-1104), Traditionstafel III B 20; als Lehrer Yüan-wu's von diesem oft erwähnt.

8 Der Zen-Meister Dschen (japanisch: Shin) vom Yung-guang-Kloster in Su-dschou, ein Schüler des Yün-djü Dau-ying (Traditionstafel III A 12 k), sonst wenig bekannt.

9 Der Meister Schou-schan Scheng-niän, Traditionstafel III B 15. Denselben Ausspruch erwähnt Yüan-wu schon in der Erläuterung zum 27. Beispiel, Band 1, S. 454.

10 Dö-schan Yüan-mi (oder Yüan-ming), Schüler von Yün-men Wen-yän.

11 Der Ausdruck »verbotene Kost« steht für einen noch genaueren Fachbegriff der damaligen chinesischen Medizin (yau-dji), den man wörtlich etwa mit Arznei-Tabu übersetzen könnte, oder »etwas von Arznei verpöntes«, also eine bei Verwendung bestimmter Arzneimittel kontraindizierte Speise.

12 Vergleiche den Schlußsatz Yüan-wu's am Ende des 1. Kapitels, Band I, S. 49. Dort erschien der Ausspruch allzu rätselhaft. Hier wird erst deutlich, wie er gemeint ist. Es handelt sich nicht darum, wie wir Bodhidharma verstehen, sondern darum, wie dieser selbst sein eigenes Wissen verstanden hat.

13 Tschang-tjing Hui-leng (japanisch Chô-kei E-ryô, 854-932), Traditionstafel III A 13 c, häufig genannter Schulgenosse Yün-mën's.

14 Bau-fu Tsung-dschan (japanisch Ho-fuku Jû-ten, gest. 928), Traditionstafel III A 13 d, Schulgenosse und Freund Tschang-tjing's, oft mit diesem zusammen erwähnt.

15 Ui Hakuju, Zenshû-shi Kenkyû, Band III, S. 193.

16 Tou-dsi Da-tung (japanisch Tô-shi Dai-dô, 819-914), Traditionstafel III A 11 b.

17 Band 1, S. 132.

18 Band 1, S. 481- Vgl. ferner Tou-dsi's Ausspruch in der Erläuterung zum 21. Beispiel, Band 1, S. 372.

19 Tsui-we Wu-hsiä, japanisch Sui-bi Mu-gaku, Traditionstafel III A 10 c.

20 Schi-tou Hsi-tjiän vom Schi-tou oder Steinkopf, Verfasser des Lehrgedichts »Ungleich und gleich im Bunde«, vgl. S. 147.

21 Dan-hsia Tiän-jan, japanisch Tan-ka Ten-nen, 739-824, Traditionstafel III A 9 c. Zu seinen Schülern gehört neben Tou-dsi! auch Djia-schan Schan-hui (japanisch Kas-san Zen-e, 805-881), der Dichter jenes Liedes von der smaragdenen Felswand, nach welcher unsere Niederschrift ihren Namen hat; vgl. Band 1, S. 20.

Fußnoten Kapitel 42

1 Yama, König der Unterwelt in der indischen Mythologie; chinesisch Yän-mo, japanisch Em-ma.

2 Hsüä-dou's Ausdrucksweise ist so knapp, daß man beim ersten Lesen fragen könnte: wer hätte nun wem den Schneeball aufknallen sollen, der Zen-Gast Tjüan dem Privatstudierten Pang, oder umgekehrt Pang dem Tjüan? Wer weiter liest und namentlich beachtet, wie Hsüä-dou diese seine eigene Bemerkung im Gesang ausdeutet,. dem ist es selbstverständlich, daß der Schneeball dem Privatstudierten gilt und nicht dem Zen-Gast Tjüan. Und weil ihm dies noch viel selbstverständlicher war, deshalb konnte er sich so knapp und nachlässig ausdrücken. »Am Ort der ersten Frage« heißt dann wohl: »Gleich auf die erste Bemerkung des Privatstudierten hin«, also auf seine Worte: »Schön, wie die zerstreuten Flocken doch nicht auf getrennte Orte fallen.« Dies ist allerdings nicht förmlich eine Frage. Aber immerhin erwartet Pang darauf ein Wort der Zustimmung, will einen Dialog einleiten.

Die erste förmliche Frage freilich ist die des Zengastes Tjüan: »Wo fallen sie denn hin?« Geht man von dieser Deutung aus, dann hätte der Ausdruck »am Ort der ersten Frage« den negativen Sinn: »an Stelle der Frage Tjüan's«. Doch ist es fraglich, ob der Sprachgebrauch der Tang- und Sung-Zeit diese letztere Deutung zuläßt.

3 »Wie Pfeil und Lanzenspitze«: Die Redensart stammt aus dem berühmten Lehrgedicht des gleich nachher genannten Meisters Schi-tou mit dem Titel: Tsan-tung-tji, japanisch San-dô-kai. Wenn beide Partner im Gespräch einander ebenbürtig sind, heben Rede und Gegenrede sich gegenseitig auf, und beide finden sich zusammen in der höheren Wahrheit.

4 Schi-tou Hsi-tjiän, japanisch Seki-tô Ki-sen, 700-790. Traditionstafel III A 8.

5 Zinnoberrot und Purpur waren für die Hofkleidung der höchsten Würdenträger vorbehalten.

6 »Wo Geist hindurchdringt«: chinesisch schen-tung, japanisch jin-tsû, der übliche Ausdruck für Zauberei.

7 Ma-dsu Dau-i, japanisch Ba-so Dô-itsu, 709-788, Traditionstafel III B 8.

8 »Ungewollt«: So übersetzen wir das allbekannte Doppelwort wu-we, japanisch mu-i, für welches man gewöhnlich »Nichttun«, »ohne Tun« u. ä. sagt. » We« bedeutet jedoch »tun« nur im betonten Sinn, im Sinn des Drangs »es muß etwas getan sein«, also ein absichtliches, auf Zweck und Ziel gerichtetes, gezwungenes Tun. Mit wu-we verträgt sich gar nicht schlecht der Liedervers von Philipp Spitta: »Man wirkt in stiller Tätigkeit und handelt ungesucht, gleichwie ein Baum zu seiner Zeit von selbst bringt Blüt' und Frucht.«

9 Befehlsgewalt ausüben (chinesisch hsing-ling, japanisch rei wo gyôsu) bedeutet: So reden können, daß der andere nichts mehr zu erwidern weiß. Man denke an die Situation Matth. 22, 46: »Und niemand konnte ihm ein Wort antworten.« Der Ausdruck entspricht dem griechischen »exusia«.

10 »Zusammenrollen« entspricht dem, was im Zen sonst >festhalten< genannt wird; ebenso steht »abrollen« für das übliche >loslassen<.

11 Der Abt des Tjing-tsang-Klosters (japanisch Kei-zô): sonst unbekannt.

12 Die Gegend der Einfarbigkeit (chinesisch i-sô-biän, japanisch isshiki-hen): Wenn der Geist die Wahrheit »es ist alles leer« im Innersten erfährt, Verblassen alle Unterscheidungen der Form und Farbe, er sieht nur eine Farbe, welche nichts als Licht ist.

13 Samantabhadra (chinesisch Fu-hsiän, japanisch Fu-ken): Der Bodhisattva, der in dem Gandavyûha (Girlandendekoration) genannten Teil des Avatamsaka- oder Blumenschmuck-Sutras den von Manjushri geführten Pilger Sudhana empfängt und in die Schau der »einfarbigen« Wunderwelt einweiht.

14 Einer der Alten: Tschuan-dsi (d. h. Bootsmann) Dö-tscheng, japanisch Sen-su Toku-jô, Traditionstafel III A 10 c (der dortigen Lesart Sen-shi ist Sen-su als Sonderlesart vorzuziehen), hatte dreißig Jahre lang bei Yau-schan gedient und sollte neben Dau-wu und Yün-yän einer seiner Nachfolger werden, hielt sich jedoch für ungeeignet und bat nur jene zwei Genossen, ihm gelegentlich einmal einen Schüler zuzuschicken, den er dann prüfen und bestätigen würde, um doch des Meisters Auftrag zu erfüllen. So kam eines Tages, von Dau-wu hergewiesen, der spätere Meister Djia-schan Schan-hui (Traditionstafel III A 11 e) zu ihm, und diesem wies er durch die oben angeführten Worte den Weg zur Freiheit. (Schan-hui ist der Dichter des Band 1, S. 23 angeführten Liedes von der smaragdenen Felswand.) Im übrigen fuhr der ganz der Betrachtung hingegebene stille Mann mit seinem Wohnboot auf den Wasserwegen südlich von Su-dschou hin und her, bediente Fahrgäste, redete mit ihnen und genoß die Landschaftsbilder. Beim Volk hieß er darum der Bootsmann und wurde unter diesem Namen hoch

15 Yau-schan We-yän, japanisch Yaku-san I-gen, 750-834.
Traditionstafel III A 9 d.

16 Süden: gemeint ist der einstige Sitz Hui-neng's, des »Sechsten Patriarchen«, in der Tsau-Schlucht im Norden der Provinz Kwang-tung als Ausgangspunkt der sog. südlichen Zen-Bewegung. Vgl. Band 1 Register, Art. Tsau-tji.

17 Der »Eiserne Stier« von Schan: vgl. das 38. Beispiel, S. 99.

18 Vgl. auch D. T. Suzuki: Essays in Zen Buddhism, 2d series, p. 83

19 Der Titel heißt: Pang Djü-schi Yü-lu, japanisch Hô Ko-ji Go-roku.

20 Staub-und-Staub-Samâdhi: vgl. das 50. Beispiel samt Erklärungen.

21 Ja zur nichtigen (wörtlich: unerschaffenen oder ungeborenen) Dinglichkeit: vgl. das 38. Beispiel, S. 121, Fußnote 52.

Fußnoten Kapitel 43

1 Das Schriftzeichen für Nashorn (si) ist demjenigen für Kindchen oder Junges so ähnlich, daß es leicht verwechselt wird. Statt »Tiger und Nashorn« könnte darum auch »Tigerjunges« gemeint sein. Die japanischen Erklärer fassen den Ausdruck in diesem letzteren Sinn.

2 Dung-schan Liang-djiä (807-869; japanisch Tô-zan Ryô-kai), Patriarch der Tsau-dung-Schule (japanisch Sôtô-shû). Traditionstafel III A 11 f.

3 Lies: Tschârya.

4 Huang-lung Si-hsin (d. h. erstorbenes Herz), japanisch Oo-ryû Shi-shin, gest. 1139, Schüler des Traditionstafel III B 19 h genannten Hui-tang Dsu-hsin. Posthumer Name Wu-hsin (Erkenntnis neu); daher hier kurz Hsin (Neu) genannt. Yüan-wu selbst, 1135 gestorben, kann ihn so nicht genannt haben, die posthume Benennung muß von späterer Hand stammen.

5 Huang-lung zitiert die Schlußverse eines Gedichtes von Du Hsün-hau, einem Dichter der ausgehenden Tangzeit, gest. 907. Näheres s. S. 215.

6 Für Standorte kann man auch Stufen sagen. Näheres S. 206ff.

7 Nach neueren Forschungen stammen diese Verse mit ziemlicher Sicherheit nicht von Dung-schan selbst, sondern von seinem Schüler Tsau-schan. Vgl. unten S. 207ff.

8 Von diesem Yüan ist sonst nichts Näheres bekannt. Wahrscheinlich hat er sich im Zuge der Parteikämpfe des ausgehenden 11. Jahrhunderts in das Kloster auf dem »Schwebeberg«, Fou-schan, in der Provinz Anhui nördlich des Yangtsekiang und der Stadt Tschi-dschou zurückgezogen.

9 Yän-tou Tjüan-huo, 828-887, Traditionstafel III A I2 a; Band 1, S.386 - 388.

10 Dies ist nicht der Dung-schan des Beispiels, sondern Dung-schan Schou-tschu, der drei Generationen nach Liang-djiä auf dem Grottenberg lehrte. Traditionstafel III A 14 h; Band 1, 12. Beispiel (Drei Pfund Hanf). Was hier von ihm erzählt ist, scheint in diesem Zusammenhang wenig sinnvoll und dürfte aus Versehen eingeschaltet sein.

11 Chinesisch: Tsau-Dung-Lu (japanisch Sôtô-roku). Wahrscheinlich ist damit kein bestimmter Titel gemeint; denn die Darstellungen der Lehre von den Fünf Standorten« oder Stufen findet sich zunächst in der »Aufzeichnung von Reden des Zen-Meisters Tsau-schan«. Eine Schrift unter dem Titel Sôtô-roku, genauer Sôtô ni-shi-roku, wurde erst in Japan im 17. Jahrhundert zusammengestellt.

12 Sätze dieser Art sind bestimmt nicht von Yüan-wu. Sie entstammen einer Zeit engherzigen Sektengeistes.

13 Tjing-ping Ling-dsun, japanisch Seihei Rei-un, 855-924; Nachfolger des Tsui-we.

14 Tsui-we Wu-hsiä, Traditionstafel III A 10 c; vgl. Band 1, 20. Beispiel, S. 351ff.

15 Hier ist ein anderer Meister, der auf dem Tsau-schan wirkte, gemeint, nämlich Tsau-schan Hui-hsia (Gnaden-Himmelsrot), japanisch Sôzan Eka, ein Schüler von Tsau-schan Ben-dji (japanisch Sôzan Honjaku, 839-901, Traditionstafel III A 12 i).

16 »Bleibet ernst«: Der chinesische Ausdruck jen djün (japanisch nin-shun) heißt wörtlich: ausharrend vornehm. Die japanischen Erklärer fassen ihn als Attribut zu dem Wolfshund, ohne sich an der Ungereimtheit dieser Deutung zu stoßen. In Wirklichkeit ist der Ausdruck eine ironische Warnung angesichts einer lächerlichen Situation, bei der es schwer ist, die Lachmuskeln zu bändigen. Er bedeutet also: jetzt gute Haltung wahren!, verbeißt das Lachen!, risum teneatis, amici!

17 Es gibt eine alte Geschichte von einem Wolfshund, der vergeblich einem Hasen nachjagt. Da der Volksmund einen »Hasen im Mond« kennt, liegt die Erinnerung an diese Geschichte hier nahe. Näheres folgt.

18 Die nachfolgende Erläuterung der beiden Schlußverse des Gesangs ist nach allgemeinem Urteil der Erklärer durch ungeschickte Hände entstellt und daher mit Vorbehalt aufzunehmen.

19 Dieser ganze Satz wird in Japan von Kritikern sowohl aus der Sôtô- als auch aus der Rinzai-Schule abgelehnt. Daß Dung-schan und seine Nachfolger ausgerechnet achtzehn Gleichnisbilder als feststehende Begriffsgruppen aufgestellt hätten, ist eine irrige Unterstellung des Schreibers. Wahrscheinlich hat er diese Zahl aufs Geratewohl hingeschrieben. Die Neigung, Lehrbegriffe in bestimmten Aufzählreihen zu sammeln, ist im chinesischen Buddhismus ungeheuer verbreitet. Es gibt nicht nur Dreier- und Siebenerreihen, sondern noch viele andere. An Achtzehnergruppen z. B. führt die japanische Enzyklopädie des Buddhismus nicht weniger als zwölf wichtige an, und doppelt soviel unbedeutende. - Die hier angeführten Gleichnisbilder sind aus Gedichten und Aussprüchen verschiedener Meister zusammengelesen. Es würde zu weit abführen, ihnen im einzelnen nachzugehen.

20 Hier hat die Phantasie späterer Abschreiber das Bild noch etwas weiter ausgemalt.

21 Chinesischer Titel: Dschan-guo-tsö (japanisch Sen-goku-saku). Das Buch berichtet von den Ratgebern der chinesischen Landesfürsten in der Zeit vom ausgehenden 5. bis ins 3. Jahrhundert v. Chr.

22 Im IV. Buch, Teil A dieses Werks heißt es in dem Abschnitt über den König Hsüan des Landes Tji: Tji begehrte, We (einen Nachbarstaat) zu schlagen. Schun Yü-kun (der geistreichste, oft sarkastische Ratgeber des Königs) redete mit dem König von Tji und sagte. Der (Hund) »von der Scheuer des Herrn von Han« ist der schnellste Hund im ganzen Reich, der »Zauderer vor dem Ostwall« der verschlagenste Hase innerhalb der Meere. Wenn der (Wolfshund) »aus der Scheuer des Herrn von Han« den»Zauderer vor dem Ostwall« verfolgt, so laufen sie dreimal um den Berg und siebenmal über den Berg. Dann ist vorne draus der Hase fertig, und hinten liegt der Hund am Boden. Beide, Hund und Hase, sind erschöpft, müssen sterben (und der Reisbauer hat den Profit davon). - Die Namen für Hund und Hasen lauten in der uns zugänglichen Ausgabe des Schan-guo-tsö anders als oben. Wahrscheinlich waren verschiedene Versionen der Geschichte im Umlauf. Das oben genannte Dschung-schan war ein kleiner Territorialstaat südwestlich des heutigen Peking.

23 Yün-yän Tan-scheng (japanisch Un-gan Don-jô), 780-841.
Traditionstafel III A 10 f

24 Schi-tou Hsi-tjiän, Traditionstafel III A 8. Tsen-tung-tji: vgl. S. 146, Anm. 12.

25 Amitâbha-Sûtra, chinesisch O-mi-do-djing, japanisch Amida-kyô. Der genau entsprechende Sanskrittext führt den Titel: Sukhâvativyûha.

26 Das Zitat ist etwas fragwürdig. Wahrscheinlich bezieht es sich auf den 7. Abschnitt der genannten Schrift.

27 Wie lange Liang-djiä sich bei Yün-yän aufgehalten hat, ist ungewiß. Ungefähr 829, also zweiundzwanzigjährig, war er hingekommen. Yün-yän's Tod hat er dort nicht erlebt. Nimmt man an, er sei mit dreißig Jahren, also 837, weggegangen, so hätte Yün-yän darnach noch vier Jahre gelebt. Er starb 841 - Vgl. die ausführliche Studie über Dung-schan Liang-djiä's Lebensdaten bei Ui Hakuju, Zengakushi-kenkyû Band III, S. 153.

28 Eine sehr sorgfältige Deutung gibt die japanische Enzyklopädie des Buddhismus von Mochizuki, Bukkyô Daijiten, IV. Band, S. 3865, b und c; doch ist sie für unsern Zweck zu esoterisch. Der chinesische Zen-Schriftsteller Charles Luk gibt in dem Buch »Ch'an and Zen Teaching«, second series, S. 135f, eine englische Übersetzung mit Erklärungen, von welchen freilich unsere Auffassung in einigen Punkten abweicht.

29 Yajnadatta (japanisch Enyakudatta), im Shûrangama-Sûtra, Kap. IV, als Gleichnis angeführt. Vgl. Band 1, S. 289.

30 Die Deutungen der oben angeführten Autoren zu diesem Vers erscheinen uns teils etwas künstlich, teils zu vage. Wir sehen uns hier genötigt, unsern eigenen Weg zu gehen.

31 Man könnte damit, wenn man vom ausgesprochen christlichen Charakter absieht, etwa das Lied des Halleschen Pietisten Christian Friedrich Richter vergleichen: »Es glänzet der Christen inwendiges Leben.«

32 Su Schi, mit Dichternamen Su Dung-po, 1036-1101, Staatsmann, Dichter, Maler, Schriftkünstler, seines Bekennermutes wegen mehrfach angefeindet und verdrängt.

33 Du Hsün-hau (gest. 907), war der dritte Sohn des bekannten Du Mu (803-852), des bedeutendsten Dichters der ausgehenden Tang-Zeit.

Fußnoten Kapitel 44

1 Ho-schan Wu-yin, 891-960, s. Erklärungen S. 227ff - Die drei Sätze, mit welchen Ho-schan seine Unterweisung einleitet, entnimmt er einem Traktat des Mönches Dschau aus dem 5. Jahrhundert (siehe unten).

2 Schon hier sei angemerkt, daß diese deutsche Formulierung weit präziser ist als die chinesische, also Entscheidungen enthält, die der chinesische Hörer erst zu treffen hat. Übersetzen wir in der nackten Stammform, so lauten die drei Worte: VERSTEHEN SCHLAG TROMMEL, geben also schon rein sprachlich ein Rätsel auf.

3 Diese Erläuterung verrät von Yüan-wu's Stil und Geist leider sehr wenig Wahrscheinlich ist sie erst von späterer Hand zusammengetragen.

4 Ein Traktat des »Mönches Dschau«, Seng Dschau (384-414).

5 Das steht so wörtlich nicht in Yung-djia's Gesang, sondern ist wohl eine Ausdeutung der 19. Strophe desselben, wo es heißt: »Ich fuhr auf dem Strom, auf dem Meer, ich schritt über Berge und Flüsse, zu fragen die Meister, zu suchen den WEG, um einzudringen ins Tschan.«

6 Dies sind die Anfangsworte des soeben genannten Gesangs von Yung-djia. Vgl. die freiere, aber sinngemäße Übertragung bei Ôhasama - Faust, S. 71.

7 Dieser Abschnitt trägt noch am ehesten Yüan-wu's eigenes Gepräge.

8 Von diesen Kugeln ist nachher beim Gesang die Rede.

9 Der Landesmeister Dschung (vgl. Kap. 18: die nahtlose Pagode) bot einem hohen Geistlichen, der meinte, den Sinn des Buddha zu verstehen, eine Schale Wasser mit sieben Körnchen Reis darin und einem einzelnen Eßstäbchen obendrauf gelegt. Vgl. Kap. 48.

10 Vgl. Band 1, S. 389 oben.

11 Dies ist eine trockene Wiederholung dessen, was schon Yüan-wu's Erläuterung zum 1. Beispiel zu der Frage Wu-Di's nach dem »höchsten Sinn der Heiligen Wahrheit« ausführt. S. Band 1, S. 40f-, 54f.

12 Diese Sätze sind wohl etwas schülerhaft, aber für uns Fernerstehende nicht ohne Nutzen.

13 Diese letzten Sätze der Erläuterung könnten wohl von Yüan-wu selber stammen. Mit der »Unterweisung Yün-mën's« ist offenbar das obige Zitat gemeint, wo Yün-mën »Darbietungen der Richtung überwärts« von vier alten Meistern aufzählt (vgl. S. 221, Fußnoten 8 bis 10). Allerdings führt Hsüä-dou im Gesang von den dort genannten Meistern nur Hsüä-feng und Ho-schan an, während er im ersten Vers auf zwei andere anspielt, wie nachher aus der Erläuterung zum Gesang hervorgeht. Vielleicht ist diese Unregelmäßigkeit der Grund, weshalb Yüan-wu Hsüä-dou's »Seil« zerzaust nennt

14 Wutgeschütz, chinesisch: Nu. Schon in geschichtlichen Werken der Han-Zeit wird eine Riesenarmbrust mit schwerem, langem Steinschaft und entsprechend schwerem Wurfgeschoß erwähnt, das seiner wütenden Stoßkraft wegen den Namen Nu, d. h. Wut, erhielt. In der einstigen Kolonie des Han-Reiches auf koreanischem Boden, dem alten Lo-lang (bei der heutigen Hauptstadt von Nordkorea, Phyöng-yang), hat man solche Steinschäfte ausgegraben.

15 Der Meister auf dem Elefantenknochenberg ist Hsüä-feng, welcher diesen Berg selbst in Schneekuppe, Hsüä-feng, umbenannt hat. (Vgl. Band 1, S. 140.)

16 Auch diese Erläuterung läßt manches zu wünschen übrig. Einzelne Sätze sind dürftig oder grenzen ans Triviale. Dennoch wäre es schade, auf sie verzichten zu wollen.

17 Gue-dsung Dschi-tschang (japanisch: Ki-shû Chi-jô), Traditionstafel III B 9 e, also Schüler des Patriarchen Ma. Er tritt im 69. Beispiel auf.

18 Ordner, chinesisch We-na; Sanskrit karmadâma; wichtiges Klosteramt.

19 Mu-ping Schan-dau (japanisch Moku-hei Zen-dô), Enkelschüler des in Traditionstafel III A 11 e genannten Djia-schan Schan-hui, also 13. Generation.

20 Abschreibernotizen zu dem Maß 1000 Djün (das wir sehr frei auf 100 t übertrieben haben) und zu Yüan-wu's Warnung vor Mißbrauch »schweren Geschützes«. Dahinter steht eine literarische Erinnerung aus den Annalen der We-Dynastie: Als deren Begründer der kriegsgewaltige Tsau Tsau, dem General Hsü Yu wegen eines »anmaßenden« Auftretens zürnte und ihn .töten wollte, besänftigte ihn sein Berater Du Hsi mit den Worten: »Euer Vasall hat gehört; die Stoßkraft einer >Wut< von tausend Djün löst man einer Maus zulieb nicht aus. Eine Glocke von zehntausend Djün gibt auf einen Puffer keinen Ton. Wie wäre wohl der kleine Hsü Yu es wert, daß sich der göttliche Kriegsherr um ihn bemühte?«

21 Ein allzu dürftiger Bericht. Vgl. dazu die Erklärungen zum Text, S. 238.

22 Ho-schan Wu-yin, japanisch Kwasan Mu-in, 891-960, gehört auf der Traditionstafel an die noch leere Stelle III A 13 g (von 12 e).

23 Hsüä-feng I-tsun (Seppô Gison), 822-908, Traditionstafel III A 12 c.

24 Djiu-feng Dau-tjiän (japanisch Kyû-hô Dô-ken), Traditionstafel III A 12 e; nicht zu verwechseln mit dem in Band 1, S. 490f. erwähnten Djiu-feng oder Gue-dsung Dau-tjüan, Traditionstafel III A 15 c.

25 Schi-schuang (japanisch Seki-sô), gest. 888. Vgl. Band 1, S. 69. Traditionstafel III A 11 d. Von ihm handeln die Beispiele 55 und 91.

26 So der »Bericht von der Weitergabe der Leuchte« aus der Ära Djing-dö, Band XVII.

27 Der Ho-schan liegt ziemlich genau auf dem 114. Grad östlicher Länge und ungefähr auf dem 27. nördlicher Breite, unweit der Stadt Liän-hua im Regierungsbezirk Ki-an-fu.

28 Chinesisch Dschen-dschung! Der Ausdruck ist zum allgemeinen Abschiedsgruß geworden. Im Mund des Meisters hat er selbstverständlich vollgewichtige Bedeutung.

29 Li Yü, 937 geboren, 978 im heutigen Kaifeng, der Residenz des Reiches Sung, angeblich vergiftet; hochbegabt als Maler, Schreibkünstler, Liebhaber der Musik, besonders auch als lyrischer Dichter. Er hob eine neue Form der Dichtung, nämlich die von Liedertexten zu bereits vorhandener Melodie, Tsi (tz'u) genannt, durch Tiefe des Gehalts und einer edlen Sprache zur Stufe der Vollendung. Vgl. Alfred Hoffmann: Die Lieder des Li Yü. Köln 1950.

30 Diese Art der Deutung scheitert schon daran, daß DJIÄ »verstehen« heißt, und zwar im Sinn des Lösens einer Frage, des Sichklarmachens, und nicht in dem des praktischen Könnens.

31 So deutet es auch der Verfasser des Artikels »Kwazan kai-ta-ku« in der buddhistischen Enzyklopädie Bukkyô Daijiten von Mochizuki Shinkyô, Band 1, S. 752.

32 Wu-deng Hui-yüan (japanisch Go-tô E-gen), »der fünf Leuchten Verständnisgrundlage«, eine, allerdings lückenhafte, Zusammenfassung fünf älterer Berichte von der »Weitergabe der Leuchte«, nämlich desjenigen aus der Ära Djing-dö und vier späterer, zusammengestellt im Jahr 1252, also noch jünger als das Bi-yän-lu, vielfach unzuverlässig und unklar.

Fußnoten Kapitel 45

1 Rock: im primitiven Sinn eines auf der Haut getragenen knielangen Ärmelgewands von einerlei Weite, also hemd- oder kittelartig, normalerweise ungefüttert (chinesisch Sai).

2 An dieser Fassung des Satzes haben Spätere Anstoß genommen und stellen das Verhältnis um: »Wenn du aber zögern solltest, wirst du unter dieses alten Mönches Fersen sein.« Die Vorstellung, daß der Schüler den Meister »unter seinen Fersen« hat, ist aber der Zen-Tradition nicht fremd. In einem seiner Werke erzählt Professor Suzuki von einem Meister, der bemerkte, daß einer seiner Mönche nächtens aus dem Kloster zu verschwinden pflegte. Als der Mönch nun vor der nächsten Morgendämmerung von seinem Ausflug heimkehrte und über die Lücke in der Klostermauer auf die einwärtige Steinstufe trat, fühlte er zu seinem namenlosen Schrecken etwas Lebendiges unter seinen Sohlen. Es war der Meister selbst, der an dem Trittstein kauerte und seine Hände aufgelegt hatte. Er entließ den Sünder ohne Worte zur Schlafstelle, und dieser war von da an von der Leidenschaft befreit.

3 Vgl. Heinrich Dumoulin, Wu-men-kuan, Der Paß ohne Tor, Kap. 37: »Der Eichbaum vor dem Garten« (S. 49). Das chinesische Schriftzeichen Bo (oder Bai) steht für vier verschiedene Baumarten, Chamaecyparis obtusa, Thuja orientalis, Thujopsis dolabrata und Podocarpus nageja, nur in Japan auch für eine Eichenart, deren Blätter unsern Eichenblättern ähnlich sind. Hier kann diese Eiche nicht gemeint sein. Vielmehr handelt es sich wohl am ehesten um eine Thuja orientalis, Tsö-bo. - (Wie weit ist nun vom Sinn des Patriarchen abgeglitten, wer sich gar mit Botanik befasst?)

4 Die Wiederholung der ersten Frage des Mönches und der ersten Antwort Dschau-dschou's fehlt in zweien der alten Texte. Zwei andere bringen sie. Und gewiss hat sie ihren guten Sinn.

5 Mu-ping Schan-dau (japanisch Moku-hei Zen-dô), vgl. Erläuterung zu Gesang 44, S. 224, Anm. 19.

6 Wachskürbis, Benincasa cerifera, eine sehr große, Wachs liefernde Kürbisart.

7 Gemeint ist Gue-dsung Dau-tjüan (japanisch Ki-su Dô-sen), Traditionstafel III A 15 c, gest. 985. Er leitete das altberühmte Gue-dsung-Kloster im Lu-schan-Gebirge.

8 Lung-ya Djü-dun, japanisch Ryû-ge Ko-ton, 835-923, Traditionstafel III A 12; vgl. Band 1, 20. Beispiel, S. 365ff.

9 In der um 1300 von Dschang Ming-yüan besorgten Ausgabe des Bi-yän-lu folgt hier die weitere Fortsetzung des Zitats von Lung-ya. Da sie den Gedankengang Yüan-wu's hier nur stört, ziehen wir es vor, sie wegzulassen, um so mehr, als es noch andere Handschriften aus alter Zeit gibt, welche hier nur die Bemerkung »usw. usw.« setzen.

10 Dschau-dschou Tsung-schen, japanisch Jô-shû Jû-shin, Traditionstafel III B 10 i. In der 1. Auflage des 1. Bandes hatten wir als Lebensdaten 778-897 angegeben. Nach den Untersuchungen von Ui Hakuju wären diese um ein Jahr vorzurücken, also auf 777-896. Tsung-schen's Wirksamkeit in Dschau-dschou fiele dann in die Jahre 857-896.

11 Tjing-dschou, in den Atlanten Tsing-tschou oder Ching-chow, alter Mittelpunkt der Provinz Schantung, an der Strecke von Tsinan nach Tsingtau gelegen.

12 Die Freiheit vom »Gesetz« auf Grund der »Gnade«, wie Paulus sie verkündet, gibt dem Unerweckten Anlaß zu dem Einwand, das sei Zügellosigkeit, Libertinismus. Vgl. Brief an die Römer, Kap. 6, Vers 1 und 16.

Fußnoten Kapitel 46

1 Hammerschlag: Auf einen achteckig geschnittenen Pflock aus edlem Holz von etwa 1 m Höhe und 30 cm Durchmesser schlägt man mit einem Hammer aus demselben Holz und ruft damit zu allgemeiner Stille bei der Mahlzeit, in den Zen-Klöstern besonders auch beim Auftritt eines Meisters.

2 Die chinesische Waldtaube, Bo-djiu (Po-chiu), in den südlichen Teilen Chinas bis nach Hinterindien weit verbreitet, nähert sich auch menschlichen Wohnungen und wird von den Südchinesen gerne im Käfig gehalten. Dem Volksmund zufolge bricht sie bei herannahendem Regen in heftige Warnrufe aus; bei düsterem Wetter jage der Tauber sein Weibchen weg, bei klarem Wetter rufe er es her.

3 Sondierstange und Schattengras: Die japanischen Kommentare erklären einstimmig, es handle sich um Diebeswerkzeuge, ohne diese doch einleuchtend zu beschreiben. Hingegen verweist das gebräuchliche chinesische Wörterbuch Tsi-hai (Tz'u-hai) auf die 1188/89 (also keine 60 Jahre nach Yüan-wu's Tod) erschienene Schrift des Zen-Historikers Hui-yän Dschi-dschau (japanisch Mai-gan Chi-shô) mit dem Titel Jen-tiän Yän-mu (japanisch Nin-ten Gam-moku) und einen Kommentar dazu, der diese Gegenstände mit der Flußfischerei verbindet. Darnach verlocken die Fischer mit einer Senkstange, an deren Ende sie Kormoranfedern gebunden haben, die Fische, sich um diese zu sammeln, beschatten sie darauf von oben durch einen schwimmenden Teppich von Grasbüscheln und ziehen die in Sicherheit Gewiegten in ihr Netz. Gleich behutsam geht hier Djing-tjing vor, um diesen Mönch in den ihn noch befremdenden Bereich hereinzuziehen.

4 Auf »dem Erfahrenen« liegt der Nachdruck: Selbst ein Erfahrener kann sich darüber nicht in Worten aussprechen.

5 Lehre: Gemeint ist der sechste Band des abgekürzt Shûramgama genannten Sutras, einer späten Zusammenstellung aus verschiedenen älteren Sutren. Vgl. Mochizuki, Bukkyô Daijiten, 1935, IV. Band, S. 3387, c.

6 Djing-tjing Dau-fu (japanisch Kyô-sei oder Kyô-shô Dô-fu), vor und nach 900, Traditionstafel II A 13 b. Der Zen-Hof Djing-tjing befand sich, in der Stadt Schau-hsing südlich der Bucht von Hang-dschou.

7 Das besagte Schriftzeichen lautet dji (englische Schreibung: chi) und besteht aus den beiden Zeichen für Wasser und spontan.

8 In den Sanskritschriften: anutpattika-dharma-kshânti, chinesisch wu-scheng-fa-jen, japanisch mu-shô-hô-nin. Vgl. die sehr beachtenswerten Ausführungen zu diesem Begriff bei D. T. Suzuki, Studies in the Lankâvatâra-sûtra, S. 125, und die vorangehenden Abschnitte.

9 Siehe oben S. 261, Anmerkung.

Fußnoten Kapitel 47

1 Wahrheitsleib, chinesisch Fa-schen, japanisch Hosshin, Sanskrit Dharma-kâya, d. h. der Dharma, das Gesetz, das der Buddha als ewige Wahrheit verkündet und dargestellt hat, als Leib, d. h. als allumfassende Einheit vorgestellt. Vgl. das 39. Beispiel.

2 Tai-yüan Fu Schang-dso (japanisch Taigen no Fu Jô-za) stammte offenbar aus Tai-yüan im nördlichen Schensi, hielt sich erst als Exeget in Tschekiang auf, kam dann zu Hsüä-feng und wurde von dessen Schülern Tschang-tjing und Hsüan-scha gefördert, ist aber nie als Meister aufgetreten.

3 »Die Abschrift einer einzigen Nacht, japanisch ichi-ya-hon. Näheres siehe Vorwort zum 2. Band.

4 Djia-schan Schan-hui, japanisch Kassan Zen-e, 9. Jahrhundert, Traditionstafel III A 11 e. Vgl. Band 1, S. 23.

5 Die Mahâyâna-Lehrer unterscheiden fünferlei Augen: 1. das fleischliche Auge, das nur die Außenseite sichtbarer Gegenstände sieht, 2. das Götter- oder himmlische Auge, das durch die Gegenstände hindurchsieht, 3. das Wahrheitsauge, das die wahre Gestalt von Ich und Welt, nämlich ihre gestaltlose Leere, sieht, 4. das Gesetzes- oder Wahrheitsauge, dharma-cakshus, das die Identität des Leeren mit der Erscheinungswelt sieht und so auch Wege findet, andern zur Erkenntnis zu verhelfen, 5. das Buddha-Auge, das diese Eigenschaften in höchster Vollkommenheit besitzt.

6 Die scholastische Erkenntnistheorie unterscheidet sechs »Wurzeln« der Wahrnehmung: Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack, Körpergefühl, und die diese fünf begleitende Wahrnehmung. Diesen sechs »Wurzeln« entsprechen das Gesehene, Gehörte, Gerochene, Geschmeckte, Gefühlte, Wahrgenommene; sie verdecken das reine, unterschiedslose Leere, die wahre Wirklichkeit, beflecken sie und heißen darum »Staub«. Sie bilden die sechs Elemente des Bewußtseins, an welche sich darnach das Ichbewußtsein heftet.

7 Mit»Lehre«meint Yüan-wu ein Sutra, und zwar das Saddharma-pundarika-sûtra, die Schrift von der Lotusblüte des GUTEN GESETZES. Das Zitat ist nicht wörtlich, gibt aber kurz zusammengefaßt den Sinn der einleitenden Rede des Buddha im zweiten Kapitel, das von den »Notbehelfen« (Upâya) für die an sich unmögliche Verkündigung der höchsten Wahrheit handelt.

8 Zitzenhorn, chinesisch Ju-feng: ein Gipfel auf dem Stock des Schneemuldenberges, Hsüä-dou-schan, auf welchem Hsüä-dou's Kloster stand.

9 Den Bericht über dieses Gespräch brachte Yüan-wu schon in der Erläuterung zum 45. Beispiel; s. S. 181. Sein Verständnis hat von jeher selbst bedeutende Mönche heißes Ringen gekostet. Vgl. auch: H. Dumoulin, Wu-men-kuan, der Paß ohne Tor, Kap. 37.

10 So lautet die wörtliche Übertragung des 3. Verses. Wie Homer und seine Nachfolger, so liebt auch der chinesische Dichter für seine Helden dichterische Beinamen. Schau-Wald ist hier Beiname für Bodhidharma selbst.

11 Die Gedankenführung in diesem Abschnitt erscheint etwas sprunghaft. Dabei bleibt der grundsätzliche Gegensatz nicht nur gegen die Legende, sondern, wenigstens zunächst, auch gegen den Gedanken der Geistesübermittlung deutlich genug.

12 Vgl. Band 1, S. 43 f. und 58.

13 So nach der Verdeutschung von Richard Wilhelm auf Grund des ihm vorgelegenen Textes. Wie man sieht, ist hier nur vom Himmel, nicht auch von der Erde die Rede.

14 Vgl. D. T. Suzuki, Essays in Zen Buddhism, second series, p. 230.

Fußnoten Kapitel 48

1 Ungeschliffen: Wörtlich heißt es: Zen-Mönche vom Stil der Verse des Du Mo (eines Dichters, der für seine ungeschliffenen Verse berüchtigt war).

2 Ein schwach variiertes Zitat aus dem Mahâ-parinirvâna-sûtra. Wir klammern es hier ein, weil es in dem »Text der einen Nacht« weiter unten an passenderer Stelle erscheint als in dem Text von Dschang Ming-yüan, an den wir uns hier zunächst halten.

3 Wir übergehen an dieser Stelle eine von anderer Hand eingeschobene Notiz. Überhaupt erscheint dieser letzte Absatz, der sich mit dem Ausgang der Szene befaßt, so dürftig, daß er großenteils als späteres Flickwerk angesehen werden muss.

4 Dschö- genauer Dschen-ju Mu-dschö, japanisch Shin-nyo Mo-tetsu, Enkelschüler des in Traditionstafel III B 16 genannten Fen-yang Schan-dschau, also nur drei Generationen vor Yüan-wu.

5 Zur Zeit der Auflösung des antiken Feudalreiches Dschou war schon um 280 Vor Chr. Geb. der eigenmächtige Lehensstaat Tjin von allen anderen gefürchtet, besonders auch vorn Staate Dschau, dessen Name noch in Dschau-dschou fortlebt. Dessen König war im Besitz eines berühmten alten, schon von Han Fe-dsi erwähnten Edelsteins. Als der König von Tjin dies erfuhr, begehrte er darnach und schlug Dschau vor, ihm das Juwel gegen fünfzehn Burgen, die er ihm abtreten würde, zu überlassen. Der Hof von Dschau erschrak, denn es war ihm klar, daß wenn er ablehnte, das überlegene Tjin ins Land einrücken würde, dagegen wenn er annahm, Tjin den Edelstein behielte, ohne an die fünfzehn Burgen mehr zu denken. In dieser Not trat der Edelmann Lin Hsiang-ju vor und erbot sich, die Lage zu retten. Der König setzte Vertrauen in ihn, er reiste mit dem Edelstein nach Tjin, überreichte ihn vor versammeltem Hof dem König und nahm wieder seinen Platz ein, den Rücken an der Säule, auf der die Saaldecke ruhte. Der König, von dem Edelstein entzückt, streichelte ihn unaufhörlich, die fünfzehn Burgen hatte er vergessen. Schließlich rutschte Hsiang-ju auf den Knien vor den Thron und sagte: Dieser Edelstein gehört nun Eurer Majestät; nur muß ich noch bekennen, daß er einen kleinen Fehler hat, den ich Euch zeigen muß. Kaum hatte er den Stein wieder in der Hand, trat er behend zurück an die besagte Säule, schoß Zornesblicke auf den König, sein Haupthaar sträubte sich gegen den Kopfputz, sein Bart starrte empor, er war zu einem fürchterlichen Zornesdämon umgewandelt und donnerte nun los: Wenn einer hier mich anzurühren wagt, stoße ich mit dem Rücken diese Säule an und lasse mich mitsamt dem Edelstein begraben. Der Hofstaat, starr vor Schrecken, sah wie gebannt mit an, wie Hsiang-ju seinem Begleiter den Edelstein übergab, daß er damit sofort nach Dschau zurückeile, und wie er selbst darnach im Vollgefühl der Macht gerechten Zorns gelassen den Palast verließ, um seinem König zu berichten, der ihn dafür sofort zum Vizekanzler seines Landes machte.

6 Es folgen nun drei »ähnliche« Beispiele, die zeigen sollen, daß das Vorkommnis, im Dschau-tjing-Kloster »nichts Einmaliges« sei.

7 Bau-schou Yän-dschau, japanisch Hô-ju En-shô, ein Schüler des berühmten Lin-dji, gehört also zu Traditionstafel III B, 12. Generation.

8 Hu, mit Beinamen Ding-djiau, d. h. Nagelscharnier oder Scharniernagel, Sonderling der Tangzeit, auf sein Raffinement in der Dialektik eingebildet.

9 Mi-tji, japanisch Bei-shichi, ein Schüler von We-schan Ling-yu.

10 Dschung: Nan-yang Hui-dschung, japanisch Nan-yô E-chû, 675-775, Traditionstafel II 7 d. Schüler des Sechsten Patriarchen Hui-neng, vgl. das 18. Beispiel. Auf Einladung des Kaisers Su-dsung zog er 761 von Nan-yang nach der Hauptstadt Tschang-an, s. Bd. 1, S. 258

11 Lin: genauer Dsi Lin, 8. Jahrhundert, sprachbegabter Mönch, hatte als hoher Zollbeamter in Innerasien fremde Sprachen gelernt und buddhistische Sutren studiert, empfahl sich durch vorzügliche Aussprache; schließlich von Kaiser Su-dsung als Berater an den Hof gezogen und mit Purpurgewand geehrt.

12 Visheschacinta-brahma-pariprcchâ; chinesisch Si-i Fan-tiän so-wen-djing; japanisch Shi-yaku Bonten shomon-gyô.

13 Dieselbe Geschichte brachte Yüan-wu schon im Anschluß an das 5. Beispiel. Hier soll sie wohl Hsüä-dou's Verwandtschaft mit dem Radikalismus Hsüä-feng's und Dö-schan's veranschaulichen: sie sind alle eines Stammes.

14 Buch XXIV, 6. Der geschickte Mörtelwurf des Mannes aus Ying ist dort allerdings nicht erzählt. Yüan-wu's Bericht erscheint vollständiger - ob auf Grund ganz alter Überlieferung oder späterer Hinzudichtung, vermögen wir nicht zu entscheiden. Der deutsche Leser wird bei der Geschichte an Walter Tell und seines Vaters Meisterschuss denken.

15 Dö-schan Yüan-mi, japanisch Toku-san Em-mitsu, ein Schüler von Yün-mën Wen-yän, gehört also zu Traditionstafel III A 14. Er wurde schon im 1. Band gelegentlich erwähnt, vgl. S. 150, 342, 346

16 Tschang-tjing Hui-leng, japanisch Chô-kei E-ryiô, Traditionstafel III A 13 c.

17 Die drei Ränge heißen: Tai-schi (kaiserlicher Oberhofmeister), Tai-fu (kaiserlicher Hofmeister), Tai-bau (kaiserlicher Vizehofmeister).

18 Ming-dschau Dö-tjiän, japanisch Mei-shô Tok-ken, Schüler des Lo-schan Dau-hsiän, eines Schülers von Yän-tou Tjüan-hou (Traditionstafel III A 12 a); gehört also zu Traditionstafel III A 14. - Beiname- Du-yän-lung, japanisch Doku-gan-ryû, Einäugiger Drache. Vgl. Kap. 19, Band 1, S. 344f. und die Erläuterung zum Gesang in Kap. 35.

19 Vielleicht befanden solche Masken sich auf mehreren Seiten des Herdes. Um eine deutlichere Vorstellung zu gewinnen, fehlt es an Anschauungsmaterial.

Fußnoten Kapitel 49

1 Der chinesische Text weist im folgenden einige Unebenheiten auf, die wir im Anschluß an die revidierte Ausgabe von Itô Yûten zu ordnen versucht haben.

2 Fen-yang Schan-dschau vgl. Traditionstafel III B 16.

3 Dieser Satz ist dem vorhergehenden mehr nur formelhaft angefügt. Es dürfte schwerfallen, die Gegensätze stark und schwach, niedrig und vornehm gleichmäßig auf die beiden Partner anzuwenden.

4 Hsüä-feng I-tsun (Sep-pô Gi-son), 822-908, Traditionstafel III A 12 c.
Vgl. die biographischen Abschnitte Band 1, S. 132f, 386, 388.

5 San-scheng Hui-jan (japanisch San-shô Enen), Traditionstafel III B 12 c.

6 Hsiang-yän Dschi-hsiän (japanisch Kyô-gen Chi-kan), Traditionstafel III B 1l f.

7 Dö-schan Hsüan-djiän (japanisch Toku-san Sen-kan), 782-865. Traditionstafel III A 11 a. Vgl. besonders das 4. Beispiel, Band 1, S. 103 ff.

8 Vgl. Edwin 0. Reischauer: Die Reisen des Mönchs En-nin - Neun Jahre im China des 9. Jahrhunderts. Aus dem Amerikanischen von Annelotte Piper. 1963. W. Kohlhammer, Stuttgart. S. 174f.

9 »Fülle der Wahrheitsschau«, chinesisch Dscheng-fa-yän-tsang, wörtlich. Wahrheits-Gesetzes-Augen-Schatzkammer, d. h. alle Kostbarkeiten, von denen das Auge, welches das richtige, wahre Buddhagesetz erschaut, voll ist. In Japan lautet der Ausdruck Shô-bô-gen-zô und hat dadurch, daß der Gründer der dortigen Sôtô- (d. h. Tsau-dung-)Schule, Dô-gen Zenji (vgl. Zum Geleit, S. 9) ihn zum Titel seines Hauptwerks wählte, besondere Bedeutung erlangt.

10 Der Kommentator Inouye Shûten erinnert hier an einen Vers des großen Dichters Du Fu (712-770), in dem es heißt: »Dem Quell entsteigt ein Riesenfisch, an Länge wie ein Mensch, den Schwanz zinnoberrot gefärbt, die Schuppen gelbes Gold.« (Hekiganroku Shinkôwa 1936, S. 488.)

11 Tatsuta Eizan, Shimpen Hekigan-shû-Kôwa 1953, S. 441.

12 Tiän-tung Dscheng-djiang (japanisch Tendô Shô-gaku), posthumer Ehrenname: Hung-dschi (japanisch Wan-shi, nicht, wie man nach der Regel lesen würde, Kô-chi), 1091-1157; gehört zu Traditionstafel III A 20 bei der Nachkommenschaft von Dung-schan Liang-djiä, also bei der Tsau-dung-Schule (japanisch Sôtô-Sekte). Er ist 28 Jahre jünger als Yüan-wu und 111 Jahre nach Hsüä-dou geboren. - Der Tiän-tung-schan in Tschekiang erhebt sich etwa um 30 km landeinwärts von der damals wichtigen Hafenstadt Ningpo.

13 Wan-sung Hsing-hsiu (japanisch Ban-shô Gyô-shû), 1166-1246. Seine Auslegung der Beispiele und Gesänge Hung-dschi's erschien 1223.

14 Wir entnehmen den Gesang des Meisters Hung-dschi! vom Tiän-tung-schan den Auslegungen des Zen-Meisters Akino Kôdô: Shôy-roku Kôwa, Tôkyô 1922, Kap. 33, S. 446

Fußnoten Kapitel 50

1 Der japanische Meister Hakuin (1685-I768) bemerkt hierzu:»Das ist schon der alte Fehler bei den Buddhas und den Patriarchen.«

2 Han-yüan-diän: einer der Paläste der Tangkaiser in Tschang-an, um 750 von dem Dichter Li Hua in einem »Fu«, d. h. einer Schilderung in rhythmisch gehobener Prosa, gerühmt.

3 Vgl. Band 1, S. 272 oben, Zeile 13 ff.

4 Näheres über das 73. Beispiel folgt in den »Erklärungen zum Text«, S. 331, Zeile 14f.

5 Der Einsiedler vom Kaltenberge: Han-schan (japanisch: Kan-zan), vgl. Band 1, Seite 115; ferner das Gedicht in der Erläuterung des Gesangs zum 34. Beispiel S. 30.

6 Sechs Pole: die vier Himmelsrichtungen, dazu Zenit und Nadir, also: die Welt.

7 Neun Enden: die Enden der acht Himmelsrichtungen und der Himmel darüber, also wiederum: die Welt.

8 Fähige usw.: Männer, die fähig wären, ein öffentliches Lehramt zu bekleiden, bleiben verkannt und leben in bitterer Armut - eine bei chinesischen Dichtern häufige Klage.

9 Vom »Sohn des reichen Gutsherrn«, der, schon als Kind entführt, nach langem Elend in der Fremde ahnungslos nach Hause kommt, ohne seinen Vater zu erkennen und ohne seiner Sohneswürde sich bewußt zu werden, handelt das schöne Gleichnis im 3. Kapitel des »Lotos-Sûtra«, Saddharma-pundarika-sûtra.. Chinesisch Miau-fa-liän-hua-djing, japanisch Myô-hô-ren-ge-kyô.

10 »Geistige Wohnstatt«: vgl. das Wort der Bergpredigt: Wo euer Schatz ist, da ist auch euer Herz. Matth. 6, 21

11 Notbehelf, Sanskrit: Upâya, chinesisch fa-biän; japanisch hô-ben.
Vgl. auch Kap. 47, S. 272, Anm. 10.:

Anmerkung 10:

Mit»Lehre«meint Yüan-wu ein Sutra, und zwar das Saddharma-pundarika-sûtra, die Schrift von der Lotusblüte des GUTEN GESETZES. Das Zitat ist nicht wörtlich, gibt aber kurz zusammengefaßt den Sinn der einleitenden Rede des Buddha im zweiten Kapitel, das von den »Notbehelfen« (Upâya) für die an sich unmögliche Verkündigung der höchsten Wahrheit handelt.

12 s. Band 1, S. 202.

13 Feiner Staub: Sanskrit: anuraja; chinesisch we-dschen; japanisch mi-jin.. Die Lehre vom Staub findet sich z. B. in dem dogmatischen Traktat Mahâvibhâsa, Kap. 136.

14 Es ist das zwölfte Kapitel der sog. jüngeren chinesischen Übersetzung, die in achtzig Bändchen vorliegt. (Ihm entspricht in der älteren, sechzig Bändchen umfassenden Übersetzung das achte Kapitel.

15 Dieser Bodhisattva heißt chinesisch Djiän-schou, japanisch Ken-shu, indisch (vermutlich) Bhadrapati. Nach ihm heißt auch das betreffende Kapitel.

16 Chinesisch dschen-dschen-san-mi -.japanisch jin-jin-san-mai.

17 Fa-tsang, japanisch: Hô-zô, 643-712.

18 Die »vier Hauptsätze«, auf Sanskrit: catuskotika, sind nach der Lehre des Mahâyâna die einzigen vier möglichen Aussagen über reales Sein oder Nichtsein der Welt, nämlich 1. sie ist, 2. sie ist nicht, 3. sie ist und ist nicht, 4. weder ist sie noch ist sie nicht. Die »hundert Negationen« sind Verneinungen, welche sich aus der Auffassung vom Leersein alles Dinglichen ergeben. Hauptquellen dieser Lehre sind: das Große Nirvâna-sûtra, Kap. 3 und 24, das Lankâvatâra-sûtra, Kap. 4, und das Madhyamika-sûtra des Nagarjuna.

19 Ma-dsu Dau-i, japanisch Ba-so Dô-itsu, 709-788; Traditionstafel III B 8; steht an der Spitze aller nachfolgenden Generationen der Linie III B. Vgl. vor allem das 3. und 26. Beispiel.

20 Hsi-tang Dschi-tsang, japanisch Sei-dô Chi-zô, 735-84; Traditionstafel III B 9 f. Von ihm war im 31. Kapitel die Rede; vgl. S. 501f., 512f.

21 Bai-dschang Huai-hai, japanisch Hyaku-jô E-kai, 720-814; Traditionstafel III B 9 a. Vgl. besonders die Beispiele 11 und 26.

22 Han-schan, japanisch Kan-zan; vgl. Band 2, S. 38f, auch Band 1, S. 115, im Zusammenhang mit We-schan Ling-yu genannt.

23 Das Gleichnis vom verlorenen Sohn im Lotos-Sûtra erinnert in den Grundgedanken deutlich an das uns bekannte Gleichnis Jesu, Luk. 15. Dennoch sind die beiden Gleichnisse ganz verschieden orientiert. Jesus schildert den Kontrast der beiden Brüder: der jüngere, verlorene, der reuig umkehrt, wird vom Vater freudig aufgenommen; der ältere, solide, ärgert sich und macht dem Vater Kummer. Im Lotos-Sûtra liegt der Nachdruck auf den liebevoll erdachten »Notbehelfen«, mit denen es dem Vater nach und nach gelingt, den Sohn aus seinem starren Bettlerselbstgefühl zu lösen, bis er sich endlich über seinen wahren Stand als Sohn und vollberechtigter Erbe klar wird.

Fußnoten Anhang

1 Die Traditionstafel des 1. Bandes erscheint hier in erweitertem Umfang und mit einer Namenliste in chinesischer Schrift, deren Ziffern und Buchstaben denjenigen der Tafel genau entsprechen. In einigen Fällen weicht die Lesung der Zeichen von der im 1. Band gebrauchten ab. Das Zeichen für »groß« z.B., heute gewöhnlich »da« gelesen, lautet in besonderen Fällen »tai.« Und die Japaner haben für chinesische Meisternamen manchmal Sonderlesungen, die der sonst üblichen Aussprache entgegen liebhaberisch gepflegt werden. Wir haben versucht, auch solche Eigenheiten zu berücksichtigen. Ebenso wurden einige Jahreszahlen neueren Forschungen entsprechen geändert. Eine sichere Gewähr für die Richtigkeit solcher Angaben kann freilich nicht geboten werden.

2 Bei der Menge von Veröffentlichungen, die seit 1960 über Zen erschienen sind, konnte uns hier nur an den wichtigsten Werken gelegen sein. Dazu gehört vor allem das zweitgenannte von Itô Yûten: Heki-gan-shû Tei-hon, das freilich schwer zu erhalten sein dürfte. Die beiden nächsten erinnern in der erstaunlichen Verbindung von Weitherzigkeit und Strenge an die große Zeit der jesuitischen Mission in Japan, wie sie nach 1549 Franciscus Xaverius eingeleitet hat. Die zwei letztgenannten schildern persönliche Begegnungen deutscher Besucher Japans mit hervorragenden Vertretern des heutigen Zen in Japan in lebendiger Anschaulichkeit.

Fußnoten Vorwort 3. Band

1 Siehe die Bibliographie S. 160

2 Siehe Oscar Benl, Die Geheime Überlieferung des Nô, aufgezeichnet von Meister Seami, Frankfurt am Main 1961, S. 145f. und S. 148.

3 Katô Totsudô, Hekiganroku Daikôza, 12 Bände, Tôkyô 1939-1940.

Fußnoten Kapitel 51

1 Hsüä-feng I-tsun (japanisch: Sep-pô Gi-son), 822-908; Vgl. Band I und II die Traditionstafel (Trt) III A 12c. I-tsun bedeutet >Rechtschaffenheit besteht<

2 Yän-tou Tjüan-huo (japanisch Gan-tô Zen-kwatsu), 828-887; Trt III A 12a.

3 Hsüä-feng, 822 geboren, trat mit Erlaubnis seiner Eltern schon 833 in ein Kloster älteren Stils, das auf Einhaltung der peinlichen Verbote altbuddhistischer Mönchsregel bestand. Dort legte er 838 das Mönchsgelübde ab und nahm den Namen I-tsun (jap. Gi-son) an. Durch das Edikt von 845 aber ging dieses Kloster ein, und erst so fand er den Weg zum Zen des Patriarchen Bodhidharma.

4 Steinernes Gelass (schi-schi, jap.: seki-shitsu oder ishi-muro). So nannte man teils ausgehöhlte Räume an Hügelhängen zur Aufbewahrung von Feldfrüchten, teils aber auch mit Steinplatten ausgelegte Gruften in den an Buddhatempel angeschlossenen Friedhöfen.

5 Wang Schen-dschi: letzter Gouverneur von Fukien unter der Dynastie des Hauses Tang, bei dessen langsamem Zusammenbruch er selbst den Königstitel annahm. Mit Ausnahme eines vorübergehenden Zerwürfnisses von 891 bis 894 nahm sein Interesse und zuletzt seine aufrichtige Verehrung für Hsüä-feng in steigendem Maße zu.

6 Wir schließen uns mit dieser Zeitbestimmung dem Kommentar des japanischen Sinologen Inouye Shûten (Heki-gan-roku Shinkôwa, 1936) an, eines der ganz wenigen Erklärer, die den Text auch mit historischer Kritik betrachten.

7 Ling-nan: südlich der Gebirgskette oder der Pässe, d. h. zunächst die südlichen Provinzen Kuangtung und Kuangsi, aber wohl auch einschließlich der südlichen Teile der Provinz Fukien mit der Hauptstadt Fu-dschou, in deren Nähe sich der Hsüä-feng-schan befindet.

8 So wie oben, muß man nach der Wortfolge des chinesischen Textes wohl oder übel übersetzen. Die Vermutung liegt jedoch sehr nahe, daß der Satz durch Abschreiber verdorben worden ist und daß Yän-tou eigentlich gesagt haben dürfte: »Ach, wie bereue ich, ihm [Hsüä-feng] nicht schon dazumal im Anfang gleich das letzte Wort zum Schluss gesagt zu haben!«

9 Braungesicht: wörtlich: gelblich brauner Kopf, ein Ausdruck für Gautama Shâkyamuni, also für den Buddha aus dem Geschlecht der Shâkyas.

10 Blaue Augen.- beliebter Ausdruck für den Begründer des chinesischen Tschan (Zen), Bodhidharma. - Der Satz bedeutet, daß der Unterschied, den Yän-tou zwischen sich und Hsüä-feng aufstellt, mit den Regeln des Buddhismus und der Zen-Lehre nichts zu tun hat.

11 Vgl. hierzu Band 1, Seite 75 f . Die dort genannte Übersetzung ist zu ergänzen durch die von Arthur Waley in: Edward Conze, Buddhist Texts through the Ages, Oxford 1954, deutsch von Marianne Winder in: Im Zeichen Buddhas, Fischer-Bücherei 1957, S. 244-248; sowie durch die von L. Wang und J. M. in: Tch'an (Zen), Textes chinois fondamentaux, Témoignages japonais, Expériences vécues contemporaines, Collection Hermes, Paris 1970, S. 81-85.

12 Siehe Seite 122 f. dieses Bandes.

Fußnoten Kapitel 52

1 Tiän-tai-schan (jap.: Tendai-san): in der Provinz Tschekiang südlich von Ning-po; Sitz der Tiän-tai (jap. Tendai-)Schule; vgl. Register Band I und II.

2 Yamada Mumon: Hekigan Monogatari, Tôkyô 1964.

3 Genaueres über den Verlauf der >Steinernen Brücke< ließ sich leider nicht ermitteln. Der japanische Buddhologe Tokiwa Daijô hat zwar im Herbst 1921 auf einer großen Forschungsreise auch Dschau-dschou besucht und eine siebenstöckige Steinpagode zur Erinnerung an den großen Meister gefunden, in den Resten des einstigen Klosters aber die Geschäftsstelle der örtlichen Bauernschaft, welche er nur mit Genehmigung des Bauernführers betreten durfte. Von der >Steinernen Brücke< erwähnt er nichts.

4 Guan-tji Dschi-hsiän (jap.: Kwan-kei Shi-kan), gest. 895 war zwar ein Schüler des groß Lin-dji, schloß sich aber später an eine in strengster Askese lebende Nonne namens Liau-jan (jap.: Ryô-nen) an, von welcher er sich ihren hölzernen Halskragen anlegen ließ. Erst nachher gewann er volle Freiheit und wurde Meister in der schon erwähnten Gießbachschlucht.

5 Wu-deng Hui-yüan, jap.: Go-tô E-gen, eine Zusammenfassung von fünf älteren >Berichten von der Weitergabe der Leuchte< aus dem 113. Jahrhundert. Die älteste dieser fünf Quellschriften, nämlich die aus der Ära Djing-dö (1004-1007), ist in diesem Buch unter dem Titel Djing-dö Tschuan-deng-lu, jap. Kei-toku Den-tô-roku schon wiederholt erwähnt worden.

6 Im übrigen empfehlen wir, im I. Band, Seite 61f. nachzulesen, was dort über Dschau-dschou erzählt ist: eine Schilderung des Alten, wie er leibt und lebt.

Fußnoten Kapitel 53

1 Ma Dau-i (jap.: Ba Dô-itsu), genannt >Großmeister Ma< und >Patriarch Ma<, 709 (oder 707?) bis 788; Trt III B 8.

2 Nan-yüä Huai-jang (jap.: Nan-gaku E-jô), 677-774; Trt III B 7.

3 Wu-yä (jap.: Mu-gô oder Mu-gyô?) aus Fen-dschou in der Provinz Schansi, spielt im Zen weiter keine Rolle.

4 japanisch: soku shin, soku Butsu. Der Gedanke erinnert an die uns geläufige Formel - anima naturaliter Christiana.

5 Bai-dschang Huai-hai, jap.: Hyaku-jô E-kai; Trt III B 9a.

6 Schi-gung Hui-tsang (jap.: Shak-kyô E-zô), Trt III B 9k. Vgl. Band 1, Seite 268.

Fußnoten Kapitel 54

1 Leben und Tod (chinesisch: scheng-si, japanisch: shô-ji): Diesen Ausdruck wählten die Übersetzer der indischen Sutrenschriften ins Chinesische für den wichtigen Begriff Samsâra, den man etwas oberflächlich wohl mit >Weltgetriebe< wiedergeben kann, der aber, strenggenommen, eigentlich den ewigen Kreislauf von Geborenwerden und Sterben, also von Leben und Tod bedeutet.

2 Getriebe (chinesisch: dji, japanisch: ki) - hier die Gesamtheit der Beziehungen und Vorgänge zwischen Mensch und Menschen, in diesem Falle also das gegenseitige Verhalten zwischen Yün-mën und dem Mönch.

3 Hsi-tschan (jap.: Sai-zen), d. h. West-Zen: Name eines Zen-Klosters in der Stadt Su-dschou (Provinz Kiangsu), also etwa gleichbedeutend mit >Zen-Kloster der West-Stadt<. Su-dschou liegt südlich des buchtartig breiten, schon der Mündung nahen Yangtse-Stroms. Unter dem Namen des Klosters geht, wie üblich, der hier wirkende Meister.

4 Streckte die Hände auseinander - um seinen Bericht einzuleiten.

5 Ein Schlag mit flacher Hand: wohl ein leichter Backenstreich.

6 >Jemand<: gekränkt und spitzig für >ich<.

7 Zu Yün-mën Wen-yän (jap.: Um-mon Bun-en), 864 - 949, siehe vor allem Band 1, Seite 158-161, und Trt A 13f.

8 Nan-tjüan Pu-yüan (jap.: Nan-sen Fu-gwan), 749 - 835; Trt III B 9b.

Fußnoten Kapitel 55

1 »Das unendlich weite Meer«: nämlich die vom Patriarchen Bodhidharma uns überlieferte Tradition der Zen-Schulen.

2 Im chinesischen Text stehen die beiden Bemerkungen von Djiän-yüan und von Hsüä-dou in umgekehrter Reihenfolge. Dies wird aber auch von den japanischen Kommentatoren als störend empfunden. Wir wagen es auf eigene Gefahr, die Ordnung umzustellen, und nehmen an, daß es so der ursprünglichen Meinung des Verfassers entspricht.

3 Fu, Vorsitzer in einem, Zen-Kloster in Tai-yüan (Provinz Schansi), war ein Schüler des Meisters Hsüä-feng I-tsun (Trt III A 12c), gehört also in die Generation III A 13.

4 »Damit«.- mit den Knochen.

5 Dau-wu Yüan-dschi (jap.: Dô-go En-chi), 769-835; Trt III A 10d; stammte aus Yü-dschou in Honan, kam als Schüler zuletzt zu Yau-schan, der ihm heimlich das Siegel der Bestätigung erteilte.

6 Yau-schan We-yän (jap.: Yaku-san I-gen), 750-834; Trt III A 9d. Der Yau-schan, zu deutsch Arzneienberg, erhebt sich in derselben Gegend wie der Djia-schan, auf dem Yüan-wu sein Bi-yän-lu-Manuskript verfaßt hat, nämlich im Bezirk der Landstadt Li, der nördlichsten von Hunan.

7 Schi-schuang (jap.: Seki-sô) bedeutet >Steinreif<, d. h. winterlichen Reif auf Steinen.

8 Schi-schuang Tjing-dschu (jap.: Seki-sô Kei-sho), gest. 888; Trt III A 11 d. Da Schi-schuang hier Djiän-yüan gegenüber als >älterer Bruder im Buddhagesetz< bezeichnet wird, hätten die beiden Namen auf der Traditionstafel in umgekehrter Reihenfolge gegeben werden sollen.

Fußnoten Kapitel 56

1 Liang. voller Name Djü-Liang (jap.: Ko Ryô) war offenbar Abt irgendeines buddhistischen Klosters, das zum Zen wohl kaum Verbindung hatte.

2 Hsüan-scha Schi-be (jap.. Gen-sha Shi-bi), 835 - 908; Trt III A 13a. In Wirklichkeit aber zitiert Hsüä-dou hier aus einem Gesang des Gue-dsung Dschi-tschang (jap.: Ki-shû Chi-jô), Trt III B 9e, 8./9. Jh., welcher den gleichen Vorgang behandelt.

3 >Von vornherein<: chinesisch: hsiän-tiän, japanisch: sen-ten, wörtlich: >dem Himmel. vorausgehend<, ist der festgeprägte Ausdruck für den uns von Kant her geläufigen Begriff >a priori<.

Fußnoten Kapitel 57

1 Vgl. Band 2, Seite 146, Zeile 11 und 12.

Fußnoten Kapitel 59

1 Die Fortsetzung des Zitates lautet: »Denn wo man weder haßt noch liebt ist Klarheit, hell und weiß«.

2 Einer der Alten: Dung-schan Liang-djiä (japanisch: Tô-zan Ryô-kai), 807-869, Trt III A 11f, Schüler des Meisters Yün-yän Tan-scheng.

3 Die buddhistische Logik stellt zunächst vier Muster von möglichen Aussagen auf: 1. Schlichte Bejahung, 2. Schlichte Verneinung, 3. Verneinte Bejahung, 4. Verneinte Verneinung (z. B.: es ist kalt; es ist nicht kalt; es ist nicht an dem, daß es kalt wäre; es ist nicht an dem, daß es nicht kalt wäre.) Theoretisch läßt sich die Häufung von Position und Negation beliebig weiter fortsetzen, so daß die Überlieferung von »hundert möglichen Mustern logischer Aussage« redet.

Fußnoten Kapitel 61

1 Von dieser Farbe waren die Kutten der buddhistischen Mönche.

2 Eig. jenes Territorium, in welchem der Himmelssohn zu sagen hat, im Gegensatz zu den Gebieten außerhalb der Grenzpässe, wo die Entscheidungen in der Hand des Generals liegen.

3 Feng-hsüä Yän-dschau (jap.: Fu-ketsu En-shô), 10. Jh. Siehe besonders Band II, Seite 101-112; Trt III B 14

4 Hsüä-dou kann nicht ernst und streng genug darauf hinweisen, worum es geht. Es ist ihm dringendes Bedürfnis, sich an dieser Stelle des genauesten Verständnisses der Hörer zu versichern.

Fußnoten Kapitel 63

1 Nan-tjüan Pu-yüan (jap.: Nan-sen Fu-gwan), 749-835; Trt III B 9b.
Siehe besonders Band I, Seite 472-475.

2 Die >Beispiele< beider öffentlichen Aushänge sind auch im Wu-men-guan, der Sammlung von 48 solcher >Aushänge< aufgenommen, die den Meister Hui-kai (1184-I260) zum Verfasser haben. Dort stehen sie, vereint, an der 14. Stelle. Vgl. Heinrich Dumoulin S. J., Wu-men-kuan, Der Paß ohne Tor, Sophia University, Tokyo 1953, S. 25f.; sowie R. H. Blyth, Zen and Zen Classics, vol. IV, Mumonkan, Tokyo 1966, S. 120-125

Fußnoten Kapitel 64

1 Der Text ist teils wörtlich übersetzt, teils verdeutlichend erläutert.

2 Zum innigen Verhältnis zwischen Nan-tjüan und Dschau-dschou siehe Band 1, Seite 72-75 und Seite 493-495.

Fußnoten Kapitel 65

1 Zitat aus den >Gesprächen< des Konfuzius (Lun-yü VII, 8). Vgl. Richard Wilhelm, Kungfutse, Gespräche (Lun Yü), Düsseldorf/Köln 1955, S. 83.

2 Ânanda: Lieblingsjünger des Buddha Shâkyamuni.

3 Schon im Samyuktâgama, einem Sutra, das im 5. Jh. n. Chr. ins Chinesische übersetzt worden ist, findet sich der Vergleich mit vier Klassen von Pferden, die das geistige Fassungsvermögen der Mönche darstellen: die oberste Klasse derer, die dem Willen des Reiters folgen, sobald sie den Schatten der Peitsche sehen; die zweite Klasse derer, die es tun, wenn die Peitsche ihr Haar berührt; die dritte derer, die bis aufs Fleisch, und schließlich die Klasse derer, die bis auf die Knochen geschlagen werden müssen.

4 »Jagewind«: eins der sieben berühmten Pferde des Ersten Kaisers der Tsin-Dynastie (reg. 221-209 V. Chr.). Man sagte, es könne an einem Tag 1000 chinesische Li (rund 500 km) zurücklegen.

Fußnoten Kapitel 66

1 d. i. Tschang-an.

2 Ausruf beim Treideln von Booten, etwa »Hauruck!«

Fußnoten Kapitel 68

1 Zu diesen Versionen s. Bd. I, S. 9 u. 25, sowie Bd. 2, S. 15 f.

Fußnoten Zur Übertragung des Bi-yän-lu ins Deutsche

1 Zazen: in Versenkung stille sitzen; Satori: die (spontane) Erleuchtung.

2 Die Methode, chinesische Texte in japanischer Sprache zu lesen.

3 Vgl. Band 1, S. 125 und S. 214, Anm. 4.

4 Band 1, S. 37 ff.

5 Shinran (1173-1262) ist der Begründer einer der größten Sekten des Amida-Buddhismus (oder Sekte >Reinen Landes<, in Japan. -»Namu Amida Butsu«: »Verehrung dem Buddha Amitâbha«, die stehende Gebetsformel jener Sekte.

6 Siehe Band 2, S. 107

7 Siehe Band 1, S. 61 ff

8 Siehe Band 2, S. 319 ff

9 Siehe Band 2, S. 173 ff.

Fußnoten Erläuterungen

1 Im Vorwort zu Der Schintoismus im japanischen Nô-Drama, Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens, Band XIX, Tôkyô 1925: >Bei der wörtlichen Wiedergabe der Nô-Texte ist sich der Verfasser bewußt, daß von einer Übersetzung im eigentlichen Sinne des Worts keine Rede sein kann. Zwar beruht jene auf genauer Analyse des ursprünglichen Wortlauts, und die alte Schulregel »so treu als möglich, so frei als nötig« war in steter Erinnerung. Aber der Abstand des japanischen Sprachgeistes vom deutschen überhaupt und die Eigenart des Stils der Nô-Dramen im besonderen ist so groß, daß der Übersetzer oft zu erheblichen Abweichungen genötigt ist. Recht und Unrecht solcher Freiheiten wird sich darnach bemessen, ob sie aus dem nur durch umfassendes Studium zu gewinnenden Verständnis der Gedankenwelt des Nô-Dramas hervorgehen oder auf der freien Phantasie des Übersetzers beruhen.<